

## La libertad como condición esencial de la teoría de la acción humana y del orden social (\*)

Amaya Núñez Azcona (\*\*)

**Resumen:** Este artículo examina los fundamentos ontológicos y éticos de la libertad como condición necesaria de toda teoría de la acción humana y orden social. A partir de un enfoque crítico y transversal, se indaga en la estructura del sujeto moral, la duplicidad entre facticidad y responsabilidad, así como en los límites de las interpretaciones tecnocráticas y deterministas en el pensamiento económico y jurídico contemporáneo. Mediante un diálogo entre la filosofía trascendental y la fenomenología existencial, se defiende una noción de libertad irreductible a la causalidad natural, entendida no como propiedad de un ente entre otros, sino como el *factum* que posibilita la responsabilidad y el juicio. El análisis de las tensiones entre ley moral, autoafección y voluntad permite articular una comprensión de la libertad como apertura, no como mera capacidad de elección, sino como fundamento de la imputabilidad. Desde esta perspectiva, se revisa también la problemática del consentimiento al mal y la fragilidad del juicio en contextos de obediencia institucional. Finalmente, se argumenta que la inconmensurabilidad de lo humano impone límites a toda pretensión de cuantificación normativa, subrayando la

(\*) Recibido: 20/01/2025 | Aceptado: 25/05/2025 | Publicación en línea: 25/06/2025

Este texto corresponde a una reelaboración del segundo capítulo del Trabajo Fin de Máster *La libertad como dimensión epistemológica ausente en la economía matemática*, presentado en el Máster en Economía de la Escuela Austríaca de la Universidad Rey Juan Carlos.

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.15740360>



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

(\*\*) Profesora de Matemáticas y Economía por CEU San Pablo y doctoranda de Universidad Rey Juan Carlos.

Correo: [a.nunez.azcona@gmail.com](mailto:a.nunez.azcona@gmail.com)

necesidad de preservar el espacio ético del juicio frente a su tecnificación.

**Palabras clave:** libertad, acción, responsabilidad, sujeto moral, juicio, inconmensurabilidad

---

## 1. Introducción: responsabilidad y duplicidad del sujeto moral

El precio de haber reducido la subjetividad a un objeto de contemplación teórica ha sido, inevitablemente, la negación de la libertad (Sánchez-Bayón, 2010 y 2018). No obstante, allí donde el querer irrumpe como fenómeno irreductible, como acto de afirmación frente al mundo, entonces la libertad deja de ser un eufemismo y se afirma como experiencia vivida (Arendt (2002[1975]): no se discute la libertad como ideal normativo o como principio jurídico, sino como fenómeno originario que emerge del querer (la autonomía de la voluntad, Sánchez-Bayón, 2020 y 2025). No se trata de la libertad de elegir entre opciones dadas, sino de esa libertad más honda que consiste en poder querer, y querer quererse. Esta voluntad, dotada de una reflexividad propia, exige una noción de sujeto que difícilmente puede pensarse desde la filosofía de la conciencia tradicional (Sánchez-Bayón, 2012 y 2016). Aquí, en cambio, el sujeto no es quien piensa lo dado, sino quien decide iniciarse a sí mismo como proyecto.

Este trabajo parte de una figura central que se perfila en el trasfondo de toda reflexión sobre la libertad y la acción; la del sujeto de responsabilidad (Sánchez-Bayón, 2010 y 2019). No hablamos aquí del sujeto teórico, que contempla, clasifica y representa, sino de aquel otro que carga con el peso de su querer y de su hacer; un sujeto radicalmente práctico, cuyo modo de ser es el de quien responde, y se responde, ante sí mismo. No se trata de una responsabilidad compartida ni delegable, sino de una solitud constitutiva, aquella que Arendt (2002[1975]) señala como inseparable del pensar y del actuar. Esto es así porque quien piensa y quien actúa soy siempre yo, y nadie puede pensar ni actuar en mi lugar.

Esa solitud no es aislamiento, sino duplicidad; vivir en paz consigo mismo implica, en algún nivel, ser dos en uno. No en el sentido escindido del sujeto moderno, sino como relación interior, como conversación silenciosa entre uno y sí mismo. Pero esta relación no es especulativa ni autorreflexiva en sentido gnoseológico; es una relación práctica, moral, que nos constituye como seres imputables. El criterio último de la acción no es otro que esta inquietud por el yo, esta necesidad de no contradecirse en la interioridad que somos. Así pues, el juicio no nace de una mediación externa ni de una deliberación discursiva, sino del reconocimiento inmediato de una obligación que afecta al sujeto en su mismidad. Como indica Gros (2018): “Yo soy uno, y en la soledad soy dos”. Es ahí donde el juicio acontece, no en la apelación a principios trascendentes o universales, sino en el hecho radical de que no podría vivir conmigo mismo si hiciera aquello que juzgo injusto.

En esta clave se comprende que la justicia no necesita ser justificada, pues no requiere el respaldo de una teoría, de un orden o de una trascendencia. La acción justa lo es porque no violenta esa armonía consigo mismo que es, en última instancia, el único criterio posible cuando toda exterioridad ha sido suspendida. No hay principio más alto que permita justificar la injusticia. No hay cálculo ni norma que puedan reparar la pérdida del juicio. El querer, en este sentido, no se deja reducir a una función adaptativa dentro de un orden dado. Tiene, más bien, una estructura negativa, pues se afirma frente a lo que es, se resiste a consentir pasivamente el mundo tal como se presenta. En sus momentos más radicales, el querer es ruptura, no afirmación. Por eso, dice Arendt (2002[1975]) que es preferible padecer injusticia que cometerla, porque no hay castigo más profundo que haberse traicionado.

Así entendida, la obediencia no es mera sumisión exterior, sino una forma de renuncia a sí mismo. Un acto por el cual el sujeto abdica de su voz interior extingue su capacidad de juicio y se entrega, no tanto a otro, sino al silencio de su propia conciencia. Ningún sistema de dominación, por perfecto que parezca, puede sostenerse sin ese consentimiento tácito, sin esa desvinculación interior que permite a muchos callar cuando deberían hablar, o ejecutar órdenes como si no supieran lo que hacen. La injusticia es posible allí donde el yo ha dejado de hablarse.

De esta manera, la naturaleza humana se despliega bajo la tensión constante entre el anhelo de totalidad y la imposibilidad de alcanzarla en tanto que está sujeto a sus condiciones de finitud. No se trata simplemente de una limitación cognitiva o empírica, sino de una estructura constitutiva; el hombre, por ser quien es, busca aquello que por esencia le está vedado. Es precisamente ahí donde Arendt (1996[1961]) sitúa la libertad no como un margen residual dentro de un orden necesario, sino como poder de ruptura, como posibilidad de no seguir el fin previsto. Este sujeto es capaz de desviarse del fin, no por ignorancia, no por carencia, sino porque quiere, y eso basta.

Se abre así el campo de la libertad como facticidad; no como capacidad operativa, sino como experiencia de una autoafección normativa, incondicionada, que irrumpe en el sujeto sin derivarse de un conocimiento previo ni de una ley externa. La libertad no se dice de la insuficiencia, sino de la voluntad. Por eso, el mal no puede entenderse como una mera consecuencia de la finitud o de la ignorancia. Si así fuera, no habría responsabilidad, ni habría imputación.

El escándalo del mal, su realidad irreductible, depende de la posibilidad de quererlo; solo hay mal donde hay libertad; solo hay culpa donde hay decisión. La negatividad del mal no nace de la limitación del hombre, sino de su poder de actuar contra el bien, libre y conscientemente. De ahí que el problema del mal no pueda resolverse en términos cosmológicos ni antropológicos en sentido naturalista, sino únicamente en el terreno ético; allí donde el sujeto afirma su querer contra lo debido (incluso, la objeción de conciencia, Sánchez-Bayón, 2005, 2009 y 2012).

## **2. La libertad como *factum*. El giro kantiano y la reinterpretación de Heidegger**

Kant inaugura una comprensión radical del sujeto al situar la libertad como núcleo irreductible de lo humano. Esta irreductibilidad del yo no se da ya bajo las

coordinadas de una esencia clausurada ni de una función determinada dentro del orden causal, sino que se despliega como condición trascendental de posibilidad de la acción moral. Es en esta línea donde Heidegger, reinterpreta la propuesta kantiana trazando lo que denomina los dos caminos de la libertad. El primero, correspondiente a la llamada libertad trascendental, remite a la libertad en tanto condición de posibilidad del conocimiento, esto es, al sujeto como fuente de leyes formales, autónomas, que permiten constituir experiencia. El segundo, sin embargo, apunta a la libertad práctica, entendida no como un principio cosmológico entre causas, sino como privilegio específico del ente que somos nosotros; libertad como estructura ontológica originaria, no como propiedad de un ser entre otros (Callejo, 1998).

Heidegger (1987[1929]) dinamita la concepción tradicional del ser humano para considerarlo existencialmente como ente ahí arrojado y simplemente presente. La libertad no es en este segundo camino una capacidad adicional del sujeto, sino la clave para pensar su diferencia ontológica respecto del resto del ente. Nos hallamos así ante una determinación crítica de lo humano, liberada de la herencia objetivadora de la metafísica. Ya no se trata de delimitar lo que es el sujeto en comparación con otros entes, sino de pensar al hombre como aquel para quien su propio ser está en juego, como aquel que no está ahí entre las cosas, sino que se abre, en la contingencia del querer, al espacio mismo del ser. Aquí, el sujeto no es más una sustancia dotada de atributos, sino una posibilidad que se afirma en su capacidad de iniciar, de decidir, de desbordar lo dado. El segundo camino, por tanto, no prolonga el primero; lo subvierte. Abre una senda en la que la libertad deja de ser un problema técnico dentro de la metafísica de la causalidad, y pasa a ser el nombre de una experiencia originaria, donde lo humano se revela como lo inasimilable a cualquier esquema cerrado. En este descentramiento se juega no sólo la singularidad de la acción, sino también el fundamento de toda imputabilidad.

Lo que se juega en el primer camino, el de la llamada libertad trascendental, nace del problema del mundo, no de la peculiaridad ontológica del ser humano. De ahí que tenga pleno sentido que Kant la caracterice como una libertad cosmológica; se trata de una libertad afirmada no desde la experiencia viva del sujeto, sino desde la necesidad de resolver un problema teórico vinculado al sistema de la naturaleza. En este planteamiento, la libertad comparece como el reverso de una causalidad absoluta; como la condición límite que permite al pensamiento sostener que hay naturaleza, esto es, que el conjunto de fenómenos se rige por leyes. Aquí, la libertad opera como presupuesto para cerrar el marco de posibilidad de una experiencia coherente, como la afirmación de una autonomía interna de la naturaleza misma. No se trata de una libertad encarnada en el sujeto que actúa, sino de una idea regulativa que permite a la razón aportar un horizonte de totalidad para que el entendimiento oriente su trabajo. La libertad como concepto surge en este contexto como un suplemento para pensar la unidad del mundo, no como expresión del ser humano en cuanto tal (Callejo, 1998).

El segundo camino, sin embargo, abre otra vía. Aquí la cuestión ya no se centra en la posibilidad del conocimiento, sino en la especificidad del ser humano como ser racional y libre (Sánchez-Bayón et al, 2023 y 2024). Kant (2007[1790]) no lo formula en términos empíricos ni antropológicos, sino como una distinción estructural en el seno del ser racional. La libertad no es aquí un postulado funcional

al conocimiento, sino el privilegio ontológico del sujeto humano, en tanto que ente que puede obrar conforme a una ley que él mismo se da. La cuestión no es ya afirmar la posibilidad del mundo natural, sino interrogarse por la posibilidad del deber, por la dignidad del ser que se sabe responsable. Por ello, Kant introduce aquí distinciones que no deben tomarse en clave mitológica, como si se tratara de afirmar la existencia de distintos seres racionales; divinos, angélicos o extraterrestres, sino como recursos conceptuales para pensar el modo de ser del hombre como sujeto moral. No se trata de un estallido del yo, sino del ser de todo lo que es, que se desestabiliza ante la irrupción de un sujeto capaz de no consentir lo dado. En este segundo camino, lo que se pone en juego es la posibilidad misma de que haya un sujeto capaz de querer a sí mismo como libre, un sujeto cuya estructura no remite al ser entre las cosas, sino a la apertura de sentido, a la responsabilidad radical. El hombre no aparece aquí como un fenómeno entre fenómenos, sino como el lugar en el que el ser se vuelve cuestión, como el ente para quien su propio ser está en juego.

La relación entre afección, razón y deseo no es armónica por naturaleza, sino que se articula en el conflicto. Un conflicto estructural que constituye el lugar mismo donde se juega la tensión entre naturaleza y libertad. En Kant, esta tensión se expresa con claridad en su afirmación de que, a diferencia del ser divino, cuya voluntad es pura e idéntica a la ley, el ser humano está atravesado por una voluntad finita, impura, que recibe la ley moral no como un despliegue espontáneo de su ser, sino como un imperativo. El deber se presenta, pues, bajo la forma de una constricción, no externa, sino interna; el sujeto es libre, pero afectado. Su voluntad no está determinada por la sensibilidad, pero sí afectada por ella, lo cual abre el espacio para el deseo como impulso que puede oponerse a la ley. De ahí que la moralidad se viva como exigencia, como mandato que no presupone espontaneidad sino decisión. Es la libertad, y no la necesidad, lo que hace posible el deber, pero también su incumplimiento (Callejo, 1998).

En este marco, la ley moral se impone categóricamente, no porque niegue la libertad, sino precisamente porque la presupone; solo un ser libre puede sentir el peso del deber. El arbitrio humano es, entonces, el lugar de esa dualidad originaria; ni esclavo de los impulsos, ni puro legislador divino, sino afectado por lo sensible sin estar determinado por ello. Y en esa grieta se aloja la moralidad.

Frente a las concepciones tradicionales de la naturaleza humana, en las que ésta se identificaba con una esencia estática o un telos previamente definido, Kant (2007[1790]) ensaya aquí un giro radical; la naturaleza humana no es lo contrario de la libertad, sino su condición problemática. No es un principio explicativo, sino un campo abierto, indeterminado, desde el cual puede brotar, o no, la respuesta moral. Lo humano se define, entonces, no por su sujeción a un orden dado, sino por la posibilidad de inaugurar un orden desde sí mismo.

Lo que Kant establece es una ontología alternativa del sujeto, una concepción no derivada de la tradición sustancialista ni encerrada en la metafísica de la necesidad. Se trata de un sujeto cuyo ser no es lo que es, sino aquello que puede y debe ser. Una voluntad afectada, pero libre; una razón encarnada, pero no anulada; un deseo que puede resistir al deseo mismo. Es en esta fractura donde comienza la moral, pero también la responsabilidad y la acción. El uso instrumental de la razón, denominado animalidad, lejos de ser una perversión moderna, es condición

irreductible de lo humano; no es un resto a superar ni una carencia a colmar, sino una dimensión constitutiva del ser humano, pues sin razón instrumental, sin esa capacidad de cálculo orientado a fines, no hay naturaleza humana. Toda crítica que aspire a limitar su hegemonía debe partir de este reconocimiento; la razón técnica es necesaria, pero no suficiente. Su negación no engendra emancipación, sino deshumanización.

Ahora bien, que sea necesaria no implica que sea la única. La condición humana se configura desde una tensión originaria entre tres dimensiones co-origenarias: sensibilidad, racionalidad y personalidad. Estas no se reducen unas a otras, pero tampoco se presentan de modo caótico o indiferenciado; hay entre ellas una cierta disposición, un orden que otorga a la personalidad, y con ella, a la imputabilidad, un lugar de privilegio. Que no sean dos sino tres los elementos estructurantes de la condición humana ya constituyen una ruptura frente a las antropologías dicotómicas tradicionales.

La razón, así comprendida, no puede seguir funcionando como simple diferencia específica respecto del animal. Tomada en serio, y según la definición clásica, la racionalidad no es un mero atributo, sino el modo de ser del animal humano, aquello que lo constituye como tal dentro del género viviente. Pero incluso este planteamiento resulta insuficiente. Para Kant, la humanidad no se agota en la razón instrumental ni en la facultad de juzgar, sino que halla su centro en la personalidad; el hecho, no la hipótesis, de que el ser humano es un ser razonable y capaz de imputación. Y esto remite a un tipo de responsabilidad que no puede delegarse, una responsabilidad de sí consigo mismo, en la que el ser de la persona está en juego. La esencia, si puede hablarse así, de la persona, no se define por lo que tiene, sino por lo que debe; su ser es una llamada a responder.

Así, la felicidad, la *eudaimonía*, entendida desde esta estructura de interioridad y cálculo, no es mero placer transitorio, sino administración racional de la totalidad de la existencia. Se trata de una administración que, aun desplegándose desde la sensibilidad, se orienta según una razón que sabe mirarse a sí misma, que calcula, no desde la lógica abstracta, sino desde la gravedad de una vida que se sabe finita. Pero incluso este cálculo no agota la peculiaridad del ser humano, porque en tanto que persona, el hombre está siempre más allá de sí mismo. Su ser no es nunca un dato, sino un proyecto: un estar en juego en el propio ser. Aquí empieza a dibujarse una estructura trascendente del ser-en-el-mundo.

En este marco, el sujeto de responsabilidad no puede aparecer como una función derivada de modelos técnicos de acción. No es el resultado de una programación, sino la condición misma de la imputación. Los modelos que presuponen un agente sin interioridad, sin juicio, sin escisión consigo, no pueden pensar la libertad. Es esta otra forma de comprender la libertad, no como mera ausencia de coacción, sino como poder originario de iniciar, de responder, de cargar con el propio ser, la que emerge aquí. No se trata de la libertad como problema cosmológico de la causalidad, sino como privilegio ontológico del ente que somos. Es en esta capacidad de asumir la propia existencia donde se juega, en última instancia, la diferencia irreductible del ser humano. Una libertad que, más que libertad de, es libertad para; para ser responsable, para comenzar algo nuevo, para sostener la carga de sí.

La libertad no es aquí una propiedad añadida, ni una facultad entre otras, sino el hecho originario que funda la posibilidad misma de toda determinación ontológica del ser humano. Heidegger (2013 [1931]), propone repensar radicalmente esta noción, no ya desde la tradición que la ha entendido como libertad de elección frente a alternativas dadas, sino como condición de posibilidad de la manifestación del ser.

Decir que el ser humano es responsable es afirmar que está estructuralmente expuesto a su propio ser, que su existencia no está a cargo de otro, que su vida es asunto propio, no en el sentido de una posesión, sino de una incumbencia. Esta es la libertad de la que aquí se habla; no una potencia teórica, sino un acto ontológico; no un atributo, sino el suelo mismo de la comprensión del ser. Por eso, la radicalidad de esta libertad no puede ser pensada desde una metafísica de la voluntad de poder, sino desde la fragilidad de un comienzo, desde la intempestiva aparición de un sujeto que es, de entrada, responsable de sí, antes incluso de toda elección.

La libertad no es ya solo la condición de la ley moral, sino el fundamento de toda manifestación del ser. Es en ella donde se abre el horizonte mismo del aparecer. Lo que está en juego, por tanto, no es la libertad como poder de actuar conforme a máximas, sino la libertad como la dimensión en la que el ser se deja comprender por el ente que somos nosotros. Sin ese acto originario, no hay mundo, no hay proyecto, no hay comprensión. La libertad es, así, el inicio silencioso de toda vida que se sabe propia.

La animalidad no es aquello que debe ser superado, sino lo que posibilita que seamos con otros. Es precisamente en esta dimensión, a menudo menospreciada por la tradición racionalista, donde anida el germen de la sociabilidad, el punto de partida del despliegue histórico de la civilización, de la cultura y, con ella, del reclamo de derechos políticos. Porque esta disposición no es mera inclinación natural, sino una vocación al bien que brota del amor a sí mismo en tanto que se proyecta hacia el otro, sin por ello excluir la posibilidad de un amor recíproco. No se trata aquí de una oposición entre egoísmo y moralidad, sino de una estructura originaria en la que la comparación consigo mismo a través del otro da lugar a un espacio compartido, a una humanidad que reconoce en el otro su propio límite y, por ello, su propia posibilidad.

En este marco, la razón instrumental, con frecuencia acusada de ser la raíz del mal, no aparece como causa originaria, sino como condición de posibilidad, neutral en sí misma. El mal, si se injerta en ella, no lo hace desde la razón misma, sino desde su desquiciamiento, desde el momento en que deja de estar subordinada a fines que respeten la dignidad del ser humano. Kant es claro; esta disposición a la humanidad, este uso de la razón en cuanto puesta al servicio de la vida, tiene su origen en la razón, sí, pero orientada por otros motivos. La vida, en cuanto tal, no puede ser la fuente del mal; y, sin embargo, es precisamente cuando la racionalidad queda atrapada en una lógica de conservación y dominio que puede llegar a producir la ruina más absoluta de lo humano .

Cuando Kant habla de esa razón puesta "al servicio de otros motivos", está señalando los límites de una antropología que pretenda reducir la condición humana a sus componentes naturales; animalidad y racionalidad técnica no son, ni

por separado ni en conjunto, suficientes para dar cuenta de la peculiaridad del ente que somos nosotros. Son condiciones necesarias (*conditio sine qua non*), pero no constitutivas (*conditio per quam*) de nuestra determinación ontológica. No es de ellas, en su mera disposición funcional, de donde brota la responsabilidad, ni tampoco la ley moral.

Tampoco se hallan en oposición directa con la moralidad; no son antagonistas de la ley, ni fuerzas a ser reprimidas, sino elementos que requieren ser integrados desde una instancia que las trascienda: la personalidad. Solo en este punto se vuelve posible hablar de imputación, de juicio, de libertad. De lo contrario, la técnica deviene fin en sí misma, y la humanidad se diluye en su propio instrumentalismo. Pero si se mantiene en su lugar, si sirve sin dominar, entonces animalidad y razón pueden articular una vida común donde la libertad no sea abolida, sino condición misma de su cumplimiento.

La personalidad es, en Kant, la *conditio per quam non*; la condición por la cual el ser humano es el ente que es, en lo que toca a su propio ser. No basta con ser racional; lo decisivo es ser responsable, esto es, susceptible de imputación. En esta susceptibilidad, en este poder responder por sí mismo, se juega el privilegio ontológico del sujeto humano. No se trata ya de la racionalidad como mera diferencia específica dentro del género animal, sino de la irrupción de un plano distinto, la capacidad de juicio moral, la libertad bajo la forma de una responsabilidad indelegable. Es desde aquí que puede hablarse de la libertad no como atributo entre otros, sino como el problema mismo del mundo, en su más plena radicalidad.

La personalidad, como disposición ontológica última, es aquella desde la cual cabe tanto el uso como el abuso de las otras. Solo en virtud de esta preeminencia puede haber desviación, extravío, negación del fin. Y este desvío no es efecto necesario de la finitud, sino acto libre. El mal no es carencia, sino decisión; no es efecto de la animalidad, sino perversión de la voluntad. Es la libertad la que permite desviarse, y por tanto es solo desde la libertad que puede comprenderse el mal como escándalo.

La no-voluntad es imputable. El no querer, no ya el no poder; constituye un acto que recae sobre el sujeto y lo define. Si solo existiera la animalidad, aun sofisticada por la técnica, la barbarie moderna no sería posible. Pero lo es, precisamente porque la voluntad puede abdicar de su responsabilidad, porque el sujeto puede renunciar, voluntariamente, a sí mismo, entregarse sin reservas a lo dado, clausurando así toda posibilidad de juicio. He aquí el núcleo de esta negatividad; no como límite ontológico o como efecto de la finitud, sino como ejercicio libre de un poder que, pudiendo orientar, decide extraviarse. La voluntad no es sólo fuente de sentido, sino también de su negación. En esto radica su dignidad, pero también su abismo. Y es solo desde esta tercera disposición, la que no puede ser explicada, ni reducida, ni sustituida, que puede sostenerse la idea misma de responsabilidad moral. Sin ella, no habría ni humanidad, ni culpa, ni posibilidad de redención.

El *factum* de la ley moral no comparece como objeto de conocimiento, sino como una experiencia radical que tiene lugar en la conciencia de la ley, bajo la forma de un sentimiento peculiar: el respeto. No se trata de una deducción ni de una

intuición intelectual, sino de una afección irreductible, que manifiesta en su irrupción el carácter incondicionado de lo que se impone. En ese afecto, que no se confunde con inclinación ni con interés, comienza a perfilarse lo que Kant llama la experiencia de la libertad. Pero una libertad que no puede ser pensada ni predicada como una propiedad de la esencia humana, porque precisamente el gesto de esencializarla la anula (Callejo, 1998).

Así, se comienza a entrever que aquello que llamamos naturaleza humana no puede tener el estatuto de una naturaleza en sentido tradicional, como esencia, como estructura estable del ser, porque ello supondría abolir la libertad como *factum*, como irrupción que no se deduce ni se predice, sino que simplemente acontece. La praxis no puede derivarse de una sustancia. La libertad, si es lo que pretende ser, no puede ser tributaria de una esencia previa. Uno de los rasgos más extraños, y quizás más definitorios, del ente que somos es, en este sentido, su radical indeterminación ontológica: no tiene un *modo de ser* asignable dentro del repertorio categorial de la metafísica tradicional. No hay una diferencia específica, como la razón, que pueda clausurar la pregunta por su ser.

Por eso, en el llamado “segundo camino” de Kant, Heidegger (2013 [1931]) reconoce un desplazamiento fundamental; la libertad ya no se presenta como problema cosmológico, como cuestión de la causalidad entre naturalezas, sino como principio constitutivo del ente humano en tanto que praxis. La libertad no es aquí un dato entre otros, ni una propiedad más, sino aquello que constituye el modo mismo de aparecer del ser humano. Kant, en el prólogo a la *Crítica del Juicio*, lo formula con claridad; la libertad es un principio constitutivo, sí, pero únicamente en sentido práctico. Pretender que lo sea en sentido teórico sería reintroducir la necesidad bajo la figura de un orden divino; haría de la naturaleza una manifestación del cálculo supremo, del plan de Dios, aboliría la finitud como escenario del riesgo y del juicio.

A la luz de la *Crítica de la razón pura*, esa libertad no puede constituirse como objeto de conocimiento: no puede haber una intuición sensible o intelectual de la libertad. Su modo de comparecencia es otro, y tiene el carácter del respeto. Es en ese sentimiento, que no es empírico ni meramente afectivo, donde el sujeto finito accede a la conciencia de sí como sujeto moral. De ahí que la experiencia de la libertad no se dé sino en el acto mismo, en la decisión, en el quiebre de la naturalidad. No hay otra realidad objetiva de la libertad que no sea esta: la que se experimenta, no se observa, en el ámbito del obrar. La libertad, entonces, no se constata, se ejerce. Y su evidencia, paradójicamente, no es teórica sino práctica, no es visual sino ética. Se impone, no se deduce. Es *factum* y no *ratio*. Y por ello mismo, es también el fundamento de toda responsabilidad.

La validez de la razón pura no se juega en un plano abstracto o meramente especulativo, sino que se concreta en la facticidad de la libertad, y esta facticidad no es otra cosa que su manifestación efectiva en el actuar. La libertad, si es algo, no lo es fuera del mundo, sino en él; no lo es al margen del obrar, sino en el acto mismo de asumir la propia causalidad. Por eso, el llamado “hecho” de la libertad no puede ser verificado ni postulado por ninguna jurisdicción teórica, sino únicamente comprendido desde su comparecencia en la praxis.

### **3. Imperativo categórico y conciencia moral como autoafcción trascendental.**

La libertad, en su radicalidad, sólo se deja pensar, y experimentar, como el poder de comenzar, de iniciar, de romper el encadenamiento mecánico de los efectos mediante un acto que no se deriva de lo dado. Y ese poder no es una propiedad más del sujeto, sino el nombre de su modo de ser; la libertad comparece como voluntad, y la voluntad, lejos de ser una mera afcción psicológica, es aquí la forma de una causalidad no natural, sino racional. Esto es, una causalidad que no responde a lo que hay, sino que se instituye como principio desde lo que debe ser. Un obrar no determinado por lo dado, sino, posibilitado por la capacidad de actuar conforme a conceptos.

Por ello, la esencia de la personalidad no reside en la razón entendida como facultad de conocimiento, sino en la autorresponsabilidad; en la capacidad de imputación que implica que el sujeto está a cargo de sí. Es ahí donde se juega la diferencia decisiva entre naturaleza y libertad; en el hecho de que la causalidad en cuestión no proviene de una cadena de causas exteriores, sino de una decisión que remite a un sujeto que actúa conforme a leyes que él mismo se da. Es en este punto se revela la verdadera esencia de la razón pura, en tanto que práctica; no como mera facultad formal, sino como la fuente desde la cual el sujeto instituye su obrar desde dentro, sin que lo dado determine su curso.

La praxis, por tanto, es un modo originario de revelación de la libertad: en ella, el sujeto comparece como *causa sui*, como principio de un efecto no deducible de condiciones previas. Y eso solo es posible porque la voluntad, como forma de causalidad racional, introduce una ruptura en el orden de la necesidad, instaurando un orden distinto: el orden del deber, el orden de lo que puede ser porque alguien decide que sea. Así, la libertad, que no puede ser observada, se deja evidenciar solo en la ley moral; en esa estructura incondicionada que el sujeto no inventa, pero que sólo puede acoger desde sí. Y es en esa acogida donde se prueba, cada vez, su realidad.

La razón pura posee su jurisdicción propia; no en el terreno especulativo, sino en el práctico. Su validez no se establece en el vacío de lo abstracto, sino en la facticidad misma de la libertad, entendida esta no como dato, sino como acontecimiento. La libertad, si ha de decirse algo de ella, no comparece fuera del mundo, ni al margen de la experiencia; comparece en el acto, en la decisión, en la asunción de una causalidad que no se deriva de lo dado, sino que brota de un sujeto que actúa desde sí. De ahí que el llamado "hecho" de la libertad no pueda postularse teóricamente sin caer en contradicción: sólo se da, y se da siempre en la praxis.

En su radicalidad, la libertad no se deja pensar sino como el poder de interrumpir; interrumpir la cadena de efectos que se derivan de una causalidad natural. Es un poder de iniciar, de comenzar sin que ese comienzo pueda reconducirse a una causa previa. Y ese poder, que no es propiedad sino estructura del sujeto, se nombra voluntad. Voluntad no como impulso, sino como forma específica de causalidad racional. Aquí no hay mera respuesta a lo que es, sino instauración de lo que debe ser; obrar conforme a conceptos, sin determinación por lo dado. El sujeto no reacciona, decide.

Por eso, el ser de la personalidad no se deja capturar por la razón entendida como mera facultad de conocimiento; la razón, en tanto que práctica, revela la esencia de la personalidad como autorresponsabilidad. Solo allí donde el sujeto comparece como imputable, como causa de sus actos, puede hablarse con propiedad de libertad. No hay aquí cadena causal externa, sino que hay sujeto que se da a sí la ley. Y es en ese darse la ley donde se desmarca decisivamente la libertad de toda heteronomía natural; es una causalidad *sui generis*, cuyo principio no está fuera, sino en la razón misma.

La praxis, entonces, no es una simple exteriorización del pensamiento, sino el lugar originario donde se hace visible, aunque nunca observable, la libertad. En la acción, el sujeto comparece como *causa sui*, como principio de un efecto que no puede deducirse de ninguna condición precedente. Porque en ella no se reproduce lo que hay, sino que se abre la posibilidad de lo que no es aún. Y eso sólo es posible porque la voluntad, como causalidad racional, introduce una fisura en el orden de la necesidad, y con ello, instauro el ámbito del deber, del poder-ser, del sentido. La libertad, en tanto que no puede objetivarse ni intuirse, se deja experimentar únicamente como conciencia práctica; en la forma del respeto, que no es emoción ni juicio, sino la señal afectiva de un sujeto que se sabe obligado por una ley que no le es ajena, pero que tampoco le es impuesta desde fuera. La ley moral no es una norma externa, sino la prueba interna de que el sujeto, al actuar, no obedece a lo dado, sino a sí mismo. Y como indica Arendt (2002 [1975]) es en esa obediencia sin coacción donde la libertad revela su realidad; no como cosa, sino como sentido.

En el curso de Heidegger (2013 [1931]) sobre Kant, se esboza lo que él mismo denomina el “segundo camino” de la libertad; no el cosmológico, no el teórico, sino aquel que arranca del privilegio específico del ente que somos nosotros. Es el camino de la libertad *práctica*, y por tanto no parte de la causalidad natural ni del problema de la totalidad del mundo, sino de la distinción ontológica del ser humano como ser racional. Kant, en este marco, designa tal distinción con el término *personalidad*. Ahora bien, esta no debe ser entendida como una propiedad psicológica ni como un atributo empírico, sino como la disposición conforme al fin del ente racional en tanto susceptible de imputación. A través de una relectura de Arendt (2002[1975]) podríamos entender entonces la personalidad como el conjunto de memorias de los proyectos de la voluntad.

Así pues, deducimos que solo puede ser imputable aquel que está en condiciones de ser responsable de sí, no por delegación ni por coacción externa, sino por la estructura misma de su ser. En este sentido, pensar al ser humano como ser racional equivale a pensarlo como sujeto de autorresponsabilidad, es decir, como aquel que comparece ante sí como fuente de sus actos. La personalidad, en tanto disposición ontológica, funda así la condición de posibilidad de la praxis ética; no como conjunto de normas, sino como el modo de ser de un ser responsable (Heidegger, 2013 [1931]).

La libertad, en este segundo camino, no se plantea como problema, como hipótesis que deba ser salvada frente a la necesidad, sino que se revela como *hecho*. No es una idea que deba ser demostrada, sino una experiencia que se impone. Pero se impone no por evidencia sensible, sino por su comparecencia en el obrar. La libertad, como *factum*, comparece únicamente allí donde hay acción imputable, allí

donde alguien se sabe causa de lo que hace. Su estatuto no es el de la cosa observable, sino el del fenómeno que se expone en y por la praxis (Heidegger, 2013 [1931]).

Por eso, si la libertad es algo, lo es como *facticidad*; no como dato sino como acontecimiento. Una *facticidad que es experiencia*, pero no del orden de la intuición, sino del orden de la decisión. La experiencia de la libertad, para Heidegger (2013 [1931]) no es otra que la praxis moral, entendida como actuación conforme a leyes prácticas, no dadas desde fuera, sino acogidas desde el interior de la razón. La libertad, así, se instituye como una forma de causalidad irreductible a la necesidad; una causalidad que no responde a lo que es, sino que funda lo que debe ser. De ahí que toda praxis ética sea, en su núcleo, expresión de la libertad en cuanto hecho. La libertad, no como posibilidad abstracta, sino como realidad práctica, es aquello que se deja experimentar en el acto mismo de asumir la responsabilidad de actuar.

La facticidad de una voluntad pura, finita, no remite simplemente a un atributo psicológico del sujeto, sino que marca una ruptura ontológica con el simple “estar-ahí” de la cosa entre cosas. La existencia, cuando se define como puro querer, deja de estar arrojada entre los entes y se eleva al rango de una forma de ser irreductible a lo dado. En este sentido, hablar de una voluntad pura finita no es simplemente introducir un matiz moral en la antropología, sino reconocer que el modo de ser del ser humano es el de aquel que existe *como* querer. Y en tanto querer, está ya comprometido en una estructura de exigencia, en una dirección, en una apertura más allá de lo dado.

De ahí que la facticidad del imperativo categórico plantee una dificultad profundamente específica; no se trata de un hecho empírico más, sino de la experiencia misma de que *debemos querer verdaderamente*. El hombre no sólo tiene voluntad, sino que está estructuralmente convocado por ella. No puede *no querer*, y precisamente por eso no puede eximirse de la responsabilidad de su querer. En él comparece un querer que no nace del impulso sensible ni de la inclinación, sino de la representación de una voluntad pura, esto es, de una voluntad que actúa a partir de sí misma, en tanto que legisladora.

La razón, en este marco, no comparece para Heidegger (2013 [1931]) como facultad especulativa sino como principio de determinación de la acción. Es práctica en el sentido radical de que su ejercicio consiste en legislar desde sí misma, sin referirse a otra cosa que al principio del deber. Y esta capacidad no se impone desde fuera, sino que se revela como un *hecho a priori* en la conciencia misma del sujeto. No hay aquí deducción ni derivación, sino experiencia, pues el sujeto se sabe libre no por observarlo, sino por experimentarlo en el mandato incondicionado que le dirige su propia razón

De esta manera, la pureza del querer no remite a una forma ideal de moralidad, sino a la posibilidad misma de que el hombre se trascienda a sí, que se eleve por encima de sus determinaciones empíricas, sus deseos, sus circunstancias, su animalidad, y asuma su ser como responsabilidad. El querer verdaderamente no es una opción, sino una exigencia que brota del hecho mismo de que *somos* ese tipo de ente que puede ser llamado al querer.

Así entendida, la entrada en el puro querer no es una ascensión idealista, sino el ingreso en la propia esencia, una esencialidad que se manifiesta no como sustancia, sino como llamado. La libertad aparece aquí como responsabilidad, y el

ente que somos nosotros, como lugar en el que se juega la posibilidad de asumir o rehusar ese llamado. Por ello, la razón pura práctica no se deduce, sino que se demuestra en nosotros como *hecho*; el imperativo categórico no se construye, se escucha. La conciencia moral es entonces el saber de sí mismo que se da en la forma del mandato: un saber que, por serlo, es ya respuesta y apertura. La experiencia del imperativo categórico es el lugar donde el sujeto se revela como causa de sí, no en el plano teórico, sino en el drama concreto del obrar.

#### 4. El consentimiento al mal. Obediencia, juicio y pérdida de sí

El modo en que Kant (2007[1790]) sitúa la conciencia de la ley moral no remite a una inferencia teórica ni a una deducción racional, sino a una experiencia inmediata que tiene lugar en el obrar mismo. No hay mediación ni necesidad de saber previo; tan pronto como proyectamos máximas de la voluntad, esto es, tan pronto como nos encontramos actuando, comparece en nosotros el imperativo categórico, imponiéndose no como contenido, sino como forma; como exigencia que no puede ser ignorada sin, al mismo tiempo, desmentirnos a nosotros mismos.

La ley moral se experimenta. Y se experimenta ahí donde hay decisión, donde hay un querer que no puede ya refugiarse en el mundo, sino que se ve interpelado desde sí. En este sentido, el imperativo categórico kantiano no es una proposición abstracta, sino una experiencia mundana, radicalmente práctica; comparece en el aquí y ahora de cada acto en que el sujeto se ve obligado a elegir desde su propia condición de ser responsable. No es algo que se le añade a la acción desde fuera, sino que brota de la estructura misma del querer cuando este se quiere verdaderamente.

Ahora bien, ¿querer qué? La pregunta, en su formulación, resulta tramposa; da por supuesto que hay un objeto dado del querer, un fin al que el sujeto se dirige como hacia algo exterior. Pero la estructura del querer del que aquí se trata no es teleológica en sentido clásico, sino existencial; el que quiere de verdad no quiere otra cosa que el deber que se corresponde con su propio modo de ser. Querer es aquí, antes que nada, una exigencia de coherencia con la propia condición de ser imputable. Y esa exigencia no remite a un objeto externo, sino a una posibilidad ontológica; la posibilidad de asumir o no el ser que somos. La efectividad del querer, por tanto, no se garantiza desde fuera. No es una función automática de la razón, ni una inclinación natural. Depende totalmente del sujeto, de la asunción de su propia posibilidad. Es en esta medida que el querer comparece como posibilidad radical, como estructura ontológica del ser humano; no querer algo, sino querer querer. Y en ese doblez reflexivo se juega la libertad como lo que en nosotros no puede ser delegado ni sustituido. La libertad no es una propiedad entre otras, sino el nombre de aquello cuya asunción o abandono constituye nuestra verdad (Díaz Marsá, 2018).

Retomando la obra de Hannah Arendt (2002[1975]) a la luz de esta comprensión del sujeto como ente que no solo actúa, sino que comparece en su actuar como voluntad; no simplemente *quiere*, sino que *quiere querer* aquello que corresponde con su ser; es aquí donde se revela el fenómeno de la dominación no como una mera imposición externa, sino como una estructura que requiere, incluso en sus formas más autoritarias, un consentimiento previo, aunque tácito, por parte

del que obedece. No hay obediencia sin autonegación ni dominación sin complicidad.

La obediencia, incluso cuando se presenta como ciega, presupone una relación de sí consigo. Una suspensión del juicio que, sin embargo, no es simple ausencia de reflexión, sino su traición. Porque quien obedece no se limita a ejecutar órdenes; consiente, y con ese consentimiento reconfigura su vínculo consigo mismo. Ahí donde debería comparecer un sujeto imputable, comparece una renuncia a sí. Es en esta rendición donde Arendt (2002[1975]) encuentra el verdadero núcleo del problema político y moral; no tanto en el acto de obedecer como en el consentimiento silencioso que lo posibilita.

La justificación ofrecida por muchos de los partícipes del horror que actuaban por deber, en cumplimiento del orden legal y estatal, como engranajes de un sistema que exige obediencia, descansa en una falacia profunda. En realidad, la apelación al deber no exonera, sino que delata. Porque todo orden, incluso el más despótico, sólo se sostiene mientras los individuos *deciden* no ejercer su juicio. La obediencia no es un automatismo, es una decisión disfrazada. Y ese disfraz no es inocente.

En esta línea, Heidegger (1987[1929]) hablará de la impropiedad como esa forma habitual de efectividad del querer en la que el sujeto se complace en la comodidad de dejar de ser. Esa complacencia, ese abandono del sí-mismo, constituye la condición de posibilidad de las peores formas de violencia estructural. El sujeto que consiente su impropiedad ya no necesita coacción externa; ha dimitido de su libertad.

Por tanto, no se trata solo de señalar la falacia del argumento de quienes se amparan en la obediencia. Se trata de desvelar el núcleo ontológico de esa obediencia como una forma de consentimiento que opera por renuncia, por desposesión deliberada del juicio. La libertad de conciencia, si ha de tener algún sentido, exige esa relación de sí consigo que no pueda ser delegada. Pues donde esta se abandona, lo que se pierde no es solo la libertad, sino el propio ser responsable.

## **5. La doble dimensión de la libertad**

La renuncia al juicio, como vimos, no es un accidente de la obediencia, sino su presupuesto silencioso. Es por ello por lo que el problema de la libertad no puede pensarse solamente como un conflicto entre el individuo y el poder externo, sino como la posibilidad misma de que haya sujeto; esto es, de que haya alguien que pueda responder de sí, ante sí. En esta clave, la libertad deja de ser una categoría jurídica o política para devenir la condición ontológica de toda acción imputable.

Por ello, tras haber analizado la estructura interna de la acción y el juicio, resulta necesario considerar el modo en que el orden normativo exterior puede contribuir a preservar, o a sofocar, esa libertad constitutiva del sujeto.

Desde una tradición distinta, pero no por ello menos comprometida con la radicalidad de esta pregunta, Friedrich A. Hayek (2024[1960]) emprende una defensa de la libertad que, lejos de reducirse a un marco institucional, se proyecta como presupuesto necesario para la emergencia de lo humano. Su punto de partida no es el ideal ilustrado de la emancipación, ni tampoco la esperanza en la razón como

ordenadora del mundo, sino la conciencia de un límite; no podemos saberlo todo. Y en ese no saber se abre la necesidad de la libertad. No porque esta garantice un resultado óptimo, sino porque es la única condición bajo la cual puede surgir algo nuevo, imprevisible, no planificado.

Para Hayek (2024[1960]), la libertad no es un medio para alcanzar fines conocidos, sino la condición que permite que los fines mismos puedan ser descubiertos. Esta inversión es decisiva; no se trata de otorgar libertad porque sepamos qué hacer con ella, sino porque no lo sabemos. La defensa de la libertad se ancla así en una humildad epistemológica que encuentra su expresión política en la renuncia a dirigir desde arriba lo que solo puede emerger desde abajo.

Lo que está en juego, entonces, no es tanto la eficacia de un orden liberal frente a otros sistemas de organización, sino el reconocimiento de que todo orden verdaderamente humano debe dar cabida a la incertidumbre, al error, al aprendizaje, al juicio. Allí donde se intenta suprimir esta apertura, ya sea por medio de la planificación central o de una racionalidad instrumental llevada al extremo, no solo se pierde eficiencia: se pierde humanidad. Porque sin libertad no hay agente, y sin agente no hay historia, solo procedimiento (Hayek, 2023[1941]).

Esta concepción atravesada por una intuición radical sobre la finitud del conocimiento y la contingencia del mundo puede y debe ser leída como una ontología práctica de la libertad. No hay aquí un canto ingenuo a la espontaneidad, sino un reconocimiento lúcido de que solo el respeto a la autonomía de lo particular puede preservar la riqueza de lo común. La libertad, como insistirá Hayek (2024[1960]) una y otra vez, no se justifica por sus frutos, sino por su necesidad ya que, sin ella, lo que hay no es ya un mundo compartido, sino una maquinaria muda, ajena al juicio y cerrada a la experiencia.

La libertad, en su sentido más preciso, no es una cuestión de capacidad, de poder hacer lo que se desea, ni de acceso garantizado a determinadas oportunidades. Antes bien, es una forma de no estar sometido. No se trata de una potencia, sino de una protección. Para Hayek (2024[1960]), ser libre significa, de manera estricta, no estar bajo la voluntad arbitraria de otro, no tener que obedecer órdenes que no se fundan en una norma común, impersonal y conocida. La coacción, lo contrario de la libertad, no reside en el hecho de que nuestras acciones tengan límites, sino en que esos límites estén impuestos por otro ser humano, que puede usarnos como medio para fines que no compartimos.

Esta concepción negativa de la libertad, heredera del liberalismo clásico, se despliega aquí no como una abstracción jurídica, sino como una delimitación práctica del espacio en el que es posible la acción responsable. Donde hay coacción, el sujeto no actúa, sino que reacciona; no hay ahí imputabilidad, sino obediencia. En este sentido, la libertad no es un lujo del individuo moderno, sino la condición necesaria para que haya alguien que pueda responder de su actuar. Hayek (2024[1960]) no piensa al hombre como sustancia libre, sino como ente que solo puede comparecer como tal allí donde no está instrumentalizado. Lo decisivo, por tanto, no es la ausencia de obstáculos físicos ni la garantía de resultados, sino la inexistencia de una voluntad ajena que interfiera de manera arbitraria en la dirección de nuestros fines. La coacción es esa forma silenciosa de expropiación de

la voluntad por la cual dejamos de ser agentes. Su rasgo más perverso no es el castigo, sino la sustitución; donde otro decide por mí, yo dejo de estar.

En coherencia con este marco, Hayek (2024[1960]) insiste en distinguir entre la necesidad impuesta por las circunstancias y la coerción ejercida por otros hombres. El hambre, el frío o la enfermedad no nos hacen menos libres, si no son el resultado de una imposición humana. Lo que niega la libertad no es la adversidad, sino el dominio. Esta distinción, a menudo malinterpretada, permite salvaguardar el corazón del concepto; la libertad no se mide por el contenido de las opciones, sino por el origen de sus límites. Solo si esos límites son producto de una norma abstracta, aplicable a todos por igual, cabe hablar de libertad en sentido riguroso.

La definición hayekiana de libertad como ausencia de coacción no debe ser confundida con una defensa de la indiferencia social o la pasividad moral. Por el contrario, su radicalidad está en que impide justificar cualquier interferencia en nombre del bien ajeno. Allí donde se legisla desde el supuesto saber sobre lo que conviene a otros se disuelve la responsabilidad individual en una voluntad colectiva que nadie puede asumir del todo, reemplazándose el sujeto por la función, la decisión por la obediencia y el juicio por el procedimiento.

Por eso, lo que Hayek (2024[1960]) llama libertad no puede garantizarse mediante la concesión de derechos positivos, sino únicamente mediante la limitación del poder. No es un don del Estado, sino una barrera frente a él. Su sentido es negativo porque su función es evitar el sometimiento, no producir bienestar. Y en esto radica su dignidad; no responde a fines externos, sino que permite que cada uno actúe según los propios, sin tener que pedir permiso ni justificar su camino ante ninguna autoridad moral o política.

Así entendida, la libertad como ausencia de coacción constituye no solo un principio político, sino un presupuesto ontológico de la acción ética. Allí donde no hay coacción, no hay excusa. El sujeto comparece como agente, y con él, la posibilidad del juicio, del error, del mérito o de la culpa. Esta libertad, que no promete éxito ni consuelo, es la condición dura pero imprescindible de toda vida verdaderamente humana.

Hayek (2024[1960]) advierte contra una confusión recurrente entre dos formas de libertad que, aunque lingüísticamente próximas, operan en planos radicalmente distintos; la libertad como ausencia de coacción, condición externa del actuar, y la libertad interior, como disposición subjetiva, sentimiento o experiencia psicológica. La tradición en la que Hayek se inscribe centra su preocupación en la primera, aquella libertad que garantiza que nadie interfiera arbitrariamente en las decisiones del individuo. Sin embargo, en el uso común, y con mayor frecuencia desde las tradiciones filosóficas continentales, como se ha expuesto previamente, ha tendido a considerarse también como “libre” a aquel que, aunque sometido a fuerzas externas, mantiene una cierta serenidad interior, una aceptación del deber, o incluso un dominio sobre sus pasiones. Esta concepción subjetiva, a juicio de Hayek, oculta el núcleo político del problema y desplaza la atención hacia lo psicológico o lo moral en un sentido privado.

Ahora bien, desde la perspectiva desarrollada en este trabajo esta distinción no puede abordarse sin matices. Porque la libertad no se deja reducir a una condición negativa externa ni tampoco puede disolverse en un mero estado de

ánimo. En Kant, la voluntad libre no se define por su autodomínio emocional, sino por su capacidad de legislarse a sí misma conforme a principios prácticos. La libertad interior kantiana no es pasiva ni terapéutica, sino que es el poder de decir “no” al mundo cuando este contradice el deber. Del mismo modo, Arendt recuerda que el juicio, como forma política de la libertad, nace de la relación de uno consigo mismo, y que donde esa relación se interrumpe, allí comienza la obediencia, y con ella, la injusticia. Heidegger, por su parte, al tematizar la impropiedad, expone que el abandono de sí, ese dejarse llevar por lo que se espera de uno, constituye una forma sutil de pérdida de libertad. No se trata simplemente de estar o no coaccionado desde fuera, sino de si el sujeto comparece en su querer como sujeto propio.

En este punto, la crítica de Hayek (2024[1960]) a la noción de libertad interior como ideal político puede mantenerse sin entrar en conflicto con esta tradición filosófica. Porque lo que Hayek impugna no es la profundidad de la experiencia moral, sino su elevación a criterio de organización social. Su advertencia apunta al riesgo de que se legitimen sistemas opresivos bajo la apariencia de una supuesta “libertad interior” del súbdito obediente. Tal como recordaba Arendt (2007), el mayor peligro político reside en quienes, habiendo abdicado de su juicio, se sienten libres porque “cumplen con su deber”. La libertad que interesa proteger, para Hayek como para Kant, no es la de estar en paz con uno mismo, sino la de no depender del arbitrio de otro.

Así, lo que Hayek (2024[1960]) llama “libertad interior” se nos revela no como una forma espuria de libertad, sino como un fenómeno que, sin ser político en sentido estricto, guarda una relación decisiva con la praxis ética. Porque si bien el respeto al individuo exige limitar toda coacción externa, ese límite no se sostiene sin individuos capaces de sostener una relación de sí consigo. La libertad que Hayek defiende no puede existir sin sujetos que, al modo kantiano, se sepan responsables de su querer. Por eso, la ausencia de coacción solo deviene plena en el encuentro con la ley moral. No basta con no ser impedido desde fuera; hay que ser también causa desde dentro. Y esta causalidad no es espontaneidad psicológica, sino capacidad de juicio: lo que Arendt (2002[1975]) llamó la voz silenciosa del pensar, y Heidegger (1987[1929]), el llamado del ser.

Es entonces donde desde esta convergencia se comprende que la libertad, para que sea algo más que una consigna liberal, debe alojar en su núcleo esta doble dimensión: negativa y afirmativa; externa e interna; jurídica y ontológica. Solo entonces puede hablarse verdaderamente de responsabilidad, de imputación y de humanidad. Se debe reflexionar para que nuestra libertad se manifieste, pero por ser la libertad manifestada en los fenómenos se puede confundir su forma como forma definitoria de dicha característica del ser. Es por ello por lo que sólo uno mismo sabe si es o no es libre cuando se haya en ausencia de coacción. Porque si bien la ausencia de coacción es necesaria para el ejercicio de la libertad, ello no nos asegura que todos los actos que se den en ausencia de coacción sean actos libres, actos donde se manifieste la libertad. Cuando la persona actúa manifestando libertad ha sido necesaria una reflexión previa, dicha reflexión, llevada a cabo de manera individual a través de infinidad de pensamientos y percepciones, hacen de la libertad algo incierto, mas no por ello menos verdadero.

La confusión entre la libertad como ausencia de coacción y la llamada “libertad de poder” no es un mero equívoco semántico, sino el indicio de una deriva más profunda, aquella que sustituye el ser libre por el ser capaz. En este desplazamiento, la libertad deja de entenderse como el espacio ontológico desde el cual el sujeto se constituye como responsable, es decir, capaz de responder de sí mismo ante sí mismo, para pasar a medirse por la amplitud de los fines realizables o por el alcance de los medios disponibles. Como advierte Hayek (2024[1960]), esta identificación entre libertad y poder, común en buena parte de la tradición moderna, borra de un plumazo la diferencia entre no estar impedido y ser asistido y, por ende, entre no ser coaccionado y ser provisto.

Esta concepción de la libertad consideraría entonces más libre al que más puede, al que dispone de más recursos, de más oportunidades y/o de más facilidades. Pero una libertad así entendida no solo es insostenible conceptualmente, sino que socava la base misma de la imputabilidad; si ser libre significa tener poder, entonces el que no lo tiene no sería responsable de lo que hace, ni podría exigírsele nada. El sujeto dejaría de ser agente para devenir paciente, pura resultante de condiciones externas.

Heidegger (1987[1929]) había ya desvelado el peligro de esta concepción en su crítica a la “impropiedad”; allí donde el sujeto se entrega a lo dado, sea por obediencia, sea por complacencia, abdica de su ser como libertad. En esta misma línea, Arendt (1995) mostró que el espacio político no es el lugar donde se ejerce un poder adquirido, sino donde el sujeto irrumpe como inicio, como natalidad, como acto no derivado. Y Kant (2007[1790]), por su parte, asentó que la libertad no puede confundirse con la capacidad empírica de obrar, sino que es la condición trascendental de la ley moral. No se es libre por poder hacer, sino por poder querer conforme al deber.

La “libertad de poder”, en cambio, se pliega a la lógica de la necesidad; mide la acción por su eficacia y la libertad por su productividad. Pero como señala Hayek (2024[1960]), esta idea convierte a la libertad en un concepto expansivo, indefinido, que puede ser reclamado para justificar cualquier intervención, siempre en nombre de ampliar posibilidades. Así, se acaba considerando coacción cualquier obstáculo, y se exige al Estado que provea condiciones “libres” allí donde lo que se demanda, en realidad, es asistencia. La trampa es clara ya que, cuanto más se persigue la libertad como poder, más se reclama un poder que garantice esa libertad. Y en ese bucle, se desvanece la distinción entre coacción y protección, entre gobierno limitado y administración total.

Lo que está en juego aquí no es una preferencia metodológica, sino una concepción radicalmente distinta del sujeto. La concepción de la libertad en el contexto de ausencia de coacción nos remite a un sujeto que puede errar, que puede fallar, que puede querer mal. Pero en ese margen reside también su dignidad. El que no es libre de elegir el mal tampoco puede ser responsable del bien. La libertad no es, entonces, un medio para otros fines, sino el único fin desde el cual todo fin puede ser asumido como propio. Por eso Hayek (2024[1960]) afirma que el valor de la libertad no reside en sus resultados, sino en su función de salvaguarda de la diversidad, de lo imprevisto, de la diferencia. Porque solo donde no todo está dado, puede aún haber comienzo.

Esta libertad, al modo kantiano, no garantiza nada salvo la posibilidad de la moral; al modo arendtiano, no asegura nada salvo la posibilidad de un mundo común; al modo heideggeriano, no protege nada salvo el espacio en que el ser humano puede aún comparecer como el que está en juego. No es, pues, una libertad de hacer, sino una libertad de ser. Y eso implica, como Hayek (2024[1960]) recuerda, preservar el ámbito donde cada cual puede actuar sin estar sujeto al diseño ajeno, aunque ello implique el riesgo de equivocarse. La libertad no es cómoda, pero es el único suelo desde el cual puede emerger una vida verdaderamente humana.

En la lógica de los sistemas cerrados, todo lo que escapa a la medición queda descartado como irrelevante. La modernidad, en su afán de orden, ha pretendido hacer de la libertad un dato cuantificable, susceptible de comparación, de planificación, incluso de redistribución. Pero, como advierte Hayek (2023[1941]), esa tentativa no solo es epistemológicamente inviable, sino que, más profundamente, traiciona la naturaleza misma de la libertad. Porque si la libertad es, como aquí se ha sostenido, el acto por el cual el sujeto se afirma como causa de sí, no puede ser tratada como un objeto más entre objetos. La libertad, igual que el juicio moral en Kant (2007[1790]), no se deduce; se ejerce. Y en ese ejercicio se manifiesta como lo inconmensurable por excelencia.

En *Los fundamentos de la libertad*, Hayek (2024[1960]) denuncia la pretensión de ciertos discursos políticos de tratar la libertad como una magnitud mensurable, intercambiable o acumulable. Pero ¿cómo podría medirse la diferencia entre decidir y obedecer, entre actuar conforme al propio juicio o plegarse al dictado ajeno? ¿Qué unidad de medida podría captar la ruptura que acontece cuando alguien decide no consentir lo dado? La libertad, en su acepción más honda, no admite grados sin que al mismo tiempo se diluya su contenido. Es una experiencia del todo o nada; o hay sujeto, o hay sistema.

Hayek (2024[1960]) al igual que Heidegger (1987[1929]) señalan que la libertad no puede pensarse como propiedad del ente, sino como el modo en que el ser se deja comprender por aquel que se sabe responsable de sí. Del mismo modo, Arendt (2002[1975]) subraya que toda acción verdaderamente política, es decir, toda irrupción del sujeto en el espacio común acontece fuera del cálculo, sin garantías ni previsión. Si algo define la libertad, es precisamente esa imprevisibilidad radical que hace del sujeto una fuente de comienzo, no de continuidad. Por eso Hayek (2024[1960]) insiste en que lo decisivo de la libertad no está en sus resultados, sino en el hecho mismo de que habilita lo no previsto, lo que no puede ser deducido de un plan ni encerrado en un algoritmo.

Pero más allá de esta coincidencia formal, lo que se juega en este punto es una cuestión ontológica de fondo: ¿puede haber justicia si todo ha sido anticipado? ¿Puede haber sujeto si toda decisión ha sido ya calculada?

Hablar de libertad es hablar de lo que no puede medirse sin aniquilarse. Todo intento de convertirla en cuantía, de someterla al lenguaje de lo conocido y medible, es un paso hacia su neutralización. Y con ella, hacia la desaparición del sujeto como fuente de sentido. Lo inconmensurable no es, entonces, una carencia epistemológica, sino el nombre mismo de la dignidad del agente moral.

## 6. Lo inconmensurable y el problema de la libertad

Uno de los gestos más persistentes del pensamiento moderno se constituye por el intento de capturar la acción bajo categorías cuantificables. La racionalidad técnica, atraída por la promesa del cálculo, ha aspirado una y otra vez a someter la acción humana a métricas que garanticen orden, previsión y control. No obstante, en esa misma aspiración se delata el equívoco; que la acción pueda reducirse a una función, que el juicio moral se preste a ser modelado y que el actuar humano sea susceptible de codificarse sin residuo (Menger, 2006[1883]).

El sujeto libre, como ha sido mostrado en este trabajo, no es tanto aquel que elige entre opciones dadas, sino aquel que interrumpe el orden de lo dado, que comparece ante sí mismo como fuente de ley y, por ello mismo, como ser expuesto al riesgo de errar, de fallarse, de traicionarse. Este carácter radical de la libertad se vincula no en una resistencia compartida a la pretensión de que la acción humana pueda traducirse sin pérdida a un lenguaje de magnitudes (Hayek, 2023[1941]). La inconmensurabilidad no es aquí una limitación técnica, sino un principio epistemológico y moral (Mises, 2021). Lo que no puede medirse no es por ello menos real; al contrario, es lo más propiamente humano lo que se resiste a toda métrica.

En este sentido, el concepto de lo inconmensurable comparece como el reverso necesario de la libertad, pues allí donde la acción se deja subsumir bajo una escala, donde el juicio se automatiza o delega, la libertad ha sido evacuada. El peligro de la matematización del mundo social que conlleva a la reducción del juicio a algoritmo y de la ley a procedimiento no es simplemente un desajuste teórico; es una amenaza ontológica. Pues cuando el mundo humano se rehace bajo criterios de eficiencia, lo que se pierde no es solo el pluralismo o la espontaneidad, sino la posibilidad misma de una responsabilidad real.

Es en este punto donde convergen las distintas tradiciones del pensamiento expuestas previamente, en registros distintos. Es también el punto neurálgico que el Trabajo Fin de Máster, del que este texto forma parte ha venido explorando; cómo la matematización de la teoría económica y, en última instancia, de la praxis, implica no solo una traición a la realidad del sujeto libre, sino una negación de la libertad como tal. De ahí que el problema de lo inconmensurable no sea marginal, sino central; es el nombre filosófico del escándalo que la libertad supone para todo intento de cerrar el mundo bajo una lógica de determinación.

Desde luego, los campeones del totalitarismo aseguran que desean abolir «sólo la libertad económica» y que todas «las demás libertades» permanecerán incólumes. Pero la libertad es indivisible. La distinción entre el ámbito económico de la vida y la acción humana y el ámbito no económico es la peor de sus falacias (Mises, 2021B[1957]: 374).

En la tradición inaugurada por Kant y radicalizada por Heidegger, la libertad se revela no como atributo entre otros, sino como el modo originario en que el ser humano comparece ante sí mismo como causa de sus actos. Esta ontología práctica del sujeto encuentra un desarrollo clave en Arendt (2002[1975]), cuya obra profundiza en una de las consecuencias más radicales de la libertad; el juicio. Pero

no cualquier juicio, sino uno sin medida; un criterio sin regla externa, que no se deja calcular ni reducir a una fórmula. Arendt (2002[1975]: 145) afirma que el pensamiento no busca verdades utilitarias, sino sentido, y que ese ejercicio de pensar nos enfrenta siempre a una relación silenciosa, aunque inquietante, con nosotros mismos: “Y puesto que el pensamiento, el diálogo silencioso de uno consigo mismo, es pura actividad del espíritu unida a una total inmovilidad corporal «nunca hago más que cuando nada hago»”

Es esa soledad la que estructura la posibilidad del juicio moral, y no su imposibilidad. Contra toda pretensión de codificación de la ética, Arendt (2002[1975]:214) insiste en que el juicio justo no se apoya en reglas generales ni en principios universales, sino en la capacidad de “vivir en paz consigo mismo”, es decir, de no contradecirse en la conversación íntima que cada cual mantiene consigo. Aquí, el juicio no se deduce, sino que se sostiene. Lo que está en juego, entonces, no es tanto la obediencia a una norma como la fidelidad a un sí mismo que no puede ser delegado.

Este criterio sin norma, esta solitud como condición del juicio, guarda una afinidad profunda con la crítica a la medición que recorre el pensamiento austríaco, y en particular con la noción de *praxeología* en Mises. Pero donde Mises (2018[1949]) subraya la imposibilidad del cálculo económico en condiciones de acción humana libre, Arendt insiste en la imposibilidad de sustituir el juicio político por fórmulas administrativas. Ambas posturas convergen en un mismo rechazo de lo cuantitativo como criterio último de la acción humana, pues la razón instrumental fracasa no por incompetencia, sino por arrogancia, ya que pretende reemplazar lo que sólo puede vivirse desde dentro.

Por eso, el juicio arendtiano aparece como radicalmente inconmensurable. No hay proporción que garantice su validez, ni métrica que lo avale. Su prueba está en la conciencia, no en el resultado; en el mantenerse fiel a lo que se es, no en la adecuación a un canon. Esta concepción reenvía al sujeto a su soledad esencial, pero no como carencia, sino como espacio donde la libertad se hace visible. No hay aquí nihilismo ni relativismo, sino una afirmación ontológica de la libertad como raíz de toda imputabilidad. El sujeto, para serlo, debe juzgar. Y al juzgar, se arriesga. Es en ese riesgo donde se manifiesta su dignidad (Arendt, 2002).

Ahora bien, el juicio sin medida no puede confundirse con el capricho ni con el subjetivismo relativista. En Arendt, como en Kant, la universalidad del juicio no reside en su aplicación general, sino en la suposición de un espectador imparcial, una especie de humanidad interiorizada cuya mirada acompaña al sujeto. El juicio, entonces, no es meramente personal, sino que se abre a una comunidad posible de entendimiento; no lo que todos piensan, sino lo que podría pensarse en común. Esta apertura sin garantía transforma el juicio en el lugar mismo donde se funda lo político, no como administración de lo dado, sino como espacio compartido de aparición.

A la luz de esto, el juicio se convierte en una tarea irrenunciable. No puede delegarse en expertos, ni trasladarse a sistemas automatizados de decisión. Cada vez que se intenta eliminar el juicio sustituyéndolo por procedimientos, se sacrifica la libertad. Y donde no hay juicio, sólo queda cumplimiento y donde no hay soledad,

sólo queda obediencia. Como muestra Arendt (2002[1975]), la renuncia al juicio es la renuncia a uno mismo.

La crítica de Arendt (2007) al funcionalismo burocrático se encuentra aquí con las advertencias de Hayek (2023[1941]) sobre los peligros del constructivismo racionalista. En ambos casos, la anulación del juicio por la norma, del criterio por la medida, da lugar a formas de dominación que ya no necesitan violencia explícita; basta con producir sujetos sin juicio. Es por esto por lo que Arendt (2007) afirma que el verdadero mal no es el odio, sino la banalidad; no el monstruo, sino el funcionario. La catástrofe no llega cuando alguien decide hacer el mal, sino cuando nadie decide nada y sólo se sigue la regla.

Así, en el centro de la experiencia de la libertad se halla este juicio sin medida; una relación consigo mismo que no admite atajos ni algoritmos, y que exige del sujeto no solo responsabilidad, sino valentía. Juzgar es en este sentido, exponerse sin respaldo, asumir el riesgo de decidir sin cálculo. Es aquí donde el sujeto no sólo se reconoce libre, sino que lo demuestra. En el acto de juicio, la libertad se convierte en evidencia práctica, y por eso, también en carga. La libertad no es liviana. Es, de hecho, un peso que no puede compartirse.

Toda acción humana es, en última instancia, una apuesta, un salto sin red en el que el sujeto afirma una dirección sin garantía. Lejos de constituirse como una respuesta adaptativa a un entorno previamente conocido, actuar implica crear, instituir, un nuevo orden de relaciones cuyo sentido no puede derivarse de ningún dato previo. Esta intuición, que ya late en la tradición fenomenológica y existencialista halla en la praxeología de la Escuela Austriaca, en concreto en la obra de Huerta de Soto (2024[1992]) una formulación radicalmente económica en la que no hay cálculo posible que pueda anticipar los resultados de la acción humana porque no hay hechos, solo interpretaciones proyectadas por un sujeto situado.

La economía, entonces, no se ocupa de objetos, sino de acciones (Mises, 2018[1949]). El sujeto económico no opera sobre datos cuantificables con reglas predeterminadas, sino que elige entre fines que él mismo jerarquiza, movido por valoraciones subjetivas no mensurables (Huerta de Soto, 2020). La praxeología, ciencia de la acción humana, asume, por tanto, como punto de partida, la libertad como presupuesto lógico, ya que, sin incertidumbre no existe libre albedrío y no hay acción, solo reacción mecánica (Hayek, 2024[1960]). En esta clave, la imposibilidad del cálculo económico en contextos de planificación centralizada no es un defecto técnico, sino una consecuencia necesaria de la estructura misma del actuar humano (Huerta de Soto, 2024[1992]).

Lo que Huerta de Soto (2024[1992]) denuncia no es solo la inviabilidad matemática del socialismo, sino algo más profundo: la inconmensurabilidad radical de las valoraciones subjetivas. Al no haber un patrón objetivo que permita reducir todos los fines a un denominador común, como lo haría, por ejemplo, una métrica utilitarista, la coordinación de las acciones solo puede producirse a través de un mecanismo descentralizado que preserve el juicio particular, y es aquí donde entra en juego el mercado. Pero incluso este no predice, no garantiza y no asegura. El mercado no es una maquinaria de eficiencia, sino un campo de prueba. Allí donde se intenta eliminar esta incertidumbre constitutiva, lo que se elimina no es la arbitrariedad, sino la libertad.

En este punto, la crítica austriaca se encuentra con la intuición de Arendt (2002[1975]) en su definición del actuar como comenzar algo nuevo, inaugurar. No hay acción sin imprevisibilidad, porque no hay mundo cerrado. Lo que se abre con cada decisión es un horizonte inédito, no deducible ni programable. Y si esto es así, entonces todo intento de convertir la economía en una ciencia predictiva incurre en una contradicción performativa; pretende conocer lo que, por definición, aún no ha sido decidido y medir lo que solo puede comprenderse desde dentro, desde la interioridad de un sujeto que valora y elige. Según Kirzner (1973) el empresario no es un productor de conocimiento sino un descubridor de oportunidades de lucro que surgen de la acción humana, un proceso que no puede ser predicho ni sistematizado. Así pues, la función empresarial es un proceso dinámico e impredecible que no puede ser reducido a algoritmos ni modelos predictivos.

Este subjetivismo praxeológico, lejos de ser un relativismo, es la afirmación más radical de la responsabilidad. Porque si nada está dado, si no hay curso natural de los acontecimientos, entonces todo depende de la decisión libre. Hayek (2023[1941]: 187) lo explica de la siguiente manera: “el característico enfoque de subjetivista de las ciencias sociales parte, como hemos visto, de nuestro conocimiento de las actitudes individuales que forman los elementos de su estructura”.

Como en Kant (2007[1790]), el deber no se deduce, se impone. Y como en Arendt (2002[1975]), el juicio no se calcula, se ejerce en soledad. De ahí que el intento de matematizar la acción, convertirla en función, predecirla, optimizarla, no sea simplemente un error metodológico, sino una negación de lo humano. Como advierte Hayek (2020[1988]), la arrogancia fatal del planificador consiste en creer que puede sustituir el proceso espontáneo de descubrimiento por una construcción deliberada basada en modelos cerrados.

Frente a esta pretensión, Mises (2018[1949]) opone la lógica de la incertidumbre. El proceso espontáneo de coordinación de los planes individuales en el mercado no elimina la sorpresa, sino que la integra como condición estructural. Es precisamente la ausencia de garantías lo que permite el descubrimiento, la innovación, el progreso. Pero esto solo es posible si el juicio particular, el conocimiento tácito y disperso de los individuos, no es sustituido por ninguna forma de predicción centralizada. Solo si se preserva el margen de error, puede haber aprendizaje.

La libertad, en esta clave, no se justifica por sus resultados, sino porque es la única forma de que haya sujeto. Como dijimos en páginas anteriores, la acción no se deduce de una causa previa, sino que irrumpe como novedad. Esa irrupción no puede ser prevista porque no está en el mundo como un dato, sino que lo reconfigura. Actuar, en el sentido fuerte, no es optimizar; es significar, es reescribir el sentido de los fines en función de valores que no pueden ser medidos. Por eso, la lógica de la elección no es aritmética, sino ética. Y toda teoría que olvide este punto habrá olvidado, también, lo que significa ser libre.

La tentación de traducir lo humano a cifras, de ajustar la acción a patrones cuantificables y de organizar el orden social mediante normas técnicas de eficiencia, no es un error accidental del pensamiento moderno; es su núcleo constitutivo.

Hayek (2023[1941]), en sintonía profunda con la crítica a la matematización de lo humano que venimos desarrollando desde la fenomenología, la praxeología y la hermenéutica existencial, articula una de las críticas más certeras a esta arrogancia epistémica; la pretensión de medir lo inconmensurable.

Asimismo, Hayek (2020[1988]) advierte que el socialismo no es tanto un problema moral o económico, sino una patología del pensamiento; una manifestación del racionalismo constructivista que cree posible diseñar y dirigir los órdenes sociales complejos con arreglo a un conocimiento explícito, ordenado y centralizado. Esta confianza en la razón como arquitecta del orden social, como sustituta de la tradición, el mercado y el derecho consuetudinario, olvida que la acción humana está inmersa en un campo de información dispersa, tácita, no articulable completamente en términos racionales (Huerta de Soto, 2020). La ley que rige los procesos sociales no es el producto de una voluntad omnisciente, sino una forma de sedimentación histórica de prácticas, expectativas y normas que no podrían ser diseñadas *ex novo* sin violentar la libertad misma de los agentes que las encarnan.

La inconmensurabilidad, en este sentido, no es un obstáculo accidental, sino una característica esencial del orden espontáneo. Como advertía Huerta de Soto (2024[1992]) desde su crítica al cálculo económico en el socialismo, la imposibilidad de reducir las valoraciones individuales, radicalmente subjetivas, contextuales y orientadas a fines, a una métrica única hace inviable cualquier intento de planificación central sin una destrucción previa del proceso mismo de descubrimiento que caracteriza a los mercados libres. La medida única, el cálculo central, no sólo fracasan técnicamente; anulan ontológicamente la acción como acción libre.

Hayek (2023[1941]) fundamentaba esta intuición al señalar que el conocimiento más relevante para la coordinación social, el conocimiento de tiempo y lugar, de oportunidades locales, de preferencias tácitas, no puede ser agregado, transmitido ni siquiera completamente explicitado. De ahí que cualquier intento de control centralizado implique necesariamente sustituir el juicio de los agentes concretos por el juicio del planificador, es decir, reducir la libertad a una función de obediencia. Pero allí donde ya no hay juicio, no puede haber imputación; y allí donde no hay imputación, no puede haber responsabilidad. El resultado es una humanidad técnica; obediente, administrada, funcional y desarraigada.

Este desarraigo de la praxis, esta sustitución del actuar por el operar, fue lo que Arendt (2002[1975]) diagnosticó como la pérdida del espacio público como espacio de aparición. Allí donde todo está medido, previsto y calculado, lo nuevo, lo natal, lo inesperado, lo verdaderamente libre, no puede tener lugar. La libertad, en este contexto, no puede entenderse como simple ausencia de coacción exterior (como en la concepción liberal minimalista), sino como el espacio ontológico de la acción responsable, de la iniciativa impredecible que pone en juego al sujeto mismo.

Hayek (2024[1960]), sin quizás compartir la ontología arendtiana o heideggeriana, converge en este punto; la libertad no es un instrumento para alcanzar fines colectivos previamente definidos, sino el principio mismo que permite la emergencia de fines que no pueden ser anticipados. Por eso, insiste en que la ley no debe ser instrumento de diseño social, sino límite que protege la

espontaneidad del orden: debe ser general, abstracta, no orientada a fines particulares, justamente para evitar que la racionalidad instrumental colonice el espacio de la vida social como si de un tablero técnico se tratase.

La crítica de Hayek (2020[1988]) a esta “fatal arrogancia” es, en este sentido, un llamado a reconocer que lo humano desborda lo mensurable. Que hay formas de saber que no son reductibles al cálculo, y formas de acción que no pueden subsumirse bajo esquemas predictivos. En este punto, su proyecto dialoga con la fenomenología del querer, con la praxeología misesiana y con la crítica arendtiana al desplazamiento de la acción por la fabricación. La ley, cuando pretende medirse en función de resultados, se convierte en ingeniería. Pero la ley que preserva lo inconmensurable de la acción, que asegura un espacio para lo no previsto, para el juicio individual, es la condición de posibilidad de la libertad. Y esta, como hemos visto, no es una ficción ni una conveniencia técnica, sino el nombre ontológico de aquello que nos constituye como sujetos responsables.

En suma, Hayek (2023[1941]) nos advierte contra el deseo moderno de hacer del mundo humano un laboratorio; de reemplazar la libertad por la previsión, el juicio por el algoritmo, la historia por el diseño. La inconmensurabilidad de la acción humana no es un déficit que corregir, sino una riqueza a proteger. En ello se cifra, precisamente, el valor político, ético y ontológico de la libertad.

La imposibilidad de cuantificar lo humano no es solo una tesis metodológica en la Escuela Austríaca de Economía: es, en su raíz más honda, una afirmación ontológica. Y es precisamente en esta afirmación donde se desvela el núcleo moral, político y epistemológico que la tradición austríaca comparte con esa constelación de pensamiento que hemos venido trazando; la libertad no puede reducirse a función, ni la acción humana a variable, sin que algo esencial, el sujeto mismo, desaparezca en el procedimiento.

En el corazón de este rechazo se halla el concepto de *orden espontáneo*, tal como lo articula Hayek (2020[1988]), pero también el principio praxeológico de Mises, desde donde se enuncia la imposibilidad del cálculo centralizado y la radical individualidad del juicio. Ambos conceptos, lejos de limitarse a un tecnicismo económico, expresan una profunda desconfianza hacia toda tentativa de sustitución de la razón práctica por la razón instrumental, de la acción viva por el modelo muerto.

La idea de *orden espontáneo* no remite, como suele creerse, a una forma de anarquía regulada o a un equilibrio accidental. Se trata, más bien, de una estructura de inteligibilidad que surge de la interacción libre de agentes que no comparten ni un mismo conocimiento ni fin, y que, sin embargo, dan lugar a una coordinación eficaz de acciones a través de normas y señales no impuestas, sino descubiertas. En este sentido, el mercado no es un dispositivo técnico, sino una condición de posibilidad de la libertad individual. Es el espacio donde el juicio singular se pone a prueba, no contra un patrón abstracto, sino contra la facticidad de la acción de los demás (Hayek, 2020[1988]).

Aquí se da una inversión fundamental con respecto a las metodologías cuantitativas, ya que, en lugar de derivar el comportamiento desde leyes universales previamente determinadas, la Escuela Austríaca parte de la heterogeneidad

irreductible del agente y del carácter no previsible de la acción. El mercado no se diseña, se revela; no se calcula, se interpreta. Y la información relevante no está disponible de antemano, ni puede estarlo, pues está dispersa, tácita, encarnada en los sujetos mismos. La información no es un dato, sino una experiencia vivida, mientras que la coordinación no es efecto de un plan, sino de una pluralidad de fines que no se armonizan por su contenido, sino por la forma abierta en que pueden coexistir en un espacio de reglas comunes (Huerta de Soto, 2020).

La praxeología, como ciencia formal de la acción, que fundamenta Mises (2018[1949]) no se basa en observaciones empíricas cuantificables, sino en la elucidación lógica de los presupuestos necesarios de toda acción humana; finalidad, escasez, elección, coste de oportunidad e incertidumbre. Esta lógica interna excluye, por su propia estructura, toda pretensión de medición. No porque rechace la ciencia, sino porque exige un tipo de racionalidad más próxima al juicio que al cálculo. Se trata de una racionalidad que no opera con variables, sino con significados. Y en este marco, toda predicción matemática de la acción humana no es solo inadecuada; es una forma de violencia epistemológica. Convertir al agente en número, al juicio en función, es ya una forma de negación de su libertad.

La libertad no es un estado externo del agente, sino su presupuesto lógico. El intento de formalizar la acción humana desconoce que el sujeto actúa precisamente porque no puede predecirse. En la medida en que la acción es libre, no puede modelarse. Y en la medida en que se la modela, se la cancela. Esta es, en última instancia, la razón por la cual toda modelización económica del comportamiento humano incurre en una ficción, y una peligrosa: la ficción de que el ser humano es predecible. Pero donde hay predicción, no hay decisión. Y donde no hay decisión, no hay responsabilidad.

Desde esta perspectiva, el *orden* que postula la tradición austríaca no es un acuerdo final, sino una forma institucional que hace posible el desacuerdo sin violencia. El mercado, como expone Mises (2018[1949]) en su sentido más amplio, no es una técnica de maximización, sino un marco de relaciones donde lo inconmensurable de los fines individuales puede coexistir sin necesidad de reducirse a un común denominador. Por eso el mercado, como la ley común, no tiene contenido sustantivo; es formal. Su fuerza no está en imponer un fin, sino en permitir la pluralidad de fines. Y esa pluralidad no puede ser medida. Es la condición del juicio. Es el espacio del querer libre.

Así, el rechazo a la cuantificación no es un gesto nostálgico ni antimoderno, sino un acto de responsabilidad ante la imposibilidad ontológica de reducir lo humano a lo calculable. En el fondo, la Escuela Austríaca no defiende tanto una teoría económica como una antropología política; defiende la idea de que el ser humano, en cuanto agente libre, no puede ser objeto de ciencia como lo es un fenómeno físico. No porque esté fuera del mundo, sino porque está en él de un modo peculiar: como causa de sí, como sujeto de imputación (Mises, 2021A[1928]).

No es posible hablar de libertad sin referirnos, en última instancia, a su dimensión ontológica. Y no como una ontología del ente en general, sino como aquella que surge cuando el ser queda comprometido con su propio aparecer, cuando se revela como facticidad vivida. En esta línea, Arendt (2002[1975]) representa un giro decisivo. El pensamiento ya no se concibe como mera actividad

teórica, sino como una experiencia que acontece en la interioridad irreductible de un sujeto que, en tanto que quiere, se encuentra abandonado a sí mismo. “El querer”, en Arendt (2002[1975]), no es una función subordinada del entendimiento ni una expresión secundaria de la sensibilidad, sino el nombre de un fenómeno originario donde se juega la verdad del sujeto como ser capaz de responsabilidad.

Frente al modelo tradicional de la voluntad como potencia intermedia entre el conocimiento y la acción, heredado de una metafísica de la sustancia, Arendt (2002[1975]) reconstruye el itinerario histórico del querer como fenómeno conflictivo, escindido entre la facticidad del yo y el horizonte del deber. En esto se deja oír el eco profundo de Kant, pero también su torsión radical. Porque si en Kant la libertad es la condición de posibilidad de la ley moral, en Arendt esa ley no es exterior al sujeto, sino que emerge como la necesidad de vivir en paz consigo mismo. La conciencia moral no es obediencia a una norma trascendente, sino el diálogo silencioso del sujeto consigo mismo, un diálogo en el que el criterio no es otro que no contradecirse. Como se ha dicho anteriormente, el sujeto de la libertad no es tanto aquel que actúa sin coacción, sino aquel que no puede delegar su juicio sin perderse.

Esta estructura de “ser dos en uno”, como Arendt (2002[1975]) señala siguiendo a Sócrates y San Agustín, revela la constitución moral del sujeto no como un atributo accidental, sino como su modo de ser más propio. El yo que quiere, quiere algo, sí; pero lo quiere como alguien que ha de responder ante sí mismo. Por eso el querer, en su forma más pura, no es simplemente apetito, sino voluntad reflexiva. Un querer que sabe que podría no querer lo que quiere, y por tanto lo quiere en tanto que puede asumirlo. Aquí se consume la identificación entre libertad y autorresponsabilidad, no como forma de autonomía abstracta, sino como facticidad encarnada: el querer como *factum* que no puede reducirse ni deducirse de ningún sistema.

En este punto, la afinidad con el planteamiento de Mises se hace patente. La praxeología no parte de un sujeto ideal, sino de la evidencia de la acción como expresión intencional. Lo que Mises (2018[1949]) llama “acción humana” es siempre, en última instancia, una decisión que tiene lugar en condiciones de incertidumbre, es decir, en condiciones que no admiten cálculo exhaustivo ni predicción infalible. Es también, por tanto, un fenómeno de libertad. Pero Mises (2021B[1957]) no tematiza esta libertad desde una ontología del sujeto, sino desde el presupuesto epistemológico de que toda explicación económica debe comenzar reconociendo la singularidad del agente como portador de fines, como voluntad que escoge.

Así, desde planos diferentes, fenomenológico en Arendt, epistemológico en Mises, se llega a una misma afirmación: no hay libertad sin voluntad, y no hay voluntad sin facticidad. Esa facticidad no es algo a lo que nos sometemos, sino algo que somos. Es el darse de la libertad como condición de posibilidad de todo sentido; como lo que no puede ser eliminado sin eliminar la experiencia misma. En este punto, lo que Hayek (2020[1988]) llama “la fatal arrogancia” de querer sustituir el juicio individual por el diseño técnico se revela, también, como la negación del sujeto como *factum*. La planificación central no es solo un error económico; es una negación de la libertad en su sentido más radical, pues niega que el juicio, el querer,

la acción, puedan tener lugar en lo contingente. Lo miden todo para asegurarse el control, y en ese gesto expulsan al sujeto.

Ahora bien, esta expulsión no es sólo teórica. Es una operación política, moral y ontológica. Porque, como hemos desarrollado anteriormente, cuando el juicio se subordina al procedimiento, cuando el querer es sustituido por la norma, cuando la responsabilidad se diluye en el “todos lo hacen”, lo que desaparece no es solo la libertad, sino el sujeto mismo. La renuncia al juicio, como mostró Arendt (2007) no es una debilidad accidental, sino el núcleo de una obediencia que ya no necesita coacción. De ahí que la libertad no pueda garantizarse externamente; su defensa exige su ejercicio, y su ejercicio requiere una voluntad que se asuma como propia, que no pueda ser delegada sin contradicción.

Este núcleo, que Mises (2018[1949]) articula desde el principio de acción, y Arendt (2002[1975]) desde la voluntad reflexiva, encuentra en Hayek (2023[1941]) su formulación institucional. Porque si el orden espontáneo se constituye como el espacio donde los agentes libres pueden descubrir, coordinar y actuar, es precisamente porque presupone esta facticidad de la libertad como condición ontológica. La ley, en tanto que límite negativo, sólo puede operar allí donde hay sujetos que actúan, no allí donde todo está prescrito. Y en este sentido, el fundamento de la libertad no es ni metafísico ni político: es moral. Es la capacidad de decir “yo”, y con ello, asumir las consecuencias de ese decir.

No se trata, por tanto, de idealizar la voluntad como poder absoluto, sino de reconocer su fragilidad constitutiva. La libertad no garantiza el bien, pero sin ella el mal queda despojado de responsabilidad. En su ausencia, el juicio se vacía y la acción se convierte en ejecución. Por eso, la verdadera lucha por la libertad no se libra sólo en las instituciones, sino en la facticidad de cada sujeto, en su disposición a querer, a decirse a sí mismo lo que debe hacer, y a sostener ese juicio incluso cuando el mundo entero lo niegue. La libertad, la voluntad y la facticidad se articulan, pues, como dimensiones inseparables de una ontología práctica. Y su negación, bajo la forma de planificación, cálculo o normatividad ciega, es siempre una negación del sujeto. Pero allí donde alguien se dice a sí mismo lo que debe hacer y responde por ello, la libertad comparece, no como teoría, sino como hecho, y con ella, la posibilidad misma de una acción moral.

En el corazón de la acción libre no encontramos una estructura mensurable, sino una decisión. Una ruptura. Una afirmación no deducible de condiciones previas. Esta es, quizás, la tesis última que ha atravesado transversalmente todo este capítulo; que la libertad no es un dato ontológico ni una propiedad empírica, sino una posibilidad que irrumpe sin garantía. Y que en esa irrupción se da, al mismo tiempo, la aparición del sujeto como tal. Es decir, del sujeto capaz de responder de sí, ante sí, sin que haya otro más al que remitir esa decisión.

La inconmensurabilidad de la libertad no es una carencia epistemológica ni un límite técnico, sino un signo. El signo de que estamos ante un fenómeno moral. Pues sólo donde no hay medida previa cabe el juicio. Sólo donde la regla no precede a la experiencia cabe hablar de responsabilidad. En este sentido, lo que Hayek (2020[1988]) identifica como “la fatal arrogancia”, el intento de modelar la acción humana a través de leyes predictivas, de variables controlables, de órdenes impuestos desde fuera, no es sólo un error metodológico; es un atentado contra el

carácter moral del sujeto, una negación de su posibilidad de responder como agente libre.

Del mismo modo, la crítica praxeológica de Mises (2018[1949]) a la predicción cuantitativa no remite a una defensa del caos o la intuición irracional, sino a una comprensión más radical de la acción; actuar es elegir entre fines posibles, es afirmar valor donde no hay dato. Y el valor no se mide, sino que se afirma desde una posición situada, desde una jerarquía interior que no puede ser externalizada sin ser traicionada.

Arendt (2002[1975]) articula esta misma intuición bajo el nombre de "juicio". Juicio no como mera aplicación de normas, sino como esa facultad que, sin receta, sin garantía, se atreve a decir "esto es justo" o "esto no lo puedo hacer" incluso cuando, o precisamente cuando, no hay ley que lo diga. Lo inconmensurable aparece entonces no como un límite, sino como el espacio abierto de la libertad: ese margen último donde el sujeto no actúa porque deba, sino porque decide, porque asume, porque comparece ante sí mismo como alguien que puede responder de lo que hace.

La responsabilidad es, así, el correlato existencial de la inconmensurabilidad. Allí donde no hay predicción posible, ni orden objetivo al que plegarse, lo único que resta es la respuesta singular. Y esta respuesta no puede ser transferida ni compartida. Es indelegable. No hay sistema, norma, comunidad ni estructura que pueda responder en mi lugar. Y por eso la libertad no puede ser una mera categoría jurídica, ni una fórmula política; es una experiencia que me arroja a mí ante mí, cada vez.

Por eso, la inconmensurabilidad no debe asustar al pensamiento, sino alertarlo. Pues allí donde no hay medida, lo que está en juego no es la certeza del éxito, sino la posibilidad misma de lo humano. De que haya alguien que actúe. Que decida. Que se atreva, incluso sin saber del todo, a decir; esto es lo que hago, y me hago en ello. Esa libertad imposible de medir es el más alto signo de nuestra responsabilidad.

Como futuras líneas de trabajo, se pretende ampliar el programa de investigación atendiendo a las aportaciones que ofrece la síntesis heterodoxa (Sánchez-Bayón, 2020, 2021 y 2022).

## 7. Conclusiones

Pensar la libertad como condición de posibilidad de la acción humana no es afirmar un lugar común, sino recuperar una exigencia ontológica desatendida por buena parte de las ciencias sociales contemporáneas. Frente a los intentos de reducir el comportamiento humano a funciones de optimización o sistemas de estímulos-respuesta, este trabajo ha sostenido que el sujeto no es un dato natural, sino una estructura práctica de imputación y responsabilidad. En esta clave, la libertad no es un atributo entre otros, ni un privilegio psicológico, sino el *factum* que inaugura el campo mismo de la moralidad y del derecho, el suelo desde el cual es posible comenzar, responder y juzgar.

La tesis que articula este ensayo es doble: por un lado, se ha defendido que toda teoría de la acción presupone (aun sin reconocerlo) una concepción

determinada del sujeto; por otro, se ha mostrado que la única concepción que permite sostener coherentemente las nociones de responsabilidad, juicio e imputación es aquella que reconoce la libertad como condición originaria, no derivada. No se trata aquí de un debate técnico sobre modelos explicativos, sino de una disputa por el sentido mismo de lo humano. La reducción del sujeto a función predictiva, lejos de clarificar la acción, anula su posibilidad al cancelar su raíz más propia: la capacidad de iniciar algo nuevo, de interrumpir lo dado, de hacer experiencia.

A través de la lectura de Hannah Arendt, se ha recogido desde Kant la distinción entre libertad trascendental y libertad práctica, reconociendo que solo esta última permite pensar al ser humano como sujeto moral, es decir, como aquel ente para quien su propio ser está en juego. Con Heidegger, se ha radicalizado esta lectura al mostrar que la libertad no solo permite obrar conforme a máximas, sino que abre el horizonte mismo del aparecer, la condición de toda comprensión del ser. La responsabilidad no es una carga añadida, sino instrumento de una vida que se sabe propia.

Asimismo, se ha defendido que la moralidad no puede ser comprendida desde una antropología funcionalista ni desde una teoría de la acción fundada en la causalidad. La ley moral no se deduce, se impone, ya que su experiencia comparece como respeto, no como cálculo. Se revela entonces la radicalidad del sujeto; un ser afectado, pero no determinado; capaz de juicio, pero no clausurado en su racionalidad instrumental. La estructura triádica kantiana (animalidad, racionalidad, personalidad) ha servido para mostrar que la libertad no se opone a la naturaleza, sino que se juega en su seno, como una disposición práctica que permite al sujeto asumir o eludir su responsabilidad.

Frente a las concepciones contemporáneas que oscilan entre el determinismo estructural y la glorificación arbitraria del deseo, este artículo ha reivindicado una idea de libertad fundada en la posibilidad de no consentir lo dado, de comparecer ante el mundo como instancia de juicio. Esta libertad, lejos de ser una abstracción, se manifiesta en la praxis concreta, en la experiencia ética y la afirmación de una interioridad que no se deja reducir a función. De ahí que el mal no sea error ni deficiencia, sino decisión; una negación libre del propio deber, una renuncia voluntaria al juicio.

La crítica última que articula esta investigación apunta al carácter inerradicable del juicio como dimensión no cuantificable de la acción humana. La racionalidad técnica, aunque necesaria, no puede erigirse en principio totalizador. Allí donde la libertad es sustituida por cálculo, la responsabilidad se disuelve, pues donde todo es susceptible de modelización, nada puede ser imputado. Por ello, en el corazón de toda teoría coherente de la acción debe resonar esta pregunta: ¿es el sujeto aún capaz de responder?

Este trabajo forma parte de una investigación que propone una racionalidad encarnada, consciente de su finitud, humilde ante la complejidad del mundo y atenta a la dignidad del sujeto. Concluye pues esta investigación abriendo nuevas cuestiones metodológicas como resistencia a la tecnificación total del saber, y sostener así la posibilidad de una teoría de la acción que no renuncie a lo humano

## Referencias

- Adorno, T. & Horkheimer, M. (1994) *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta.
- Alonso-Neira, M.A., Sánchez-Bayón, A. (2024). Spanish Boom-bust Cycle Within the Euro Area: Credit Expansion, Malinvestments & Recession (2002-2014). *Politická ekonomie*, 72(4):597-625 <https://doi.org/10.18267/j.polek.1429>
- Alonso-Neira, M.A., Sánchez-Bayón, A., Castro-Oliva, M. (2023). Teoría austriaca del ciclo económico aplicada al caso español: del inicio del euro a la gran recesión y su recuperación. *Revista De Métodos Cuantitativos Para La Economía Y La Empresa*, 35, 280-310. <https://doi.org/10.46661/revmetodoscuanteconempresa.6837>
- Arendt, H. (2002[1975]) *La vida del espíritu* (trad.). Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1995) *De la historia a la acción* (trad.). Barcelona, Paidós.
- Arendt, H. (1996[1961]) *¿Qué es la libertad?* en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (trad.). Barcelona: Península.
- Arendt, H. (1997) *¿Qué es la política?* (trad.). Barcelona, Paidós.
- Arendt, H. (2007) *Responsabilidad y juicio* (trad.). Barcelona: Paidós
- Aristóteles. (2011). *Ética a Nicómaco*. (trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- Aristóteles. (2014) *Metafísica*. (trad.) Barcelona: Gredos.
- Artigas, M. (1992) *La inteligibilidad de la naturaleza*. Pamplona: EUNSA.
- Artigas, M. (1999). *La mente del universo*. Pamplona: EUNSA.
- Bacon, F. (1975[1620]) *Novum Organum* (trad.). Barcelona: Orbis
- Blanco González, M. (2007). El rechazo de Carl Menger a la economía matemática: Una aproximación. *Procesos de mercado: Revista europea de economía política*, 1, 79-108. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2325859>
- Blanco González, M. (2010). *La miseria de la estadística*. <https://juandemariana.org/ijm-actualidad/analisis-diario/la-miseria-de-la-estadistica>
- Blanco González, M. (1996). *Los debates sobre la introducción de las matemáticas en el análisis económico* [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid].
- Blaug, M. (1968). *Economic theory in retrospect*. Homewood: R.D. Irwin.
- Boyer, C. B. (1986). *Historia de la matemática*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cachanosky, J. C. (1985). La ciencia económica vs. la economía matemática (I). *Revista Libertas*, 2(3), 133-178
- Cachanosky, N. (2016). La matemática y la tradición austriaca: Respuesta a Rafael Beltramino. *Libertas: Segunda Época*, 1(2), 95-103.
- Calton, C. (2018). *No puedes legislar la realidad física*. <https://mises.org/es/wire/no-puedes-legislar-la-realidad-fisica>

- Callejo, M. J. (1993) Heidegger y la otra historia de Occidente. Notas kantianas para una lectura de los *Reiträge zur Philosophie*. *Anales del Seminario de Metafísica*, N° 27-1993. Madrid: Editorial Complutense.
- Callejo, M. J. (1998) Primado de la presencia o experiencia de la libertad. Heidegger y la cuestión kantiana de «los límites de la sensibilidad» (Introducción a un estudio sobre el tratado *Besinnung*). *Anales del Seminario de Metafísica*, N° 1: 197-249. Madrid: Editorial Complutense.
- Casey, C. (2015). *Cómo las métricas del PIB distorsionan nuestra visión de la economía*. <https://mises.org/es/library/como-las-metricas-del-pib-distorsionan-nuestra-vision-de-la-economia>
- Colomé, D. (2023). Sobre el problema del uso de las matemáticas en economía visto desde Mises y la fenomenología husserliana. *Procesos de mercado: Revista europea de economía política*, 20(1).
- Covarrubias Villa, F., Osorio, F., & Cruz Navarro, M. G. (2012). Los dos senderos de la episteme: conocimiento científico en la tradición de Platón y Aristóteles. *Paradigmas: Una Revista Disciplinar de Investigación*, 4(1), 41-66. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4014965>
- Da Vinci, L. (2004 [1651]). *Tratado de pintura (Vol. 108)* (trad.). Madrid: Ediciones Akal.
- Descartes, R. (2011[1637]). *Discurso del método* (trad.). Madrid: Alianza Editorial
- Díaz Marsá, M. (2018) *Metafísica y mundo moderno en Hannah Arendt: la condición humana en cuestión* en Acosta, L. & López, P.(ed.), *La técnica moderna y las superaciones del hombre*. Madrid: Guillermo Escolar
- Dupré, J. (1994). *The Methodology of Economics: Or How Economists Explain*. 2nd ed. Blaug Mark. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, 286 + xxviii pages. *Economics and Philosophy*, 10(1), 138-145. doi:10.1017/S0266267100001802
- Ferrater Mora, J. (1999). *Diccionario de filosofía - 4 tomos*. Barcelona: Ariel.
- Forti, S. (2001) *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política* Madrid: Cátedra
- Friedman, M. (1953). *Essays In Positive Economics*. Chicago: University of Chicago Press.
- González, E. (1950). *Instituciones de filosofía neo-escolástica*. Studivm de cultura.
- Gros, F. (2018) *Desobedecer*. Barcelona: Taurus.
- Guzón, J. L. (2002). *El nuevo estatuto del tiempo*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Hayek, F. A. (2011A[1952]). *El orden sensorial*. (trad.) Madrid: Unión Editorial.
- Hayek, F. A. (2011B[1979]). *La contrarrevolución de la ciencia*. (trad.) Madrid: Unión Editorial.
- Hayek, F. A. (2020[1988]). *La fatal arrogancia*. (trad.) Madrid: Unión Editorial.
- Hayek, F. A. (2021[1944]). *Camino de servidumbre*.(trad.) Madrid: Unión Editorial.

- Hayek, F. A. (2023[1941]). *Estudios sobre el abuso de la razón* (trad.). Madrid: Unión Editorial.
- Hayek, F. A. (2024[1960]). *Los fundamentos de la libertad* (trad.). Madrid: Unión Editorial.
- Heidegger, M. (1987[1929]) *De l'essence de la liberté humaine: Introduction à la philosophie* (trad). Paris: Gallimard
- Heidegger, M. (2001[1925]) *Platon: Le Sophiste* (trad.). Paris: Gallimard
- Heidegger, M. (2013[1931]) *Gesamtausgabe. 4 Abteilungen / Seminare: Kant-Leibniz-Schiller (Teil1: Sommersemester 1931 bis Wintersemester 1935/36): 84.1*. Frankfurt: Klostermann Vittorio GmbH
- Huerta de Soto, J. (1985). La metodología de la economía y la crítica de la economía matemática. *Revista de Derecho y Economía*, 3, 89-115.
- Huerta de Soto, J. (2024 [1992]). *Socialismo, cálculo económico y función empresarial*. Madrid: Unión Editorial.
- Huerta de Soto, J. (2000). *La Escuela Austriaca*. Madrid: Ed. Síntesis.
- Huerta de Soto, J. (2020). *Estudios de economía política*. Madrid: Unión Editorial.
- Huerta de Soto, J. (2021). *Ensayos de economía política*. Madrid: Unión Editorial.
- Huerta de Soto, J. (2022). *Nuevos estudios de economía política*. Madrid: Unión Editorial.
- Huerta de Soto, J. (2023). *Nuevos ensayos de economía política*. Madrid: Unión Editorial.
- Hülsmann, J. G. (2017). *The Social Market Economy and the Sharing Economy in the Perspective of a Participatory Society. Towards a Participatory Society: New Roads to Social and Cultural Integration*.
- Kant, I. (2007[1790]). *Crítica del Juicio* (trad.). Madrid: Tecnos
- Kant, I. (2012[1781]). *Crítica de la Razón Pura: Nueva edición revisada de Pedro Ribas*. (trad.) Barcelona: Taurus.
- Kant, I. (2017[1788]) *Crítica de la Razón Práctica* (trad.). Madrid: Tecnos
- Kirzner, I. M. (1973). *Competition and Entrepreneurship*. University of Chicago Press.
- Larson, E. J. (2022). *El mito de la inteligencia artificial. Por qué las máquinas no pueden pensar como nosotros lo hacemos* (trad). Barcelona: Shackleton books.
- Leibniz, G. (2003[1671-1716]). *Escritos filosóficos* (trad.). Madrid: Tránsito.
- Leibniz, G. (2021[1765]). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (trad.). Madrid: Alianza editorial.
- Martínez Meseguer, C. (2015). *La teoría evolutiva de las instituciones*. Madrid: Unión Editorial.
- Machlup, F. (1955). The Problem of Verification in Economics. *Southern Economic Journal*, 22(1): 1-21.

- Machlup, F. (1962). *The Production and Distribution of Knowledge in the United States*. Princeton, N.J., Princeton University Press.
- Machlup, F. (1982). *Knowledge: Its Creation, Distribution, and Economic Significance*. Princeton, N.J., Princeton Univ. Press.
- Menger, C. (1883). *Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften und der Politischen Oekonomie Insbesondere*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Menger, C. (2006[1883]). *El método de las Ciencias Sociales* (trad.). Madrid: Unión Editorial.
- Mises, L. v. (2012[1962]). *Los fundamentos últimos de la Ciencia Económica* (trad.). Madrid: Unión Editorial.
- Mises, L. v. (2018[1949]). *La acción humana: Tratado de economía* (trad.). Madrid: Unión Editorial.
- Mises, L. v. (2021A[1928]). *Problemas epistemológicos de la ciencia económica* (trad.). Madrid: Unión Editorial.
- Mises, L. v. (2021B[1957]). *Teoría e Historia* (trad.). Madrid: Unión Editorial.
- Mises, Núñez Partido, J. P. (2012). *La mente: La última frontera*. Universidad Pontificia de Comillas.
- Pascal, B. (1977[1670]). *Pensamientos* (trad.). Madrid: Orbis.
- Peligero Escudero, F. L. (1999). La antropología filosófica y la economía. *Anuario de filosofía, psicología y sociología*.
- Penrose, R. (2016). *El camino a la realidad: una guía completa de las leyes del universo* (trad.). Barcelona: Debate.
- Penrose, R. (2020). *La nueva mente del emperador* (trad.). Madrid: Debolsillo.
- Reale, G., & Antiseri, D. (2018a). *Historia del pensamiento filosófico y científico I Antigüedad y Edad Media*. Barcelona: Herder.
- Reale, G., & Antiseri, D. (2018b). *Historia del pensamiento filosófico y científico II Del humanismo a Kant*. Barcelona: Herder.
- Reale, G., & Antiseri, D. (2018c). *Historia del pensamiento filosófico y científico III Del romanticismo hasta hoy*. Barcelona: Herder.
- Rodríguez, S. G. (2016). Justificación y error en Descartes: un argumento pragmatista en la validación cartesiana del criterio de claridad y distinción. *Revista de Filosofía*, 41(1), 97-101.
- Rodríguez, R. (2015) *Fenómeno e interpretación*. Madrid: Tecnos
- Rodríguez Hernández, M. (2023). Personas, conciencia corporal e identidad personal en Kant. *Con-Textos Kantianos*, 18, 89-101. <https://dx.doi.org/10.5209/kant.88493>
- Romer P. (2015). Mathiness in the theory of economic growth. *American Economic Review*, 105(5): 89-93 DOI:10.1257/aer.p20151066.
- Röpke, W. (2023). *Más allá de la oferta y la demanda*. Madrid: Unión Editorial.

- Rothbard, M. N. (2018[1973]). *Historia del pensamiento económico*. Madrid: Unión Editorial.
- Russell, S. (2019). *Human Compatible: Artificial Intelligence and the Problem of Control*. Viking.
- Samuelson, P. (1963). Problems of Methodology: Discussion. *American Economic Review*, 53(2): 231-36
- Sánchez-Bayón, A. (2005). Biojurídica: ¿cuestión nominalista o epistemológica? (manifiesto para la persuasión constructiva identitaria) (pp. 394-411), en Martín, I., et al.: *Bioética, Religión y Derecho*, Madrid: Fundación Universitaria Española
- Sánchez-Bayón, A. (2009). La garantía de la intimidad y la autonomía en la sociedad del conocimiento a través del derecho fundamental de libertad religiosa (pp. 429-443), en Martín, I.; González, M. (coords.): *Algunas cuestiones controvertidas del ejercicio del derecho fundamental de libertad religiosa en España*, Madrid: Fundación Universitaria Española
- Sánchez-Bayón, A. (2010). *Estudios de cultura político-jurídica*. Madrid: Delta.
- Sánchez-Bayón, A. (2010). [Au revoir, loi de l'État](#). *Bajo Palabra*, 5: 143-162
- Sánchez-Bayón, A. (2012). *Filosofía Político-Jurídica Glocal*. Saarbrücken: EAE.
- Sánchez-Bayón, A. (2012). *Estado y religión de acuerdo con los Estados Unidos de América: análisis y sistematización del modelo relacional*. Saarbrücken: EAE.
- Sánchez-Bayón, A. (2016). [Problemas y retos para alcanzar la sociedad del conocimiento](#). Madrid: Delta.
- Sánchez-Bayón, A. (2017). Raíces de la teología política estadounidense, su reconocimiento iuseclesiástico y su impacto idiosincrásico: estudio de caso de la religión civil, *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*-Ministerio de Justicia, 33: 599-652. Ref.: ANU-E-2017-10059900652.
- Sánchez-Bayón, A. (2017). Revelaciones conceptuales y lingüísticas de la posglobalización: Retos de construcción moral de la sociedad del conocimiento y aportes del humanismo hispánico. *Carthaginensia*, 33(64): 411-58.
- Sánchez-Bayón, A. (2018). Una historia del poder y lo sagrado en Occidente: revelaciones del influjo del dualismo cristiano en la cultura democrática, *Revista Española de Derecho Canónico-REDC*, 75(185): 529-53.
- Sánchez-Bayón, A. (2018). Revelaciones sobre los padres fundadores estadounidenses y su legado en materia de relaciones Iglesia-Estado, libertad religiosa y asistencia socio-religiosa, *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, 34: 383-438, Ref.: ANU-E-2018-10038300437.
- Sánchez-Bayón, A. (2018). Estudio de la idiosincrasia estadounidense desde su Teología política y Ciencias Eclesiásticas, *Estudios Eclesiásticos*, 93(364): 165-204

- Sánchez-Bayón, A. (2019). Cultura democrática a juicio en la posglobalización: claves sociológicas y ontológicas de i-ciudadanía y e-democracia, *Cuadernos Manuel Giménez Abad*, 17: 130-148
- Sánchez-Bayón, A. (2019). Renovación de la Teología política y Sociología de la religión en la posglobalización. *Carthaginensia. Revista de Estudios e Investigación*, 35(68): 485-510. <https://hdl.handle.net/10115/32205>
- Sánchez-Bayón, A. (2020). Revisión de fundamentos y relaciones entre derechos humanos y políticas criminales en la posglobalización, *Derecho y Cambio Social*, 60: 1-19
- Sánchez-Bayón, A. (2020). Estudios económicos en la encrucijada, *Semestre Económico*, 23(55), 47-66. DOI: <https://doi.org/10.22395/seec.v23n55a2>
- Sánchez-Bayón, A. (2020). Renovación del pensamiento económico-empresarial tras la globalización, *Bajo Palabra*, 24: 293-318 DOI: <https://doi.org/10.15366/bp.2020.24.015>
- Sánchez-Bayón, A. (2020). Una historia epistemológica de los estudios de ciencias jurídicas y económicas. *Derecho y Cambio Social*, 62: 468-498.
- Sánchez-Bayón, A. (2021). Giro hermenéutico y revolución copernicana en Ciencias Económicas. *Encuentros multidisciplinares*, 23(68): 1-26
- Sánchez-Bayón, A. (2021). Urgencia de una filosofía económica para la transición digital: Auge y declive del pensamiento anglosajón dominante y una alternativa de bienestar personal, *Miscelánea Comillas. Rev. Ciencias Humanas y Sociales*, 79(155): 521-551. DOI: <https://doi.org/10.14422/mis.v79.i155.y2021.004>
- Sánchez-Bayón, A. (2021). Una historia de las ciencias económicas desde sus raíces y disciplinas duales. *Revista Facultad de Ciencias Económicas*, 29(2), 87-103. <https://doi.org/10.18359/rfce.5439>
- Sánchez-Bayón, A. (2022). ¿Crisis económica o economía en crisis? Relaciones ortodoxia-heterodoxia en la transición digital. *Semestre Económico*, 11(1): 54-73 doi: <http://dx.doi.org/10.26867/se.2022.1.128>
- Sánchez-Bayón, A. (2022). De la Síntesis Neoclásica a la Síntesis Heterodoxa en la economía digital. *Procesos de Mercado*, 19(2): 277-306. <https://doi.org/10.52195/pm.v19i2.818>
- Sánchez-Bayón, A. (2022). Crítica del positivismo formalista en economía: vuelta al *mainline* y superación de la triple desconexión. *Encuentros Multidisciplinares*, 71, 6-15.
- Sánchez-Bayón, A. (2023). Renovación de la *Methodenstreit* o disputa del método: hacia una reconfiguración pluralista y crítica de la ciencia económica. *Encuentros Multidisciplinares*, 76, 6-13.
- Sánchez-Bayón, A. (2024). Revitalización de la disputa del método en economía: revisión científica y docente. *Encuentros Multidisciplinares*, 76: 1-14.

- Sánchez-Bayón, A. (2024). Ortodoxia versus heterodoxias sobre la colonización del Oeste estadounidense por empresas religiosas e ideológicas. *Carthaginensia*, 40(77): 117-156. DOI: <https://doi.org/10.62217/carth.457>
- Sánchez-Bayón, A. (2025). Bioético vs. Biojurídica: refutación de la trampa bio-iushumanista. *Revista Jurídica Cajamarca*, 16: 1-22
- Sánchez-Bayón, A. (2025). Bioética y biojurídica: una revisión veinte años después. *Encuentros Multidisciplinares*, 27(79): 1-16.
- Sánchez-Bayón, A., Urbina, D., Alonso-Neira, M.A, & Arpi, R. (2023). Problema del conocimiento económico: revitalización de la disputa del método, análisis heterodoxo y claves de innovación docente. *Bajo Palabra*, (34), 117-140. <https://doi.org/10.15366/bp2023.34.006>
- Sánchez-Bayón, A., Arpi, R. (2024). Disputa del método en Economía: monismo vs. pluralismo. *Ad-gnosis*, 13(14). e-711 (1-20). <https://doi.org/10.21803/adgnosis.13.14.711>
- Sirchia, H. (2005) El mal en la filosofía de Immanuel Kant. Consideraciones para una lectura de la doctrina del mal radical. *ESPIRITU LIV* 321-329
- Sutherland, D. (2021). *Kant's Mathematical World*. Cambridge University Press.
- Taminiux, J. (1992) *La Fille De Thrace Et Le Penseur Professionnel: Arendt Et Heidegger*. Paris: Payot
- Valverde, C. (2009) *Prelecciones de metafísica fundamental*. Madrid: BAC
- Volpi F. (2012) *Heidegger y Aristóteles*. Mexico: FCE
- Volpi, F. (2017). Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo. *Anuario Filosófico*, 50(1), 189-214. <https://doi.org/10.15581/009.50.1.189-214>
- VVAA (2001) *Performatividad y grecomanía en Hannah Arendt. El legado de una mirada*, pp-71-84. Madrid: Sequitur
- Zabaleta Imaz, J. (2009). *Concepto y realidad del cociente diferencial en la «Wissenschaft der Logik» de Hegel* [Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid].
- Zitelmann, R. (2021). *El capitalismo no es el problema, es la solución*. Unión Editorial.