

**Ser y auto-conocimiento en la libertad  
a partir de santo Tomás.  
Algunos postkantianos, heideggerianos y demás**

Alejandro Verdés Ribas

**I. Sentido de la cuestión. La libertad “negativa y positiva”. Política versus ontología**

La libertad es una cuestión cuyo sentido ya es un problema. Debemos distinguir entre la libertad “civil”, social o política y lo que sería la libertad “personal” psicológica o propiamente onto-lógica: la libertad del hombre, ya no respecto del Estado, sino de sí mismo respecto de sus propios actos. Y, en ambos sentidos, encontraríamos dos polos “negativo o positivo”<sup>1</sup>.

Según la distinción ya tradicional de Constant, y que retoma Berlin en su ensayo sobre *La traición de la libertad*, la libertad política “negativa” de los modernos es la libertad liberal de la no intromisión del Estado en la vida privada.

La libertad política “positiva” de los antiguos, sería la libertad, más o menos democrática, de la efectiva participación del ciudadano en la gestión del Estado.

Paralelamente, propongo la misma distinción en el plano de la libertad personal “ontológica”. Por libertad personal ontológica negativa, entiendo la no coacción de la “fuerza vital”, los instintos, tendencia, hábitos, virtudes

---

Artículo recibido el día 11 de septiembre de 2014 y aceptado para su publicación el día 7 de marzo de 2015.

<sup>1</sup> De algún modo, mi trabajo debería corresponder a los ensayos introductorios de Stuart Mill *Sobre la libertad*, en el plano de lo político, y al de Schopenhauer, *Sobre la libertad de la voluntad*, en el plano de lo ontológico. Excúseme el lector si no los menciono ahora. Me reservo para ulteriores trabajos. En esta ocasión mi atención ha sido formalmente trascendental metafísica y no empírica o física.

o vicios. (¿Libertad de hacer lo que da la gana? ¿Libre espontaneidad auto-creadora? ¿Antinomia entre la vida personal y el límite del ser?)

Mientras que por libertad personal ontológica positiva, entiendo la autodeterminación de la voluntad, precisamente en cuanto apetito racional, el “autodominio racional” de los actos propios. (¿Sólo libre albedrío empírico por la relación contingente con los bienes singulares respecto de la felicidad? ¿Libertad trascendental de la voluntad autónoma en el puro autodeber? ¿Antinomia entre la razón universal y la subsistencia personal?)

Según esta distinción, podría ya plantearse un primer problema: una política liberal no implica de suyo el libre albedrío “racional” y subsistente personal. Tal como los totalitarismos políticos no anulan el libre albedrío personal que los critica. Valga este texto tan “problemáticamente” sugerente de Canals Vidal:

No hay ningún liberal filosóficamente tal que afirme la existencia del libre albedrío humano. Así sucede con Hobbes, Spinoza, Hegel, Fichte, Kant [...] ¡No hay afirmación de la subsistencia personal del hombre más que en la filosofía cristiana! ¡No hay afirmación de la responsabilidad moral por el libre albedrío humano más que en la filosofía cristiana! No lo hay en el empirismo, en el positivismo, en ningún idealismo de ningún tipo, en ningún materialismo, ni dialéctico ni dogmático [...] no hay afirmación de la subsistencia personal ni del libre albedrío más que en la filosofía que va de la Biblia pasando por san Agustín, hasta santo Tomás y la escolástica. (F. CANALS, 2005, 147).

## **II. Estado de la cuestión. Entre el liberalismo sin yo puro y la emancipación individual del nihilismo ontológico**

Si consideramos ahora una “simple aproximación” al estado de la cuestión de la libertad en la actualidad, más o menos postmoderna, podemos observar la hegemonía del neoliberalismo pragmático que, a la par, rechaza las filosofías del yo puro racional —de tradición kantiana— en alianza con sus críticas “ontológicas hermenéuticas nihilistas”, que van de Nietzsche a Heidegger. Tal es la posición que, por ejemplo, defiende Rorty. Valgan estas citas:

En una comunidad liberal ideal, donde el respeto por las idiosincrasias y particularidades es generalizado, la clase de libertad a la que seguimos aspi-

rando es la libertad negativa de Isaiah Berlin: being left alone, que lo dejen a uno en paz. [...] La idea de que las personas poseen un yo interior —o sea, un núcleo central— que se resiste al condicionamiento externo, forma parte de las nociones que los historicistas lingüísticos rechazamos”.(R. RORTY, 2000], 43)

La libertad es más bien el reconocimiento de la contingencia que no el postulado de un ámbito específicamente humano exento de necesidad natural. (*Ibidem*, 48)

Las sociedades democráticas no necesitan preocuparse por la naturaleza humana o el sujeto. En una sociedad democrática se privatizan esos temas. (*Ibidem*, 37)

Autores como Heidegger y Derrida nos ayudan a abandonar aquella imagen metafísica desde la que originariamente había partido la filosofía de la subjetividad: la imagen de algo situado en lo más profundo de nosotros, en el centro del yo, que no es culturalmente causado por la historia... (*Ibidem*, 31)

Por esta línea, se proclama, en definitiva, la emancipación en el nihilismo. Tal como lo propone Vattimo. Quien, a pesar de todo, pretende fundamentar la ley moral, no en “el conocimiento verdadero de las cosas según normas universales”, sino en “el simple respeto a la libertad individual de cada uno” (G. VATTIMO, 2003, 13). Leamos algo más de la propuesta de Vattimo en términos de verdad y libertad “idealista subjetiva o realista objetiva”.

Emancipación es, para nosotros, el sentido del nihilismo. La disolución de los fundamentos es lo que libera. Esto no significa os liberará saber cómo están las cosas realmente (¿descubrir finalmente el teorema de Pitágoras?, ¿el necesario orden geométrico del mundo?, ¿La relatividad de Einstein?) sino: es verdad sólo lo que os libera, y ante todo, el descubrimiento de que no hay fundamentos últimos ante los cuales nuestra libertad deba detenerse”. (G. VATTIMO, 2003, 10)

Vayamos por partes.

1. Podría explicarse el rechazo liberal a las filosofías del yo puro, a través de la crítica que Berlin hizo de Fichte. Es decir: lo que podríamos caracterizar como traición socializante de la libertad individual a través del yo puro en cuanto “nosotros colectivista”. Valga este comentario en cuestión:

De esta manera, Fichte pasa paulatinamente a la noción de que la persona auténtica, el verdadero individuo, cuyo acto de autoafirmación es la marcha de la moral en la historia, este individuo no es ni siquiera el ser humano cuando cobra mayor conciencia, sino que es una colectividad: raza, nación, humanidad. Tal fue la sustancia de esos célebres discursos que pronunció a la nación alemana en Berlín en 1807-[1808] (I. BERLIN, 2002, 97)

Empieza entonces el gran himno, el gran grito nacionalista y chauvinista. En que la autodeterminación individual se vuelve la autorrealización colectiva, y la nación se vuelve una comunidad de voluntades unificadas en busca de la verdad moral, iluminada por la jefatura casi divina del *Zwingherr* (*Ibidem*, 98).

Podríamos caracterizar la problemática identificación “grupal colectivista” de la yoidad universal de todo individuo personal, como “cosmovisionalización de la teoría”, pero en la “indefinición” de una precisa metafísica de la participación del ser. (Entre ser partes del todo o poseer en parte la perfección del todo).

Al respecto, me parece necesario advertir que la “yoidad universal” que el propio Fichte contrapone al individuo personal, no tiene por qué ser una “realidad sustancial”, por el contrario, según la metodología de la crítica trascendental, debería limitarse a condición lógica, es decir, la yoidad universal debería ser únicamente la facultad racional, capaz de universalidad que caracteriza a toda persona. Así planteado, pienso que la tensión fichteana entre la razón universal y el individuo personal expresaría la necesidad “civilizadora” de la “norma universal” más allá del individualismo patológico egoísta.

Me parece que los problemas irán surgiendo cuando la yoidad universal se va identificando con una realidad “metafísica” absoluta. Y, en efecto, en Fichte nos encontraríamos con que la yoidad universal empieza siendo una “intuición intelectual” del filósofo crítico a modo de acción pura del libre pensamiento, y que aparece como ideal asintótico para el hombre común, que nunca se alcanza definitiva y absolutamente. Porque el yo puro nunca se alcanza como tal sino siempre en la autolimitación de la conciencia empírica a modo de yo finito respecto del no-yo finito. Pero, paulatinamente, se va identificando con la voluntad pura, más y más universal, a modo de fuerza unitiva “intersubjetiva” entre las distintas conciencias (según la

fuerza unitiva del amor), para finalmente aparecer como “corriente vital” de todo lo real, en confluencia con una “Naturphilosophie” (¿anticipo de Schelling, Shopenhauer, Nietzsche?).

Ahora bien, hay una tesis “única” a lo que puede llamarse el segundo Fichte, más o menos a partir de 1800, y es que para Fichte todo el “Saber absoluto” que es la Doctrina de la ciencia sobre la yoidad universal, que siempre se autolimita al yo finito respecto del no-yo finito, en relación “recíproca” de intersubjetividad — eminentemente jurídica— y que “alcanza el ser” no por vía del saber conceptual sino de la acción en “el amor”, todo el Saber absoluto del yo puro, digo, no es el Ser absoluto, sino “imagen” del Ser absoluto, que se mantiene más allá de todo saber conceptual, en relación eminentemente religiosa mística, Ser en sí del cual propiamente no puede concebirse nada. (¿Teología negativa?).

En terminología trinitaria, y en un terreno del que todavía no puedo proponer conclusiones, podríamos decir que el sistema fichteano aparece como el de un Ser padre que en la reflexión se disloca en un Verbo hijo —Yoidad libre de las distintas conciencias— tal como en la gracia somos uno en Cristo y Ser Padre al que se retorna a través del Amor como espíritu universal de toda realidad.

Otra cuestión será la deriva del problema en Hegel. Entre las diferencias entre Fichte y Hegel, cabría destacar, que Fichte mantiene (1) la diferencia entre el saber absoluto “conceptual” del sujeto y el ser absoluto (en relación icónica, y mística) y (2) la dialéctica de la autolimitación del yo puro — únicamente intuitivo intelectual— en la conciencia finita, que mantiene como fin asintótico la identidad absoluta del yo y el ser. Por ello, (3) la acción de la propia voluntad —universal— como fuerza unitiva (o amor) de las conciencias finitas a modo de “corriente vital”, desbordaría la inmanencia del “saber” conceptual absoluto.

Por el contrario, (1) Hegel identifica el sujeto y la sustancia en el espíritu universal como lo absoluto, en cuanto unidad sustancial de las distintas conciencias —¿libres y contrapuestas entre sí?— (2) Despliega la dialéctica reasumidora del “concepto absoluto” —de la Idea en sí que parte del ser inmediato indeterminado— como mediación de toda autoconciencia finita, que la resume en el yo puro abstracto universal, a través de la liquidación de todo sujeto subsistente contrapuesto, porque implica la escisión a resolver por la filosofía y mediante el sujeto como devenir de la autonegatividad. Y (3) la libre voluntad, según Hegel, se despliega en el seno dialéctico del

concepto absoluto en sus tres fases de universalidad en el derecho abstracto, particularidad moral subjetiva y singularidad de la eticidad objetiva: familia, sociedad y Estado.

Ni mucho menos puedo ocuparme ahora del tema, pero diría, sin más que es en Hegel donde se despliega en su radicalidad inmanente la antinomia entre libertad y necesidad como “subjetividad conceptual de la sustancia verdadera”. Es en Hegel donde se asume que el individuo es vehículo del absoluto. Es en Hegel donde se “afirma” la Persona libre como individuo finito en cuanto se sabe como yo universal abstracto infinito<sup>2</sup>.

2. Si en Rorty advertimos la defensa de la libertad en rechazo al yo puro, en Vattimo hemos leído la propuesta de emancipación en el rechazo del conocimiento de lo real, es decir, de la ontología metafísica. Los ejemplos que pone Vattimo parecen ceñir la cuestión al problema “moderno” del conocimiento “determinista” de lo real, según el modelo cientificista matemático, enfrentada a la acción libre al margen de la cosa en sí, como si precisamente sólo pudiera fundamentarse la libertad rechazando el conocimiento del ser,

---

<sup>2</sup> Pienso que uno de esos textos directivos para todo el problema de la libre “yoidad universal” respecto de la “situación” del individuo personal, podría ser aquel en que Hegel caracteriza su noción de Persona como principio de su Filosofía del Derecho, pero precisamente porque mantiene la aparente contradicción entre los dos extremos de la infinitud y de la finitud:

De este modo el sujeto es persona. En el concepto de personalidad se expresa que yo, en cuanto éste, soy finito y perfectamente determinado en todos los aspectos (tanto en lo que respecta al arbitrio interior, instintos y deseos, como en lo que hace a la existencia exterior inmediata), y, a pesar de ello, libre relación conmigo mismo que, de esta manera, me sé en la finitud como infinito, universal y libre.

La personalidad sólo comienza cuando el sujeto tiene conciencia de sí no meramente como algo concreto, determinado de alguna manera, sino como yo abstracto, en el cual toda limitación y validez concreta es negada y carece de valor. En la personalidad está, por lo tanto, el saber de sí como objeto, pero como objeto que ha sido elevado por el pensamiento a la simple infinitud y es por ello puramente idéntico consigo mismo. Los individuos y los pueblos no tienen aún personalidad si no han llegado a este pensamiento puro y a este saber de sí. El espíritu existente en y por sí se distingue del espíritu fenoménico en que, en la misma determinación en que este es sólo autoconciencia, pero sólo según la voluntad natural, y sus contraposiciones aún exteriores, el espíritu, como yo abstracto y en realidad libre, se tiene como objeto y fin, y es así persona.

[...] La persona es, por lo tanto, al mismo tiempo lo elevado y lo más bajo; en ella radica la unidad de lo infinito y lo sencillamente finito. La grandeza de la persona consiste en poder resistir esta contradicción que no tiene ni podría soportar en sí nada natural.

La personalidad contiene la capacidad jurídica y constituye el concepto y el fundamento del derecho. El precepto del derecho es, por tanto, sé una persona y respeta a los demás como persona. (HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, 35-36)

lo cual nos lleva de pleno a la temática de la presente ponencia, o a la polaridad tradicional del idealismo o realismo más o menos subjetivo u objetivo. Frente a la libertad “recta”, según la norma de la verdad en el conocimiento del ser, se diría que la libertad —autolegislativa— es la que debe establecer lo verdaderamente absoluto. Pero el marco de la ontología hermenéutica nihilista de Heidegger en que se mueve Vattimo, complica bastante más la cuestión. Lo que podría resolverse con una nota a pie de página, merece una especial atención.

Lo que sigue no pretende ser una explicación de la toda la filosofía heideggeriana. Únicamente intento subrayar aquellas cuestiones que enmarcan el planteamiento de Vattimo.

También en Heidegger nos encontramos con la problemática “cosmovisionalización de la teoría. Cuando identificó el ser con el destino del pueblo central alemán, según el texto de Introducción a la metafísica de 1935. A pesar del “pensamiento débil” con que apareció en la postguerra a partir de la Carta sobre el humanismo. Pensamiento débil que inspira la ontología postmoderna de Vattimo.

Al margen del problema político, baste recordar la “impactante” formulación de la cuestión de la libertad en Heidegger a través de su interpretación como tal esencia de la verdad. Para Heidegger la libertad es esencia de la verdad, pero según las dos alternativas de la metafísica de la subjetividad objetivante del ente o de lo que, para Heidegger, sería “pre-metafísica” del ser desocultante del ente.

Recordemos que, a partir de su primera etapa “ontológica fundamental”, en Heidegger hallamos un abandono global de toda la metafísica de vocación humanista, según las tres características de (1) la libre subjetividad (eminentemente autolegislativa como voluntad de voluntad), (2) la “ontoteología” que no sólo asciende a Dios como Ente primero que es causa de todo ente, sino que reduce a Dios a la Razón del ente, y (3) el supuesto despliegue en la tecnociencia finalmente cibernética.

Para Heidegger, toda la “metafísica” humanista, ontoteológica o tecnocientífica, despliega la subjetividad objetivante que Heidegger, desde Ser y tiempo, identificó con el postulado gnoseológico del “intuicionismo” de la presencia, o del “ser ante los ojos”

¿Cuál fue la alternativa de Heidegger?

La alternativa de Heidegger sobre la libertad del ser desocultante del ente, se desarrolla toda ella a través del presupuesto inicial del ser “entendi-

do previamente” en la dirección del tiempo, a través del “entenderse previo” del Dasein como temporalidad finita según el poder ser total del precursar para la muerte. Por eso, la alternativa de Heidegger al postulado intuicionista, propiamente, es la “ontología hermenéutica nihilista”. Es decir, todo pensamiento y pensar depende de una “palabra del ser”, pero en el seno de la temporalidad finita del no ser: una historicidad nihilista.

En el horizonte kantiano de la cuestión, baste recordar que Heidegger considera que la unidad originaria de la síntesis trascendental no es la apercepción pura del entendimiento, como tal “unidad sintética originaria”, sino el esquematismo de la imaginación como tiempo originario. Por lo cual, el yo pienso de la razón pura sería originariamente temporalidad finita en la misma dirección de la ontología hermenéutica de Ser y tiempo.

Sea como sea, en Heidegger, la libertad del ser es un “oximeron” de cabo a rabo: porque (1) el ser libera el ente en cuanto tiempo que es un destino del hombre (Geschick) (2) El ser desoculta el ente a la par que se oculta en su nada.

Por ello, la alternativa de Heidegger al pensar metafísico en cuanto ciencia primera del ser del ente, será:

1) La reivindicación del pensar esencial del ser en su palabra eminentemente poética — silenciosa que no tiene nada “sistemático” que decir. Lo que podríamos considerar una “nihilización” del verbum mentis. Palabra del ser que, paradójicamente, en Rorty y la filosofía analítica pragmática se asume como la palabra idiomática en su uso social: lo cual nos conduce a la otra vertiente originaria de la cuestión.

2) Un pensar esencial del ser a la par histórico “rememorante” del tiempo-destinarse que es el ser desocultante del ente —en las épocas de la metafísica como tal ciencia del ente—. Pero esa memoria histórica del ser es ella misma olvido del ser, porque el ser en sí mismo siempre se oculta como la nada del ente. Memoria histórica que en Rorty y el pragmatismo se reduce a la conversación con la tradición cultural local.

Este es, en esencia el heideggerianismo que inspira la ontología de la postmodernidad en Vattimo. Cuyos términos claves serían el Ge-Stell como centelleo del Ereignis del ser. Es decir, la imposición “débil” de la técnica —de la información— como ámbito de la transpropiación oscilante y “abismal” entre el existir proyectual del hombre y el Ge-schick epocal del ser, al margen de las categorías metafísicas de sujeto y sustancia. Valgan

estos otros textos de su *Fin de la modernidad*, sobre el nihilismo como destino y “única posibilidad de libertad”:

Detrás del ser como simple presencia de la objetividad está el ser como tiempo, como acaecer de destino, y detrás de la conciencia enderezada a las cosas como evidencias hay otra cosa, la proyectualidad lanzada de la existencia que disputa a la conciencia sus pretensiones de hegemonía” (G. VATTIMO, 1985, 43).

Heidegger vuelve a colocar la técnica en el surco de la metafísica [y técnica-metafísica en el surco del Ereignis] Por ello, ver la técnica en su nexa con la metafísica, significa también no dejarse imponer el mundo que la técnica forja como la “realidad” [puesto que esta realidad técnica-metafísica depende toda ella del Ereignis] Para ello es indispensable un sujeto que ya no se conciba como sujeto fuerte. La crisis del humanismo en el sentido radical que asume en pensadores como Nietzsche y Heidegger, se resuelve probablemente en una cura de adelgazamiento del sujeto, para hacerlo capaz de escuchar la exhortación de un ser que ya no se da en el tono perentorio del Grund o del pensamiento de pensamiento o del espíritu absoluto, sino que disuelve su presencia-ausencia en las redes de una sociedad de la comunicación (G. VATTIMO, 1985, 46).

También la técnica es fábula, es saga, mensaje transmitido; verla en esta relación la despoja de sus pretensiones (imaginarias) de constituirse en una nueva realidad fuerte que se pueda aceptar como evidente o glorificar como el *ontos on* platónico. El mito de la técnica deshumanizante y también la realidad de este mito en las sociedades de la organización total son entumecimientos metafísicos que continúan interpretando la fábula como verdad. El nihilismo acabado como el *Ab-grund* heideggeriano, nos llama a vivir una experiencia fabulizada de la realidad, experiencia que es también nuestra única posibilidad de libertad (G. VATTIMO, 1985, 32)

### **III. Dos extremos de la civilización contemporánea: entre la razón desvinculada y el nihilismo de la situación**

Sea como sea, pienso que el problema de la libertad en nuestra civilización contemporánea ha oscilado entre estos dos extremos:

A) O bien el racionalismo (más o menos estructural) de la yoidad universal (que fundamentaría la racionalidad del individuo personal) y que, de facto, se fenomeniza en el nosotros comunitario o “espíritu social”, (según la primacía relacional sobre la subsistencia personal) [No voy a considerar ahora las alternativas personalistas-comunitaristas].

B) O bien el voluntarismo vital (logofóbico), en aparente defensa de la individualidad existencial, y más o menos nihilista, en que, de un modo u otro, el ser mismo deviene la nada del ente. [No voy a considerar ahora las alternativas existencialistas espirituales religiosas].

En ese caso, parece que nos movemos entre la realización de la libertad a través de la comunidad (primacía de los grupos de presión) o el nihilismo de la libertad a través del individualismo (primacía de la ansiedad narcisista).

Estos dos extremos podrían “reducirse” a la problemática de (1) la fundamentación de la libertad racional según la ontología moderna del sujeto desvinculado, y (2) a la consiguiente reacción de la liberación vital según las ontologías de la situación. Así lo observó Taylor, de quien cito íntegramente el pasaje en cuestión:

El desarrollo de la facultad de la razón desvinculada y autorresponsable ha tendido a dar crédito a una visión del sujeto como un yo no situado, incluso puntual. Desde una cierta perspectiva, eso es fácilmente comprensible; en ello se incluye la lectura de la postura de desvinculación por la que objetivamos las facetas de nuestro ser, en la ontología del sujeto, como si fuéramos por naturaleza agentes separables de todo lo que nos es meramente dado: un alma desencarnada (Descartes), o una capacidad puntual para autorrehacer (Locke) o un puro ser racional (Kant). La postura va, por tanto, revestida del más fuerte aval ontológico, por así decirlo.

Pero el paso, aun cuando sea comprensible, es erróneo. No he tenido espacio [¡en un libro de 602 páginas!] para centrarme en esto aquí, pero una gran parte de la filosofía más penetrante del siglo xx ha estado encaminada a refutar esa imagen del sujeto desvinculado [Nota 27: Véase, por ejemplo, Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*; Martín Heidegger, *Sein und Zeit*]

Lo que es importante destacar es que esto no es sólo una visión equivocada del hacer humano, sino que no es en absoluto necesaria como soporte

de la razón y la libertad autorresponsables. Esos ideales pueden tener, y de hecho tienen, validez, como un importante logro de la modernidad, aun cuando proyectan una antropología incorrecta. [...]

La argumentación contra la subjetividad desvinculada ha de contemplarse siempre de nuevo; y similarmente para la comprensión de que esta argumentación no invalida la razón y la libertad autorresponsables. En el modo en que suele darse el debate, es bastante fácil que este se polarice en dos campos. En una orilla están quienes sostienen los ideales de la razón y la libertad autorresponsables, quienes piensan que, por consiguiente, han de asumir la antropología desvinculada. [...] En la otra orilla están quienes protestan contra esa perspectiva y que, por tanto, piensan que han de rechazar por completo esos ideales de la razón y la libertad. [...]

Todo esto apunta a la crucial importancia de las vertientes de la filosofía que he aludido antes, que han tratado de elevarnos sobre las preconcepciones en que nos deslizamos fácilmente y desarrollar antropologías de libertad situada (CH. TAYLOR, 1989, 536)

#### **IV. La problemática originaria del sujeto trascendental en su realidad efectiva**

Pienso que, en todo caso, la problemática filosófica originaria de la libertad “postkantiana”, se encontraría en la cuestión de la “aporética interpretación del yo puro en cuanto sujeto trascendental”. Valgan estos dos textos para acotar el sentido extremo del problema.

El primero es de Marcuse:

Hay una transición necesaria del análisis kantiano de la conciencia trascendental a la exigencia de una comunidad, de un *Weltbürgerreich*; de la construcción del ego puro de Fichte a la construcción de una sociedad totalmente unificada y regulada (*der geschlossene Handelsstaat*); y de la idea hegeliana de la razón a la designación del Estado como la unión del interés común y el individual, y, por ende, como la realización de la razón (H.MARCUSE, 1941, 23).

El segundo lo leemos en Körner.

La distinción kantiana entre el yo puro, del que sólo podemos saber que es y el yo empírico, que, con suerte, podemos conocer a veces como un objeto, se deriva de las suposiciones fundamentales de su filosofía. Ha habido muchos intentos de resolver la paradoja al considerarla como un error. Por ejemplo, Schopenhauer distingue entre el yo como representación sometida a las formas de la percepción y del entendimiento [yo empírico], y el yo como voluntad, que no es sino el yo en sí mismo. Para Schopenhauer, cuando al yo, y a toda cosa dada a la percepción, se le despoja de esas formas, se muestra él mismo como fuerza irracional. Esta modificación de la filosofía kantiana, realizada por quien se consideraba el único heredero auténtico de Kant, convierte el nivel más elevado del gran movimiento europeo conocido como la ilustración en lo que va a ser las bases del irracionalismo. Por supuesto, que en algunos de los pronunciamientos de Schopenhauer ya puede oírse el distante retumbar del salvajismo del siglo XX. (S. KÖRNER, 1955, 62)

Evidentemente, la libertad trascendental kantiana de la voluntad pura como autonomía de la ley moral en que uno mismo es persona en cuanto fin en sí, tendría que seguir una línea u otra según la interpretación del propio sujeto trascendental o yo puro. Porque una sería la línea de la autoconciencia intersubjetiva que, principalmente va de Fichte, hasta Hegel, según el progresivo despliegue racional del yo puro como libre voluntad, eminentemente jurídica, hasta la transformación lingüística pragmática del kantismo en Apel y Habermas, en los cuales el sujeto trascendental deviene la “comunidad ideal de comunicación”, y ni la filosofía primera ni la ética se fundamentan en el yo libre sino en la razón comunicativa. Y otra sería la línea de la fuerza vital cuyos protagonistas principales fueron Schopenhauer y Nietzsche. Hasta los ensayos de Bergson sobre el yo puro como “duración vital”, en confluencia final con la hermenéutica heideggeriana del yo puro como temporalidad finita”. O simplemente, el estructuralismo culturalista de Levi-Strauss como kantismo sin sujeto trascendental que deviene el subconsciente colectivo de Lacan.

Sea como sea, pienso que la problemática interpretación de la conciencia trascendental como autoconocimiento del yo propio está en el fondo originario de la fundamentación kantiana de la libertad.

Porque si Kant justifica el extraño resultado fenomenista de la revolución copernicana porque hace pensable la libertad, más allá del determinismo que parece imponer el conocimiento según el modelo cientificista, esto sería a costa de mantener la libertad como algo en sí desconocido. “La qual cosa s’aproxima perillosament a imaginar que som lliures” (S. ROSSEN, 1987, 11).

Se implicaría así el círculo vicioso que en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* advirtió el propio Kant entre la libre voluntad y la autonomía moral, y que Kant recondujo hacia la autoconciencia de la espontaneidad de la propia autocrítica de la razón sobre los límites del entendimiento sobre el mundo sensible.

#### V. La apercepción originaria del dualismo kantiano. (Una aportación original de Canals Vidal)

No vamos a dedicar esta comunicación al análisis de la conciencia trascendental kantiana como autoconocimiento del yo propio. De ello se ocupó ya magistralmente Canals Vidal.

Baste recordar que se trataría de lo siguiente. Entre el “dualismo” del “yo pienso” como sujeto trascendental lógico, que no es sustancia “ontológica”, y el “yo existo” como sujeto empírico fenoménico, que no es cosa en sí, el propio Kant distinguió la “apercepción originaria”, como tal autoconciencia personal del ser propio, en la unidad sintética del entendimiento sobre la imaginación. Según Kant de tal apercepción originaria brota la representación “yo pienso”, y ella implicaría una percepción empírica indeterminada de “algo real” que no es noúmeno pero tampoco fenómeno, según nota a pie de página del *Paralogismo trascendental*.

Ahora bien, cuando Kant se planteó la tal apercepción originaria del ser propio, en la síntesis intelectual sobre la imaginación, en cuanto autoconocimiento del yo personal, le aplicó unilateralmente el esquema gnoseológico del concepto al servicio de una intuición —según el modelo dualista de la sensibilidad—. Por esto Kant interpretó la autoconciencia del ser propio como “pensamiento de sí mismo”, y su percepción empírica como intuición dualista sujeto-objetiva, que sólo se daría en el nivel del sentido interno a través de la forma a priori del tiempo. Canals concluye su análisis del siguiente modo:

Kant no acertó a interpretar aquella autoconciencia del yo, de la que surge y de la que brota la representación yo pienso, representación contingente y no objetivamente conexa con la intelección de la naturaleza del alma, pero inmediatamente poseída por la dimensión del entendimiento como conciencia; y no llegó a definir el acto mismo intelectual de conciencia como posesión del yo según su ser, constitutivamente enraizada en la sustancia espiritual de un sujeto cognoscente; sino que vaciló entre las opuestas dimensiones de una interpretación empírica y fenoménica, atribuida al sentido interno bajo la forma del tiempo, o la representación formada por la espontaneidad activa del pensamiento, interpretando así la conciencia como el hecho de que “me pienso a mí mismo” (F. CANALS [1987, 358]).

En definitiva, en la apercepción originaria en cuanto autoconocimiento del yo personal que se autodetermina como libre voluntad en la autonomía moral, encontraríamos estos cuatro elementos que son por donde oscilan todas las filosofías sobre la libertad personal en su ser ontológico a partir de Kant: 1. El “pensamiento de sí”, 2. La “voluntad pura”, 3. La “acción espontánea” 4. La “existencia temporal”. La misma “indefinición” y “vacilación”, u “oscilación” kantiana, que Canals advierte en la cuestión de la autoconciencia trascendental en cuanto conocimiento del yo, parece que se reencontrará inevitablemente entre las distintas filosofías sobre la libertad personal ontológica a partir de Kant.

¿Se pueden seguir proponiendo políticas de la libertad sin resolver antes la problemática de la persona en cuanto ser libre?

¿En definitiva, acaso no se ha quedado la política liberal sin otro fundamento filosófico que el empirismo psicologista radical de Hume?

## **VI. Autoconciencia pensante y libertad del ser a partir de Santo Tomás. (Un proyecto de fundamentación)**

En todo caso, a continuación intento precisar las líneas directivas de una fundamentación ontológica de la libertad en Santo Tomás.

Si se quiere, el propio paradigma actual ontológico hermenéutico (más o menos pragmático empírico) legitima suficientemente el intento de una interpretación originaria de la modernidad filosófica a través del pensamiento global de Santo Tomás.

Otra cuestión, que desborda esta comunicación, sería la superación metafísica del consiguiente relativismo historicista de la ontología hermenéutica: ¿Es posible un conocimiento absoluto del ser en sí, a través del “existir fáctico”, más allá de su entender temporal en una tradición histórica?

Sea como sea, en “orden” a la temática propuesta sobre el ser del “yo pienso” y la libertad, es cierto que las fórmulas sobre la autoconciencia pensante y la libertad del ser, en el texto de Santo Tomás, se encuentran “implícitas” (1) en la temática sobre el conocimiento del alma y (2) en la fundamentación “práctica” de la libertad, formalmente eudemonista y teológica.

Pero pienso que, a través del pensamiento de Santo Tomás, puede desarrollarse (1) la fundamentación de la autoconciencia “pensante” como propiedad habitual del alma individual por su propio ser vitalmente inmaterial.

Es decir, la autoconciencia personal como autopresencia del alma en el acto de su entendimiento “por conversión a la imagen”, y entender del entendimiento que, de suyo, siempre es pensante, porque el entendimiento siempre entiende “concibiendo” en el verbo mental— a pesar de la progresión de lo confuso a lo distinto. Y, como reiteró Canals Vidal, no sólo por indigencia de lo real entendido, sino por la plenitud de la “noticia”, que tampoco es la intuición sujeto-objeto, sino que es la “mismidad autopresente” del acto del entendimiento que es uno y el mismo acto del inteligible en acto.

Y (2) la fundamentación de la libertad en el ser del ente, como apuntan algunas indicaciones de Juan de Santo Tomás<sup>3</sup>, Maréchal<sup>4</sup>, o de Canals

<sup>3</sup> Me parece obligadamente de lo más oportuno citar este texto por mí inadvertido hasta que me lo indicó Xavier Prevosti Vives, posteriormente a la ponencia oral de la presente. En él se confirma el hilo conductor de la presente comunicación, y me parece un punto de partida privilegiado para posteriores investigaciones, a las que animaré cuanto pueda: “Quia enim radix libertatis in nobis oritur ex universalitate istius potentiae ad omne ens seu ad omne bonum, inde est quod, quamdiu stat voluntatem operati ex ista universalitate, stat operari ex libertate”. (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologicus*, I-II, q. 6, 11-13).

<sup>4</sup> Este es un texto casi único en el quinto volumen del punto de partida de la metafísica: “Or la caractéristique de la tendance rationnelle, par contraste avec les appétits inférieurs, c’est n’avoir pas de limite en deçà de la Fin qui épuise le ‘désirable’ et du Bien qui épuise la bonté. La seule forme specificatrice qui laisse *le jeu libre* à toutes les possibilités de cette tendance compréhensive ne saurait être que la forme la plus générale possible, celle qui n’en exclut aucune autre: *l’ens qua tale*.”

Donce, notre nature intellectuelle, avant tout acte élicite, *doit* présenter en elle-même, c’est-à-dire dans l’unité corrélatrice de nos deux grandes facultés [entendimiento y volun-

Vidal<sup>5</sup>, con quien podemos llamar “superlibertad” del ser a la inclinación connatural de la voluntad al bien trascendental, que es el ente, precisamente porque ente es “lo que en su esencia posee su acto de ser”, y el acto de ser es perfección de perfección.

Por esto propongo esta doble “terminología heideggeriana” para el pensamiento de SANTO TOMÁS:

Así como la luz del ser, respecto de la verdad, tanto puede ser la luz que proporciona el ente y sus primeros principios, como la propia luz intelectual del alma que “abstrae” connaturalmente el ente. Así también la libertad del ser, respecto del bien, tanto podría referirse a la libertad que proporciona el ente, según su “universalidad trascendental” respecto de toda cosa particular, como a la libertad que proporciona el acto de ser inmaterial del alma, según su “autonomía vitalmente espiritual”.

## VI. 1. La autoconciencia pensante como autopresencia del alma

Para la comprensión de la síntesis metafísica de Santo Tomás, en diálogo con la modernidad filosófica, es fundamental la estructura bipolar de la conciencia intelectual implicada en su doctrina sobre la duplex cognitio del alma.

La síntesis ontológica a partir del doble conocimiento del alma inspiró la Metafísica del sentimiento de Jaume Bofill, y toda la obra filosófica de Canals Vidal sobre la esencia del conocimiento en el contexto de la auto-fundamentación de la metafísica, o Metafísica de la metafísica, en respuesta a Heidegger.

Según esto, con Bofill y Canals, distinguiremos:

---

tad], considérées selon leurs actes premiers respectifs, une condition à priori, à la fois formelle et dynamique, savoir: la capacité et le désir, pareillement illimités, de *l'être (ens)*” (J. MARÉCHAL, 1949, 404).

<sup>5</sup> “Mi maestro, el padre Orlandis, llamaba superlibertad a la inclinación de la voluntad al bien en sí mismo. [...] La libertad como dignidad del ente personal no puede consistir en la facultad de elegir el mal — lo que sólo es deficiencia privativa en un acto libre finito-, ni siquiera en el carácter contingentemente apetecible de lo que es materia de libre albedrío, sino en la perfección de la vida en su grado supremo espiritual, por la que el viviente emana dentro de sí, desde sí mismo y por su verbo mental, la inclinación vital por la que se da a sí mismo” (F. CANALS, 2004, 67).

(A) El conocimiento de lo esencial del ente —en su forma específica universalizable— que correspondería a “la aprehensión intencional objetiva” del entendimiento —que en acto siempre es pensante en su palabra mental, de modo que esto mismo “abre” la voluntad en el orden especificativo de los fines “normativos” [en lo cual se expresaría el yo pienso de la libertad trascendental].

(B) Mientras que todo lo relativo a lo “existencial del ente en su acto de ser” se percibe en su ser inteligible, pero singular, a través de lo que llamaremos “autoconciencia íntima presencial”, que es el entenderse de la noticia de sí agustiniana, en cuanto “memoria de sí” substancial, y que, como también lo advirtió Bofill, captura la voluntad en el orden de su “ejercicio dinámico” o fuerza afectiva emocional en lo cual parece que se hunde el vitalismo existencialista].<sup>6</sup>

Al igual que San Agustín, también para Santo Tomás la mente es memoria de sí, de la que brota el entendimiento y la voluntad (presupuesto el mismo entendimiento). Con la precisión de que memoria de sí, para Santo Tomás, es la retención habitual del alma.

Por esto mismo, la “noticia y el amor de sí” son “hábitos sustanciales al alma”: su autoconciencia habitual en sus actos sensitivo-intelectuales y la tendencia connatural a la felicidad de su libre voluntad.

## VI. 2. La libertad del ser en la primacía de la persona

Lo que habitualmente se traduce por *être* o *being*, en Santo Tomás suele ser el ente, y ente, para Santo Tomás, es la primera aprehensión conceptualmente entendida en todo conocimiento, pero que no se reduce al ente proposicional o ente lógico, sino que, para Santo Tomás, el ente “predicamental” que se convierte con las categorías es —ante todo— el ente que está en las cosas. Lo que llamaremos ente óntico.

<sup>6</sup> “Lo mismo que el conocer, en efecto, es el querer la vinculación de un término objetivo con un principio subjetivo. Más el término, en este caso, no dice razón de forma o más específicamente, de *essentia*, sino de *fin* o de *valor*. Ni el principio dice razón de presencia, sino, justamente de *vis* o *poder*. Y así como vimos que el término de conocimiento se desdobra según una *duplex cognitio*, también se desdobra el querer, según lo referamos primordialmente al principio o al término de la relación intencional apetitiva y que este querer precisamente vincula. Referido a su principio, querer significa fuerza de voluntad: decisión, respeto o justicia, etc; referido, en cambio, a su término, significa aprecio, amor, dilectio, caritas, etc”. (J. BOFILL, 1967, 103).

Y, precisamente, en cuanto el ente no se reduce a la proposición, sino en cuanto está en las cosas, revela su “ser” que lo caracteriza en cuanto tal, no como lo más imperfecto e indeterminado, —en cuya línea vendría a ser la nada— sino como acto del ente y perfección de toda perfección: de toda forma y esencia.

Insistamos en que el ser que está en las cosas, para Santo Tomás es el acto y perfección poseído según grados de participación que constituyen la escala de los seres en cuanto a su naturaleza, vida y conocimiento, en los respectivos grados de autonomía intencional e intimidad fecunda. Hasta emerger así, el ser humano en cuanto ser racional: el hombre que es persona en cuanto ser libre, “dueño de sus actos”.

Para Santo Tomás, la trascendentalidad del hombre como tal persona subsistente, racional y libre, estaría constituida “originariamente”, por la luz intelectual del entendimiento agente connatural a su alma, y que es la actualidad inteligible de su alma, que es su propio acto de ser inmaterial, con inteligibilidad existencial y habitual, como explicitó Canals Vidal.

Por la luz intelectual que es el ser de su alma, el hombre está abierto a la trascendentalidad universal, no de la yoidad en la línea del idealismo absoluto, sino del ente, tal y como ya está implicado (confusa pero actualmente: como todo virtual) en el primer grado de abstracción común a todo hombre.

Según la interrelación del entendimiento y voluntad en sus actos primeros respectivos, la trascendentalidad del ente primeramente aprehendido “en su ser inteligible”, en el concepto que es la “palabra cordialmente mental”, rige y fundamenta tanto el conocer “objetivo” de toda experiencia y ciencia en el horizonte de la verdad trascendental del ente, como la “superlibertad” de toda voluntad y amor en la inclinación al bien trascendental del ente.

Pienso que una fundamentación de la libertad en la verdad del ser, a través de santo Tomás, debe ascender a la comprensión de la persona como el ser que “formalmente” es verdadero en cuanto tal: pero, como insistió Canals Vidal— no por la “adecuación” subjetivo-objetiva al inteligible universal, sino por la “mismidad” autopresente del singular inmaterial”.

Se podrá afirmar así, la libertad del ser como “amar en la verdad”, precisamente por esto que, a mi parecer, las “verdades del ser” “subsistentes” son las personas, (por encima de las verdades abstraídas del mundo físico)

y por ello, mercedoras propiamente de la “libre voluntad” en el amor de amistad, más allá de toda cosificación instrumental.

Alejandro Verdés Ribas  
*Instituto Santo Tomás*  
sandroribas1@gmail.com

### Referencias bibliográficas

- BERLIN, I. (2002). *Freedom and its Betrayal. Six Enemies of Human Liberty*. (Citado según traducción de M. A. NEIRA, México: Fondo de Cultura Económica, 2004).
- BOFILL I BOFILL, J. (1967). *Obra filosófica*, Barcelona: Ariel.
- CANALS, F. (1981). *Cuestiones de fundamentación*, Barcelona: Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona.
- (1987). *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona: Promociones Publicaciones Universitarias.
- (2004) *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, Barcelona: Scire selecta.
- (2005). *Mundo histórico y reino de Dios*, Barcelona: Ediciones Scire.
- KÖRNER, S. (1955). *Kant*, Middlesex: Penguin Books. (Citado según traducción de I. ZAPATA, Madrid: Alianza Universidad, 1981).
- MARÉCHAL, J. (1949). *Le point de départ de la métaphysique. Cahier V*, Paris: Desclée de Brouwer.
- MARCUSE, H. (1941). *Reason and Revolution*. (Citado según traducción de IES, Madrid: Alianza Editorial, 2003).
- RORTY, R. (2000). *Philosophie & die Zukunft*. (Citado según traducción de J. CALVO y A. ACKERMANN, Barcelona: Gedisa, 2002).
- ROSSEN, S. (1987). *Hermeneutics as Politics*, Oxford. (Citado según traducción de X. IBÁÑEZ, Barcelonesa d'Edicions, 1992).
- TAYLOR, CH. (1989). *Sources of the self*. (Citado según traducción de A. LI-ZÓN, Barcelona: Ediciones Paidós, 1996).
- VATTIMO, G. (1985) *La fine della modernità*, Turín. (Citado según traducción de A. BIXIO, Barcelona: Gedisa, 2000).
- (2003). *Nichilismo ed emancipazione*. (Citado según traducción de C. REVILLA, Barcelona: Ediciones Paidós, 2004).