

# KANT Y LA LIBERTAD EN LA NATURALEZA<sup>1</sup>

PROF. DR. DANIEL GAMARRA<sup>2</sup>

Cuando se reflexiona sobre la realidad de la naturaleza, existe la tendencia de desligar éste ámbito de su dimensión antropológica. En esto intervienen diversas causas de orden bastante complejo. De todos modos, me limitaré a señalar algunas que me parecen de primera importancia y de las cuales dependen otras que aparecen en contextos históricos y sistemáticos diversos.

Por una parte, el estudio filosófico de la naturaleza corresponde a una disciplina filosófica determinada que es la Filosofía de la Naturaleza. Si bien su origen se remonta a la antigüedad (no hace falta mencionar los inicios de la filosofía y de los filósofos físicos, o bien las preocupaciones sobre la naturaleza de Platón y Aristóteles), el desarrollo de esta disciplina se mantiene durante muchos siglos en las coordenadas de la filosofía aristotélica. El mundo medieval aporta reflexiones de sumo interés, pero los conceptos profundos siguen siendo aristotélicos. En realidad los cambios en esta disciplina comienzan con el nacimiento de la nueva física, en los inicios de la Edad Moderna. La nueva física en la tradición escolástica, sin embargo, no es recibida en la filosofía de la naturaleza como un nuevo desafío filosófico, sino que la tradición escolástica siguió, en líneas generales, con el planteamiento medieval. De este modo, el nuevo planteamiento científico tiene un eco no en la filosofía clásica sino en la moderna<sup>3</sup>. Un caso paradigmático es el de Descartes que, en su intento de fundar una nueva filosofía, procede –como en otros campos– de modo diverso al de la escolástica. El suyo es un tentativo moderno, es decir, diverso en buena medida de la tradición<sup>4</sup>. De todos modos, es solamente en el siglo XX cuando se renueva desde el fondo la filosofía de la naturaleza, lo cual implicó un modo notablemente diverso de encarar los problemas que nacen de la nueva física. Al mismo tiempo, la epistemología se aúna con la reflexión propia de la filosofía de la naturaleza de modo que aparece la filosofía de las ciencias que tiene una relación estrechísima con la reflexión sobre la naturaleza<sup>5</sup>.

Por otra parte, y como segundo motivo de la separación de reflexión sobre la naturaleza y antropología, tiene un origen moderno especialmente en la filosofía kantiana. De todos modos no se pueden ignorar las tesis de Hume: éste buscando fundar todo el conocimiento filosófico en la naturaleza humana, rehace un concepto de naturaleza que no está de acuerdo ni con la tradición aristotélica ni con las reflexiones cartesianas acerca de ella. De alguna manera, se podría decir que Hume tiene un concepto de naturaleza implicado en su modo de percibirla, es decir, como *ideas* espontáneas ligadas a su modo empirista de la concepción de la realidad. De este modo, lo que Hume acepta como concepto de naturaleza

---

<sup>1</sup> Estas páginas tienen su origen en una ponencia leída en las “Jornadas de Filosofía”, Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), Facultad de Filosofía y Letras, 17-19 de junio de 1997. Hemos introducido bastantes variantes y aclaraciones de modo que sólo quedan las ideas fundamentales y genéricamente el esquema del trabajo.

<sup>2</sup> Miembro de la Sociedad Argentina de Filosofía y de la Sociedad Tomista Argentina.

<sup>3</sup> La distinción entre clásico y moderno, en el ámbito filosófico, debe matizarse e incluso cuanto la filosofía moderna es también creadora de un nuevo clasicismo.

<sup>4</sup> Es bien conocida la actitud cartesiana respecto a la tradición filosófica; de todos modos, hay que considerar, junto a sus limitaciones, una cierta audacia en sus planteamientos aunque siga conservando, como ha mostrado Gilson, conceptos y esquemas escolásticos.

<sup>5</sup> Lo cual no quiere decir que la epistemología quede acotada al campo de investigación de lo natural, sino que abarca el modo de conocer de las ciencias en general.

no es un concepto de la misma de régimen universal, sino como relación sensorial del hombre con ella. Este modo tiene un doble sentido. Por una parte, naturaleza significa lo empírico y, por otra –de modo consecuente–, lo natural es lo percibido de modo directo por la pasión sensorial. Si vamos al Kant que “despierta de su sueño dogmático” a raíz del conocimiento que llega a tener de Hume, nos volveremos a encontrar con una idea fenoménica de naturaleza. En este sentido, la filosofía crítica kantiana<sup>6</sup> es, como es bien conocido, deudora de la filosofía de Hume, pero, a su vez, implica una nueva elaboración cuya parte sustancial viene del conocimiento de la ciencia de Newton. En efecto, el descubrimiento de “leyes naturales” de modo científico implica una concepción de la naturaleza de modo diverso a la tradición y especulación filosófica y, en buena medida, tardo-medieval<sup>7</sup>.

Desde esta perspectiva se puede entender de modo más adecuado la separación kantiana entre mundo de la naturaleza y mundo de la libertad: lo natural ha adquirido ya en Kant un estatuto científico y, por tanto, ligado a la cuestión de las leyes de la naturaleza como leyes necesarias del mundo fenoménico. Este tema, en mi opinión, sigue apareciendo aún en planteamientos filosóficos no kantianos, es decir, aquella separación entre mundo natural y mundo de la libertad que Kant propone, ha quedado arraigada en la cultura actual y, en muchos casos, a la filosofía actual<sup>8</sup>.

Ante estas opiniones, bien que muy resumidas, no se debe olvidar que el hombre, en cuanto ser viviente, es un ser natural. Si bien su naturaleza supera la naturaleza material, inerte o animada del reino vegetal y animal, asume en su propia naturaleza lo inferior y se inserta en el mundo como un ser dotado de facultades espirituales pero sin perder la conexión con el mundo natural que lo determina en muchos aspectos y lo condiciona en otros. En este sentido, en la Antigüedad y en Edad Media la conciencia del hombre como ser natural tiene una vigencia que hoy aparece solamente en las ciencias naturales<sup>9</sup>. El mundo de la cultura urbana, de la economía, de la política, etc., está configurado por una idea de hombre que está lejos de una consideración natural: el *homo faber* es una exaltación de la capacidad productiva del hombre pero, al mismo tiempo, implica una visión reduccionista en muchos aspectos; uno de ellos es precisamente el de su dimensión natural<sup>10</sup>. Lo natural en el hombre no es solamente su cuerpo, sino que su alma, como *forma corporis*, está en la naturaleza al mismo tiempo que la sobrepasa en lo que la naturaleza tiene de material. Sin embargo, el hombre, ser viviente, está insertado como viviente natural en el mundo, sin que ello implique que su alma sea un epifenómeno natural o un grado de evolución de lo natural. Lo que no se puede negar es que inteligencia y libertad, si están en el hombre y pertenecen a él esencialmente, son facultades que están también en el mundo. Y es precisamente en esta

---

<sup>6</sup> No nos referiremos al Kant pre-crítico en el cual las fluctuaciones del concepto de naturaleza nos dan una idea dubitativa de la misma, aunque no por ello sean indignas de consideración; por el contrario, la preocupación kantiana por la naturaleza –y con ello temas de suma importancia– pertenece a un orden primitivo de su pensamiento. Las tesis del Kant crítico no pueden hacer abstracción de su solicitud por “lo natural” de su primera época de pensamiento.

<sup>7</sup> Las generalizaciones son siempre un riesgo. Las investigaciones sobre el método científico en la Baja Edad Media (por poner un ejemplo, Roger Bacon), son antecedentes del posterior método científico moderno. La Modernidad no es una suerte de absoluta novedad.

<sup>8</sup> Para poner solamente un ejemplo: las diversas manifestaciones del *pensamiento débil* no tienen en cuenta –entre otras muchas cosas– la inserción del hombre en el mundo natural. Otro tanto, aunque tal vez de modo no tan radical, se puede observar en la filosofía de la cultura donde la acción humana se centra en su carácter productivo o poético, incluso hasta tal punto de considerar la filosofía misma como una obra de arte.

<sup>9</sup> Aparece pero de un modo problemático, ya que las interpretaciones biológicas de la naturaleza humana como ocurre en el campo de la genética, de la medicina y en la misma biología, han ido al extremo contrario, es decir, consideran al hombre *sólo* como natural; de allí los inmensos problemas que se plantean en la bioética, por ejemplo.

<sup>10</sup> En este sentido, seguimos viviendo en la línea demarcada por Descartes en el *Discours de la méthode*, donde, en un pasaje bien conocido, se considera al hombre como dueño y señor de la naturaleza, teniendo en cuenta que la subjetividad está definida por el pensamiento, es decir, por un elemento espiritual. Kant no hace otra cosa que llevar esta idea hasta el final.

relación del hombre, animal espiritual, con el mundo donde se manifiesta la plasticidad de su ser: el inmenso mundo de la cultura es tan necesario para el hombre como sus funciones fisiológicas, puesto que la inteligencia, la libertad, su entero psiquismo, deben de alguna manera configurarse en el mundo. La diversidad de culturas, tradiciones folklóricas, lenguas y lenguajes, artes, etc., nos hablan de una naturaleza muy peculiar y diversa de la naturaleza inerte, o de aquella vegetal o animal que carecen de la plasticidad propia de la subjetividad humana<sup>11</sup>. De este modo la naturaleza es en el hombre algo mucho más complejo que en la naturaleza material y, sin embargo, el hombre no deja de ser un viviente natural<sup>12</sup>.

Es mi propósito en estas páginas reflexionar sobre algunos aspectos de la libertad. Sin embargo, no es mi intención dejar de lado la cuestión de la naturaleza sino, por el contrario, reflexionar sobre la libertad en el ámbito de la naturaleza o, si se quiere, sobre la naturaleza en el ámbito de la libertad, tomando como motivo de reflexión algunas tesis kantianas. Estos dos ámbitos no son intercambiables, sino que cada uno presenta su especificidad y sus problemas propios que, aunque cercanos, no son perfectamente simétricos. La razón de esta falta de simetría se puede encontrar formulada ya en autores antiguos que percibieron una dimensión esencial de la naturaleza y de la libertad que, con el pasar de los siglos, no ha variado fundamentalmente: la naturaleza está determinada *ad unum*, mientras que la libertad —o la voluntad como prefirieron decir— está abierta *ad opposita*<sup>13</sup>. Es verdad —y pido disculpas por la generalidad de la observación— que en el pensamiento antiguo y medieval la tematización de la naturaleza priva sobre la tematización de la libertad, al menos en términos generales; mientras que, en cambio, si en un *legítimo* reduccionismo se debiera individuar un gran tema de la modernidad, no se podría eludir el de la libertad. De todos modos, como es bien sabido y no hace falta insistir demasiado sobre la cuestión, la ciencia moderna, desde Galileo y Newton, con sus antecedentes y hasta la actualidad, es una ciencia de la naturaleza. Las ciencias humanas que son creación más reciente, fueron incluso planteadas teniendo en cuenta muchas veces el modelo epistemológico de las ciencias de la naturaleza. No quiero detenerme en la historia de la cuestión, pero baste citar solamente el positivismo y el *espíritu* del positivismo que ha penetrado tan profundamente la cultura contemporánea, para advertir de una manera sencilla pero adecuada lo que quiero significar.

Con todo esto, entre la visión antigua y medieval de la naturaleza y la visión moderna de la misma aparece una diferencia conceptual amplia, matizada, a tal punto que se debería hablar más bien en plural, es decir, de *conceptos* de naturaleza. Y es evidente que el concepto de naturaleza es un concepto análogo. La naturaleza material que admira al filósofo griego, nos sigue admirando también tanto de modo original cuanto a través de su tratamiento y mediación científica. De todos modos, como leía hace no mucho en un texto de Tomás de Aquino, “*ea quae non conveniunt in natura non sunt similia secundum speciem*”<sup>14</sup>, es decir, aquellas cosas que no tienen una naturaleza común, no son iguales o similares en cuanto a la especie. No haré una exégesis del texto, sino que solamente lo traigo a colación para mostrar cómo el autor medieval tiene un concepto también metafísico de naturaleza del que hace depender, a su vez, una concepción de la lógica. El pensamiento moderno —el de Descartes, por ejemplo— tampoco ahorra reflexiones sobre la naturaleza, aunque ya en un sentido muy cercano al actual concepto científico de naturaleza; y, a la vez, Descartes habla, desde otro punto de vista, de las naturalezas simples y las naturalezas complejas en un contexto lógico-metafísico y al mismo tiempo metodológico como es el constitui-

---

<sup>11</sup> Cfr. L. CENCILLO, *Antropología integral*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1998, pp. 167 y ss.

<sup>12</sup> Mi insistencia en la *naturalidad* del hombre no significa la falta de reconocimiento de la superación de lo meramente natural por parte de su espiritualidad, ni que ésta, al modo de Max Scheler, sea un rasgo sobresaliente de la pura naturalidad. En las páginas siguientes se verá con más claridad a dónde apunto con estas consideraciones.

<sup>13</sup> Tal es el caso, entre otros de TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q.10, a.1.

<sup>14</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, IV, 35.

do por las *Regulae ad directionem ingenii*<sup>15</sup>. Esto por no referirnos a autores como Leibniz, o Locke y Hume en donde la naturaleza aparece en contextos gnoseológicos, metodológicos, valga la redundancia, puramente naturales.

Ahora bien, lo que probablemente llame más la atención sobre la cuestión de la naturaleza y de la libertad, tomando conjuntamente estas dos grandes realidades, es que en la madurez de la modernidad –al menos de la primera modernidad–, tal como la expresa la síntesis kantiana, entre la naturaleza y la libertad hay un verdadero *abismo*. Así escribe Kant en la *Crítica del juicio*: “aunque se haya establecido en firme un abismo insalvable entre la jurisdicción del concepto natural, en cuanto jurisdicción de lo sensible, y la del concepto de libertad, como jurisdicción de lo suprasensible, de suerte que no hay posibilidad alguna de pasar de la primera a la otra [...], cual si hubiera otros tantos mundos diferentes y el primero no pudiera tener influencia alguna en el segundo”, [...] “al fin y al cabo, el último tendría una influencia en el primero, en el sentido de que el concepto de libertad ha de hacer real en el mundo de los sentidos el objetivo propuesto por sus leyes y, en consecuencia, la naturaleza debe poder concebirse asimismo de suerte que la legalidad de su forma coincida por lo menos con la posibilidad de los fines en ella logrables en virtud de leyes de libertad”<sup>16</sup>.

El *abismo insalvable* al que se refiere Kant y *establecido en firme* es una consecuencia de la anulación de la posibilidad de la metafísica como ciencia, en cuanto que la cosa en sí tendría que ser, desde el punto de vista objetivo, lo que diera contenido conceptual a la metafísica lo mismo que la determinación de sus primeros principios; mas la cosa en sí no es gnoseológicamente accesible. La consideración temática de la cosa en sí no daría lugar sólo a una suerte de apertura metafísica, sino también antropológica. El sujeto kantiano es solamente ser pensante lo cual plantea, entre otras cosas, la cuestión de su individualidad o como sí mismo. “Pienso *x*” es una relación pero no una característica que defina el sí mismo. Lo anterior se podría formular de otro modo: “*x* piensa *x*”, pero así también el enigma continúa. El texto citado de la tercera crítica tiene un marcado corte formalista que se manifiesta en la terminología jurídica que usa Kant: dominio, jurisdicción, etc. Y la causa de esto podría ser –al menos como hipótesis plausible– la falta de identificación subjetiva como sí mismo estable y no meramente dependiente de una acción.

De todos modos, si esta suerte de separación del orden de lo suprasensible respecto del orden sensible no elimina el concepto de *realización de la libertad en el mundo de los sentidos*, cabe la pregunta sobre la independencia de la libertad respecto a lo sensible, es decir, ¿por qué esa independencia no es absoluta de modo que la libertad realice sus fines en sí misma? Y de modo análogo: ¿por qué la naturaleza es un cierto *lugar* de la realización de la libertad? Si la ciencia de lo metasensible no es posible, una de las consecuencias que se podría extraer de este planteamiento es que la única ley inteligible de la libertad es aquella proporcionada por ella misma en su misma realización y a condición de mantenerse independiente del ámbito de la necesidad natural<sup>17</sup>; de este modo el discurso sobre la libertad en relación a la naturaleza es, en efecto, el discurso sobre un abismo de separación donde tendría que valer una ley de ausencia recíproca y donde la realidad de la libertad, si es de algún modo observable, tendría que tener un carácter de puro evento, es decir, que desde la naturaleza no podría ser considerada ni *kata lógon* ni *kata fysin*. En último término, la distancia de lo sensible y lo suprasensible señala una separación entre finito e infinito que la razón no puede conjuntar, precisamente en la medida en que el *lógos* y la *fysis* no tienen una relación intrínseca.

Sin embargo, es el mismo Kant el que introduce, en la continuación del texto citado más arriba, los conceptos de fundamento y de unidad, aun cuando sea según la limitación

<sup>15</sup> R. DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*, IV (AT, X).

<sup>16</sup> E. KANT, *Crítica del juicio*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1961; traducción de J. Rovira Armengol, p. 18.

<sup>17</sup> Nos acercamos así al concepto hegeliano de la idea europea de libertad.

trascendental; dice así Kant: “tiene que haber, a pesar de todo, un fundamento de la unidad entre lo suprasensible, que yace en el fondo de la naturaleza, y lo prácticamente contenido en el concepto de libertad, y de ahí que el concepto, si bien teórica ni prácticamente, puede llegar a un conocimiento de ese fundamento (y sin tener tampoco, por lo tanto, jurisdicción peculiar), haga posible el paso del modo de pensamiento según los principios del uno al modo de pensamiento según los del otro”<sup>18</sup>. Como es bien sabido, la teleología de la naturaleza, según Kant, resulta de la aplicación del concepto de realización final de la libertad a la naturaleza como tal, pero sólo según el modo de pensamiento de la libertad que da una categoría bajo la cual la naturaleza es pensada según una condición que no le pertenece en cuanto naturaleza, sino que la admite como *paso* del modo de pensamiento de la libertad al modo de pensamiento de la naturaleza. Lo que posiblemente llame más la atención en este texto es la expresión de *fundamento de la unidad de lo suprasensible que yace en el fondo de la naturaleza*. En este sentido, se puede percibir en Kant un tentativo de introducir, más allá de las categorías de la primera crítica, o del esquema crítico general, un elemento que aun siendo ininteligible por pertenecer al ámbito nouménico, signa de alguna manera a la naturaleza, aunque más no sea como un elemento que es externo a la naturaleza y, sin embargo, se remite a él como una especie de conjetura inicial. La naturaleza no es pensable según el modo del fundamento sino según el modo del pensamiento de la libertad y ésta, a su vez, aunque represente la presencia de lo suprasensible en el mundo sensible, tampoco admite ser pensada desde una perspectiva que no sea su propia autonomía.

Lo que, pues, antes tematizábamos como la comparecencia de dos ausencias recíprocas, precisamente en cuanto comparecen no se anulan sino que son presencias mutuas: de alguna manera la libertad y la naturaleza según Kant asumen un carácter monádico, de unicidades no comunicables según el ser, pero comunicables según el modo del pensamiento. Ahora bien, este modo del pensamiento que hace posible la presencia no es suficiente para indicar que la libertad tiene una inserción intrínseca en la naturaleza y que ésta es también un ámbito intrínseco para la libertad. Aquí, en cambio, se trata sólo de presencias y de silencios sugeridos por la figura del abismo que al separar no puede sin embargo a la vez anular ontológicamente lo mismo que separa. La *prestación* de los modos de pensamiento, por su parte, no implica la admisión de la logicidad que elimine el elemento de la exterioridad, sino la condición de posibilidad para anular la desolación de dos autonomías: la autonomía de la libertad y la soledad de la naturaleza. De todos modos, si la realización de la libertad, como afirma Kant, tiene algo que ver con la naturaleza como espacio de la consecución de los fines libres, y, por otra parte, el fundamento escondido e incognoscible de la naturaleza es suprasensible, está claro que la realización de la libertad no es incompatible con la naturaleza como espacio, aunque la naturaleza sea un concepto fenoménico. El no aparecer del fundamento se corresponde, sin embargo, a una concepción de la naturaleza que no admite fácilmente un carácter manifestativo y el recurso del *a priori* queda así limitado a una posibilidad mental, a un recurso de pensabilidad, mas no a algo que atañe al descubrimiento de la raíz de la inteligibilidad. De aquí que, entre otras cosas, la naturaleza misma no puede ser entendida en términos de libertad. De todos modos, ¿qué significaría esto?

A mi modo de ver, el tentativo de acercamiento que Kant propone en la tercera crítica entre mundo sensible y mundo inteligible, entre el sentido del infinito que parece vislumbrarse en la cuestión del fundamento suprasensible y la finitud de la naturaleza corpórea, o bien en las reflexiones sobre lo bello y lo sublime, no puede dirimir la justeza o, en términos prácticos, la conveniencia del *a priori*, de modo tal que ese tentativo circula en torno a un esfuerzo que logra, en todo caso, liberar el mecanismo natural de la necesidad del concepto en nombre de la belleza, pero la belleza misma parece no poder independizarse, no ya del gusto, sino del *a priori* de la facultad. De todos modos si lo bello se propone como algo no

---

<sup>18</sup> *Ibidem*.

relativo a un fin sino casi como una señal absoluta, aparece con bastante claridad la dimensión tendencial de la subjetividad hacia lo absoluto que anuncia en Kant el Romanticismo naciente.

Ahora bien, volviendo a la cuestión anterior, es decir, a la posibilidad de entender la naturaleza en términos de libertad, ¿se trataría solamente de *poder pensar* la naturaleza en términos de libertad o, más bien, de no pensarla para evitar así la posibilidad del concepto y darle entonces cabida como pura belleza que se intenta liberar del *a priori*? Es verdad que el punto de vista trascendental pone de manifiesto el carácter finito de la subjetividad, carácter que, en efecto, es ineludible. Sin embargo, no toda consideración de la realidad desde el punto de vista finito debe admitir un *a priori* como condición de posibilidad de reflexión sobre la realidad misma. El punto que me parece fundamental y que de alguna manera anula la posibilidad misma del *a priori*, sin anular sin embargo el punto de vista de la finitud, es la cuestión del Origen. Es más, la finitud como tal se mueve en una dimensión estrictamente *original*, es decir, referida al Origen como su causa y como su horizonte de sentido. Me parece que Kant vislumbra esta dimensión en algunas de las consideraciones sobre lo bello. De todos modos, más que continuar con una exégesis o discusión, como se prefiera, con Kant, me detendré en la cuestión del Origen que, si bien se mira, es en el mismo Kant una ausencia que clama por su presencia o por su manifestación.

Aunque la terminología no me es del todo grata, se puede hablar de una estructura elemental de la libertad que podría describirse negativamente como la imposibilidad de su propia realización; es decir, si la libertad puede ser considerada como un cierto poder activo, es al mismo tiempo impotente ante la realidad de su realización: su realización es su querer, es decir, no puede no querer; en ese sentido no tiene *capacidad* de no ser, o lo que sería más o menos lo mismo, su estado potencial implica un estado de constante realización. Por esto hablo de estructura y no de situación existencial en el sentido de que la historia o lo biográfico, como ámbito de la realización de la libertad, es falible, es decir, la libertad está abierta *ad opposita*; para decirlo de modo resumido, y en consecuencia, la libertad no siempre logra *lo mejor*<sup>19</sup>, o porque no se dan las condiciones subjetivas o porque el objeto no satisface o es inalcanzable. Sin embargo, la falibilidad de la libertad implica la misma estructura, aunque al contrario, que en su realización plena, a saber: su no realización no la haría variar, de allí que sea posible su no realización o que, en sentido positivo, su realización sea una conquista progresiva y esforzada, es decir, que en su estructura no hay un automatismo formal. Ahora bien, ni siquiera la totalidad de las realizaciones históricas de la libertad puede superar, en cierto sentido, el ámbito finito aunque la libertad sea suprasensible, a no ser que su potencialidad o poder activo tenga un arraigo infinito; por lo cual la cuestión del Origen en la libertad tiene al menos un doble, o tal vez, un triple sentido. En primer lugar, la libertad como principio activo es origen de su acto o en cuanto a su acto pero, al mismo tiempo, no parece que su acto sea independiente de una logicidad intrínseca ya que confiere en el orden antropológico una posibilidad de realización o de ganancia<sup>20</sup>. En segundo lugar, aunque la libertad tenga una dimensión originaria no sustituible, no deja por ello de ser finita en el hombre, porque el movimiento libre se enraíza en el ámbito de la corporeidad: no hay realización de la libertad que no ataña a la totalidad del hombre<sup>21</sup>, de donde se sigue que tiene una delimitación física de la que no puede independizarse a no ser por

---

<sup>19</sup> Este *mejor*, que no es independiente de la plenitud de realización de la libertad, comporta la satisfacción de la intencionalidad de la libertad que además es una imposibilidad objetiva en el plano estrictamente finito: querer todo lo que se puede querer es posible como potencialidad de la libertad, mas no lo es en cuanto a lo objetivo y éste no es proporcionado a la tendencia infinita de la potencialidad del querer.

<sup>20</sup> La ganancia de la libertad no es solamente de orden objetivo: *lo que se logra*, sino también implica una ampliación de la libertad misma como crecimiento intrínseco de poder.

<sup>21</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q.24, a.6, ad 5, afirma: “no tanto es libre la voluntad sino el hombre mediante su inteligencia y su voluntad”, es decir, es en la totalidad del hombre en la que está inscrita su libertad.

abstracción mas no desde un punto de vista operativo. Finalmente, la realización plena de la libertad debe tener que coincidir con lo originario en dos sentidos: la libertad no puede realizarse más allá o mejor –para decirlo de otra forma– que la posibilidad de su acto originario y, por otra parte, siendo finita no puede anular un continuo originarse, lo cual significa que su realización es tendencialmente infinita al ser esencialmente suprasensible. De este modo, si hay un acabamiento de la libertad debe ser histórico e infinito a la vez. Así, la libertad originante es, a la vez, originada y de este modo la libertad manifiesta una infinitud de Origen que promueve una infinitud de realización sin abandonar las mediaciones de la corporeidad y de la historia.

Ahora bien, como me refería al principio, la naturaleza está *determinata ad unum*, es decir no es libre (en este sentido tiene razón Kant), y su dinamismo originario no puede darse a sí mismo el concepto de su propia realización como sucede, en cambio, con la libertad (es también Kant el que propone esta tesis). Sin embargo, la determinación *ad unum* tiene una sola posibilidad de realización que, siendo intrínseca a la naturaleza, manifiesta necesariamente su condición originada. Por ello el movimiento de la entera naturaleza (que no sería tal sin ese movimiento) manifiesta la presencia intrínseca del Origen en la misma medida en que no puede ser origen de su *lógos* que, sin embargo, es razón de su determinación. De este modo hay una radical coincidencia originaria de naturaleza y libertad: aunque hemos dicho que la libertad finita es origen de sí misma, lo es, como hemos distinguido antes, como origen de su actividad mas no como infinitud dada a sí misma o como logicidad generada por su propia espontaneidad. La libertad es causa causada. Mientras que la naturaleza también es causa causada, con la diferencia esencial respecto a la libertad de que es sensible y que su ser causa no admite una variación de su radical determinación. Así, esta determinación es lo propiamente causado en la naturaleza que se propone, pues, como su límite ontológico y activo, límite que es su principio de inteligibilidad y de realización. Sin embargo, la pasividad que supone el carácter determinado de la naturaleza implica necesariamente la antecendencia de la actividad de una indeterminación, es decir, de una causa libre ya que de otro modo no encontraría respuesta su *determinatio ad unum* que la naturaleza no puede darse a sí misma por sí misma, ya que solamente la libertad puede autopoerse. Como afirma Hegel, “sólo cuando la voluntad se tiene a sí misma por objeto (es decir, como contenido y fin) es ella *para sí* lo que es *en sí*”<sup>22</sup>, a diferencia de la naturaleza que no llegando al propio concepto en sí misma no puede autopoerse. De todos modos, tanto la libertad como la naturaleza no pueden prescindir del Origen, por las razones aducidas, y esa no prescindencia, tal imposibilidad, se representa en forma de unión al Origen de donde se sigue que la naturaleza es ámbito de la libertad en el Origen, y la libertad es un momento esencial originado; en otros términos, su naturalidad es solidaria a su pertenencia al Origen y su realización solidaria a su naturalidad.

De aquí que el orden cósmico y el mundo antropológico, no se dividen como lo necesario y lo libre, sino que se explicitan como naturaleza y libertad: naturaleza que tiene un Origen libre y libertad que no puede prescindir de su momento esencial. De este modo la implicación de naturaleza y libertad no es el resultado de una unión extrínseca de dos realizaciones actuales, sino que consiste en la remisión originaria a la unidad de origen: así la libertad encuentra en la naturaleza un ámbito análogo a su propia esencia, y hay una coincidencia lógica –de ser e inteligibilidad, si se quiere– entre naturaleza y libertad: la naturaleza encuentra en la libertad la expresión histórica de aquello que la ha originado. Por ello *en arjé en o lógos*<sup>23</sup>: la unidad del Origen en cierto modo aferra su posterioridad, aunque ese aferrar es dejar en libertad lo originado. Como afirma Hegel: “la actividad de la voluntad, el

---

<sup>22</sup> G.W.F. HEGEL, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, ed. K.H. Ilting, trad. C. Díaz, Libertarias-Prodhuft, Madrid, 1993, p.118.

<sup>23</sup> JUAN 1, 1.

superar la contradicción de la subjetividad y de la objetividad y trasladar sus fines de aquella determinación a ésta, y permanecer a la vez *cabe sí* en la objetividad, es, fuera del modo formal de la conciencia, en que la objetividad sólo existe como realidad inmediata, el *desarrollo esencial* del contenido sustancial de la idea [...]"<sup>24</sup>. Sin cerrarnos en una línea sistemática totalizante, es indudable que naturaleza y libertad sólo pueden ser contempladas en la dimensión de la totalidad no definida por los límites mentales, sino por la presencia no representacionista del Origen.

---

<sup>24</sup> G.W.F. HEGEL, *Fundamentos...*, cit., p. 150.