

## LIBERTAD TRASCENDENTAL Y LIBERTAD TRASCENDENTE: UN APUNTE TEOLÓGICO

**JUAN CRUZ CRUZ**

Doctor en Filosofía  
Profesor Honorario  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Navarra  
Pamplona /España  
jcruz@unav.es

Recibido: 30/05/2014

Aceptado: 03/10/2014

*Resumen:* Los conceptos de «libertad trascendental» y «libertad trascendente» son formas de la libertad como autodeterminación desde la ley de la propia esencia personal. En la voluntad hay no sólo lo esencial de la autodeterminación, sino también lo esencial de la voluntad en cuanto naturaleza: la apetencia directa del bien. Por lo primero, se establece la libertad trascendental; por lo segundo, la libertad trascendente. La eminencia de la libertad trascendente no es nada más que la potestad total y universal, en cuanto que es completada y colmada por el bien universal, ya que la universalidad de la voluntad es una raíz de la libertad. Pero la libertad trascendental se ejerce cuando esta potestad universal se relaciona con bienes determinados y limitados, que no igualan ni llenan la universalidad entera de la voluntad.

*Palabras clave:* autodeterminación, libertad, voluntad, bien, apetito, universalidad, limitación.

### *TRANSCENDENTAL FREEDOM AND TRANSCENDENT FREEDOM: A THEOLOGICAL POINT*

*Abstract:* The concepts of “transcendental freedom” and “transcendent freedom” are forms of self-determination from the law of human nature. In the will there is not only the essence of self-determination, but also the essence of the will as nature: direct good appetite. From the essence of self-determination, transcendental freedom is established; from the essence of the will as nature, transcendent freedom. The eminence of transcendent freedom is nothing but total and universal power in the sense that it is completed and filled by the universal good, since the universality of the will is a root of freedom. But transcendental freedom is exercised when this universal power relates to specific and limited assets, which do not equal or fill the whole universality of the will.

*Keywords:* self-determination, freedom, will, good, appetite, universality, limitation.

## 1. NIVELES SEMÁNTICOS DE LA LIBERTAD

1. La distinción entre *libertad trascendente* y *libertad trascendental* tiene un innegable abolengo medieval, aunque no en su tenor literal. Los contenidos de ambas expresiones carecen en sí mismos de novedad, aunque ellos no fueran entonces nombrados así. Pero es preciso rescatarlos en su sustancia, porque sobre ellos pivota toda la teoría clásica de la acción y, además, desde ellos se entienden mejor, por contraste, muchos esfuerzos de la filosofía moderna, como los de Spinoza, el cual –para decirlo sumariamente– hubiera preferido hablar de libertad trascendente antes que de libertad trascendental, tal como aquí se determina. Santo Tomás y el tomismo renacentista del más variado signo habrían acordado hoy que las dos nociones son imprescindibles para entender la acción humana.

Los conceptos de «libertad trascendental» y «libertad trascendente» se podrían incluir en la quinta acepción de libertad que indica Heidegger en su comentario al libro de Schelling *Sobre la esencia de la libertad humana* (1809): “1. Libertad como capacidad de autocomienzo. 2. Libertad como desligadura, «libertad de» (libertad negativa). 3. Libertad como «autovinculación a», *libertas determinationis*, «libertad para». 4. Libertad como dominio sobre la sensibilidad (libertad impropia). 5. Libertad como autodeterminación desde la ley de la propia esencia (libertad auténtica), concepto formal de libertad: encierra en sí mismo las otras determinaciones”<sup>1</sup>. No puedo entrar a discutir este marco conceptual. Pero basta indicar que en ese quinto punto (donde la voluntad se determina siguiendo la ley de su propia esencia) tienen cabida los dos conceptos de libertad antes propuestos, aunque su dirección ontológica no coincida con la de Heidegger, punto que tampoco entro a discutir ahora.

2. Fue Kant el filósofo que introdujo con gran plasticidad el término de “libertad trascendental”, pero le dio un sentido que escapaba al conocimiento intelectual. Distingue entre la libertad negativa (libertad de presiones internas y externas) y la positiva (libre albedrío, libertad para hacer). Según Kant la libertad es primeramente *libertad trascendental*, entendida como la espontaneidad de obrar por sí mismo, un poder que el hombre tiene para iniciar un estado por sí mismo o para hacer un nuevo comienzo. Pero esa libertad trascendental es, para Kant, una *Idea* de la razón y, por tanto, es algo conceptualmente nulo; es decir no podemos ser conscientes de ella ni tener experiencia suya. En la libertad trascendental funda Kant el concepto *práctico* de libertad, definido negativamente

1 M. HEIDEGGER, *Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit*, en *Gesamtausgabe*, Abt 2. Vorlesungen 1923-1944. Bd. 42. Frankfurt a. M., 1988. p. 152-153.

como la independencia que la voluntad tiene frente a los impulsos de la sensibilidad. Esta libertad negativa es condición de la libertad positiva, la capacidad que la razón tiene de darse leyes a sí misma<sup>2</sup>. Importante es, en el planteamiento de Kant, que esa *libertad* se opone a la *naturaleza*.

Schelling criticó las teorías de la libertad que pretendían definir la libertad humana como algo independiente de la naturaleza, y pregunta además si el hombre es libre ante un Dios calificado de omnipotente. “Los defensores de la libertad sólo piensan en mostrar que el hombre es independiente de la naturaleza; pero eso es muy fácil. Ahora bien, dejan de lado la independencia interna del hombre respecto de Dios; lo más difícil es argumentar precisamente esa propia libertad suya respecto de Dios”. La libertad específicamente humana se define, según Schelling, por una *doble* libertad negativa: “Por el hecho de que el hombre está entre la naturaleza y Dios, justo en medio, es libre de ambos. Es libre de Dios porque tiene una raíz independiente en la naturaleza, y es libre de la naturaleza porque en él se despierta lo divino”<sup>3</sup>.

Esta referencia teológica de Schelling, junto a su dialéctica medial de *independencias*, era en el planteamiento de Santo Tomás una dialéctica medial de *dependencias*, también con un matiz teológico. Pero esto hay que explicarlo.

En primer lugar, el Aquinate indica que todo lo que hay en la realidad es cierta naturaleza: incluso la misma voluntad es una naturaleza. Por eso, en la voluntad conviene subrayar no sólo lo que es *más propio* de la voluntad –la autodeterminación–, sino también lo que es propio de la *naturaleza* –la apetencia directa del bien–. Cualquier realidad creada apetece naturalmente el bien. También en la misma voluntad habita un apetito natural dirigido hacia el bien que le es conveniente; además de eso, apetece algo por propia determinación, no por necesidad, y eso le compete por ser voluntad. Pero hay más: el orden de las cosas que son queridas naturalmente por la voluntad se refiere, como *fundamento*, a las cosas que son objeto de su propia e íntima determinación, y no de la naturaleza. Desde luego, la naturaleza es el fundamento de la voluntad; por lo que el objeto apetecible que es naturalmente deseado constituye el fundamento y el principio de las demás cosas apetecibles. Y en este aspecto “natural” tiene su lugar el planteamiento de una *libertad trascendente*. Lo veremos más adelante. Ese estribo natural de una voluntad que apetece cosas por libre iniciativa es el fin, fundamento y principio de los medios, o sea, de las cosas que se ordenan al fin: estas, por ordenarse al fin, sólo son apetecidas en razón del fin. Dicho de otro

2 I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Der Antinomie Dritter Widerstreit, B 472 ss.

3 F. W. J. SCHELLING, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, en *Sämtliche Werke*, Stuttgart 1856-61, Bd. VII, I. Abt., p. 458.

modo, lo que la voluntad quiere por necesidad, determinada a ello como por una inclinación natural, es el fin último –en sentido teológico, la beatitud– y también las cosas que se incluyen en él –como el ser, el conocimiento de la verdad y otras por el estilo–. Fuera de esta inicial disposición, no se determina a las demás cosas por necesidad con una inclinación natural, sino *por propia disposición y sin necesidad alguna*. En este último punto gravita la noción de *libertad trascendental*, expresión realista de lo que Kant entendía por libertad trascendental.

Ahora bien, los seguidores de Santo Tomás, fieles al maestro, enseñaron que si bien la voluntad quiere el fin último con una inclinación necesaria, no está en ese querer suyo original coaccionada hacia aquel fin. Lo violento y coactivo se opone, primariamente, a lo natural. Pues la coacción no es otra cosa que el influjo de una violencia. Lo violento surge de un principio que está fuera del ser coaccionado; y la energía del ser que padece violencia queda entonces sin salida y sin dirección propia: como la piedra que es lanzada hacia arriba no se inclina de suyo a ese movimiento de subida. Mas como la voluntad misma es un apetito naturalmente desplegable, no es posible que quiera algo sin que su inclinación no se dirija a ello. “Así no es posible que la voluntad quiera algo coaccionada o violentada, aunque quiera eso con necesidad natural. En conclusión, la voluntad no quiere necesariamente algo con necesidad de coacción, pero quiere necesariamente algo con la necesidad de una inclinación natural”<sup>4</sup>. En la tensión que aquí se observa, dentro del orden de la acción, entre el fundamento y lo fundamentado, debe entenderse asimismo la distinción terminológica que propongo entre libertad trascendente y libertad trascendental.

## 2. NECESIDAD EN LA LIBERTAD: EL ACTO EMINENTEMENTE LIBRE

1. La tesis sobre la congruencia de una “libertad trascendente” tiene sus recursos ontológicos en la más profunda psicología humana.

Santo Tomás había dicho que “la voluntad, en cuanto quiere naturalmente una cosa, responde más al intelecto [*intellectus*] de los principios naturales que a la razón [*ratio*], la cual está orientada al conocimiento de los opuestos. De ahí que consiguientemente la voluntad sea una potencia más intelectual que racional”<sup>5</sup>. ¿Qué quiere decir esto? Que el simple intelecto de los primeros principios se encuentra ya incluido de modo eminente en el complejo discurrir de la razón, discurrir que acontece con el movimiento que hila una cosa con otra; pero el

4 Thomas DE AQUINO, *Ver*, q. 22, a. 5.

5 Thomas DE AQUINO, *STh* I, q. 82, a. 1, ad 1.

intelecto posibilita que la razón mantenga cierta “indiferencia” para deducir las diversas conclusiones: los contenidos racionales están virtual y eminentemente en los principios, de los que se deducen las conclusiones.

De modo semejante, la voluntad, en cuanto inclinada naturalmente al fin, o a la felicidad en general, expresa mayor relación al intelecto de los principios; por tanto, contendrá en sí la potestad e “indiferencia” en orden a muchas cosas de modo más hondo que la voluntad formalmente libre –la que no es inclinada por la naturaleza, sino por el albedrío, siendo así que el apetito del fin último no está entre las cosas que dominamos<sup>6</sup>–. Luego congruentemente aquel apetito y amor al fin último y a la felicidad contemplada con claridad –aunque fuese una inclinación natural y necesaria– habría de contener en sí profundamente la indiferencia hacia los seres finitos, puesto que se correspondería con la visión intelectual del primer principio real: Dios mismo.

2. Adelanto a continuación el contenido de la tesis que, a mi juicio, ha presidido indudablemente la configuración de la libertad en Santo Tomás: un amor saturante o saciativo –que *ex hypothesi* se podría identificar con el amor beatífico–, en cuanto se refiere al principio absoluto que lo colmara, sería en sí mismo *necesario*, mas respecto a los demás seres sería indiferente o *libre*, puesto que ellos no encierran un sumo bien que impusiera necesidad: dicho amor, que sería necesario respecto al principio real absoluto, tendría a su vez fuerza y forma de acto libre respecto a los objetos particulares.

Son muchas las tesis metafísicas implicadas en el abrupto compendio que encierran las anteriores líneas (por ejemplo, la tesis gnoseológica del realismo y de la posibilidad de probar la existencia de un primer principio metafísico; también la tesis metafísica de la posibilidad real de una trascendencia de la voluntad; y otras). Las doy aquí por supuestas, y no entraré en ellas. Pues el objetivo de este artículo se centra en un aspecto de la estructura metafísica de la libertad humana.

Ciertamente en un sentido general y formal la libertad posee la indiferencia propia que, por su espiritualidad, le da la “universalidad” en el obrar respecto a muchas cosas; y, de modo semejante, posee “contingencia” para querer o no querer. Pero un amor que se ordenara necesariamente a un *principio real absoluto* implicaría la “indiferencia” más perfecta hacia las demás cosas, aunque no la “contingencia” con respecto a aquel principio; por esta razón, tendría *libertad trascendente*, pues sería “ eminentemente libre” por cuanto *la libertad nace de la universalidad* propia del poder que un sujeto tiene respecto a muchas cosas –universalidad que es también la raíz de la libertad trascendental–. De modo que la

6 Thomas DE AQUINO, *STh* I, q. 82, a. 1, ad 3.

voluntad no sería *eminentemente libre* cuando implica *contingencia y mutabilidad*, puesto que necesariamente se movería hacia tal o cual fin visto en particular.

La voluntad, pues, si fuese *eminentemente libre*, no se movería a amar necesariamente aquel bien u objeto supremo mediante la luz de un juicio limitado o coartado que lo propusiera imperfectamente, sino que se movería por la presencia intelectual de una plenitud del bien universal que llenaría la capacidad y la universalidad entera de la voluntad. Por lo tanto, de esa universalidad nace, hacia abajo, la libertad trascendente –la expresada por Kant– con su indiferencia formal respecto a los objetos particulares que no adecuan o igualan toda su capacidad y virtualidad; pero también habría, hacia arriba, una tendencia necesaria respecto al objeto que adecuara y colmara toda esa universalidad. Si no estuviera determinada coactivamente a una sola cosa, y en sí misma quedara completada y satisfecha toda la indiferencia y la potestad universal a muchas cosas, tendría libertad trascendente y además sería *eminentemente libre*, puesto que quedaría plenificada toda la universalidad e indiferencia de la facultad. Por otra parte, la eminencia de la libertad trascendente no es nada más que la facultad o potestad total y universal, en cuanto que es completada y colmada por el bien universal, ya que *la universalidad de la voluntad es una raíz de la libertad*. Y el caso es que la libertad trascendente se ejerce cuando esta potestad universalísima se relaciona con bienes determinados y limitados, de los que ninguno iguala y llena la universalidad entera de la voluntad<sup>7</sup>.

Ahora bien, hay en el seno de esta tesis algunas implicaciones ontológicas y antropológicas que conviene dilucidar.

3. Una vez que Santo Tomás establece la diferencia entre el acto voluntario perfecto y el imperfecto, indica que el voluntario perfecto no se identifica con el formalmente libre: en virtud de la constitución interna de la voluntad, puede darse un *voluntario* perfecto que sea *necesario*; con todo, ese voluntario sería libre en sentido *eminente*, aunque no lo fuese en sentido *formal*. De ahí la distinción que propongo entre libertad trascendente y libertad trascendente. Así lo vieron también los autores de la Escuela de Salamanca –como Medina y Báñez– y sus epígonos –como Araújo y Juan Poinsot–. O sea, el voluntario perfecto sería siempre libre, o bien de manera trascendente y eminente o bien de manera formal; aunque no fuese *siempre* formalmente libre, porque podría ser necesario. Esta tesis es establecida en función de la posibilidad de un amor plenamente saturante, que sería a la vez formalmente necesario y perfectamente voluntario. ¿Cómo es posible pensar aquí la necesidad en la libertad?

7 J. POINSOT, *In I-II*, q. 6, disp. 3, a. 2, nn. 22-24.

Analizaré estos conceptos, ciñéndome a los comentarios de Juan Poinso, quien aclara admirablemente la doctrina de otros autores que le precedieron, como Medina y Báñez.

### 3. ACTO FORMALMENTE LIBRE Y ACTO EMINENTEMENTE LIBRE

1. Voluntario *perfecto* es el acto que procede de la voluntad –del principio intrínseco– con plena advertencia y con perfecto conocimiento del fin, o sea con conocimiento intelectual que conoce el fin en cuanto es fin, esto es, en razón de la aptitud que tiene para ser fin.

El acto voluntario *libre* es el que en sí mismo puede obrar o no obrar, puestas todas las condiciones para actuar, de modo que el obrar o no obrar está en sus manos –en el propio albedrío– y no proviene de un principio extrínseco que lo aplique o impida. Tal acto libre exige una *facultad* no coartada o restringida a este o aquel objeto, sino una potencia amplia, *universal*, abierta a todo bien; pues de ello depende que, respecto a cualquier bien determinado que colme toda su universalidad, no se vea compelida a aceptar tal bien o a operar sobre él<sup>8</sup>.

De ahí nace la distinción de lo “libre” en cuanto al *ejercicio* y lo “libre” en cuanto a la *especificación*.

En efecto, la libertad de ejercicio es la *indiferencia* en el poder que tiene el sujeto para emitir sus actos; y así se explica que esta libertad fuese llamada “de *contradicción*”: es la potestad que se tiene para que el acto *se realice* o *no*, y para que salga *de una manera* o *de otra*.

En cambio, la libertad de especificación es la *indiferencia* en el poder que el sujeto tiene sobre los diversos actos *específicamente* manifestados; y, dado que la especificación viene de los *objetos*, esta libertad es considerada según los diversos objetos, en cuanto que la voluntad puede alcanzarlos. Mas como el objeto principal de la voluntad humana es, en cuanto humana, el bien y el mal, y como estos conllevan entre sí contrariedad, esta libertad se llama “de *contrariedad*”, pues en la voluntad existe *la potestad para obrar el bien o el mal*, y no sólo para obrar o no obrar pura y simplemente. Es en esta perspectiva donde ha de integrarse la citada definición que Schelling ofrece de la libertad como “poder del bien y del mal”; sólo que en el esquema tomista la “y” copulativa es en realidad una “o” disyuntiva: diferencia que permite delimitar en ambas representaciones la estructura de la libertad.

8 J. POINSOT, *In I-II*, disp. 3, a. 2, n. 11.

2. Hablar de un acto formalmente libre y de un acto eminentemente libre –que, sin embargo, sea necesario–, implica haber entendido que el acto “formalmente libre”, por el que se define la libertad trascendental, es el que procede con *indiferencia* formal y con *contingencia* –sin ninguna necesidad–, de modo que puede *no* proceder u ocurrir: es lo que sucede cuando comúnmente operamos en nuestra vida espiritual. Por su parte, el acto “eminentemente libre”, por el que se define la libertad trascendente, es el que procede sin esa indiferencia formal, pero con *necesidad*, aunque no originada por una coacción o coartación de la facultad, sino por la adecuación –o saturación– de toda la universalidad de la potencia en su obrar. Este es el punto que se le escapaba a Schelling.

En efecto, dado que la raíz de la libertad nace en nosotros de la universalidad de esta facultad que se abre a todo ser o a todo bien, de ello resulta que, *siempre que la voluntad opera con esta universalidad, obra con libertad*, puesto que la universalidad conlleva la indiferencia o es la raíz de la indiferencia. Ahora bien, esta indiferencia y universalidad se comportan de manera que, respecto a un bien que es limitado y no se adecua a la universalidad entera de la facultad –no la satura plenamente–, la voluntad opera con indiferencia y libertad trascendental; en cambio, con un bien universalísimo y sumo –como para la metafísica clásica es Dios contemplado con claridad–, se saturaría toda la universalidad y se rebasaría la indiferencia de la voluntad. De ahí que hacia semejante objeto no podría operar indiferentemente, aunque actuara según la *raíz* de la indiferencia, que es la *universalidad* de la voluntad con plena advertencia cognoscitiva: y ahí está la libertad de modo *eminente*, la libertad trascendente.

Así pues, la *necesidad* de la voluntad puede provenir de dos fuentes, una inferior, otra superior. Primero, de la imperfección y coartación del conocimiento a una sola cosa y, consecuentemente, del alejamiento de la indiferencia de la voluntad, de modo similar a como acaece en los animales o en nuestros movimientos indeliberados. Segundo, de la adecuación y saturación de toda la universalidad de la facultad, y entonces no permanece la *indiferencia* formal para obrar o no obrar, puesto que no puede quedar dentro de una adecuación completa; con todo, permanece la *universalidad* en el obrar con plena advertencia cognoscitiva, que es la raíz y la eminencia de la libertad<sup>9</sup>.

9 J. POINSOT, *In I-II*, q. 6, disp. 3, a. 2, n. 13.



#### 4. POLÉMICA ÁUREOSECULAR SOBRE LOS NIVELES DE LA LIBERTAD

1. La tesis de que el perfecto acto voluntario no se identifica con el acto formalmente libre fue defendida coherentemente por los autores más importantes de la Escuela de Salamanca, como Medina<sup>10</sup>, o por los que a estos siguieron, como Juan Poincot. Esta tesis está explícita en Santo Tomás, cuando dice que “la necesidad natural no elimina la libertad de la voluntad, pero ésta es suprimida por la necesidad de coacción”<sup>11</sup>; o también: “que la voluntad sea llevada necesariamente a algo *por inclinación natural* no es signo de impotencia, sino de fuerza o virtud, al igual que un cuerpo grave o pesado tiene tanto más poder cuanto con mayor necesidad es llevado hacia abajo”<sup>12</sup>; o finalmente: “la necesidad natural no es incompatible con la dignidad de la voluntad, sino que con ésta es incompatible la sola necesidad de coacción”<sup>13</sup>.

El Aquinate claramente afirma que el acto voluntario perfecto en nada se ve empuñado por el hecho de ser necesario y por expresar una inclinación natural, puesto que en ello no existe, sin más, necesidad de coacción. Por lo tanto, si el acto voluntario se produce con plena advertencia y conocimiento perfecto, cuanto más natural sea, tanto más íntimo y perfecto voluntario será. Es claro que, como teólogo, el Aquinate está pensando concretamente en la forma del “amor beatífico”, el cual sería necesario y, sin embargo, también sería perfectísimamente voluntario. Pero esa forma de amor ejemplifica la tesis de que la esencia del acto voluntario perfecto no está en el acto formalmente libre, sino que puede también hallarse en el acto necesario<sup>14</sup>. Sólo con la negación metafísica de la posibilidad de ese amor saturante –negación que a mi modo de ver anida en la filosofía moderna– se hace inútil la tesis de un acto humano “eminente libre”.

Que los enfoques psicológicos modernos no admitan la posibilidad de semejante “libertad eminente” es el índice de una preocupante quiebra filosófica.

Juan Poincot explica este interesante punto de la siguiente manera<sup>15</sup>: si el hombre obtuviera la visión beatífica, reluciría en ella el carácter de bien sumo por parte del objeto (Dios, claramente contemplado) y, a la vez, tendría la fruición o gozo sumo por parte del sujeto, o sea del acto volitivo con el que se le ama. No

10 Bartolomé DE MEDINA, *Expositio in Primam Secundae* (Alcalá, 1577); q. 6.

11 Thomas DE AQUINO, *STh I*, q. 82, a. 2, ad 2.

12 Thomas DE AQUINO, *Ver*, q. 22, a. 5, ad 1.

13 Thomas DE AQUINO, *Ver*, q. 22, a. 5, ad 4.

14 Thomas DE AQUINO, *STh I*, q. 82, a. 2.

15 J. POINCOT, *In II*, q. 6, disp. 2, a. 2, nn. 1, 5, 8, 11, 15-19.

habría ningún aspecto de mal ni en el objeto –para que no fuese amado–, ni en el acto –para que se alejara del sumo ser–; por consiguiente, existiría la necesidad en el acto y en el objeto. *La libertad no sería ya un poder del bien «y» del mal*, como pretendía Schelling. Pues dado que toda la universalidad de la facultad volitiva se cumpliría en el amor del bien universalísimo, no quedaría lugar ya para la indiferencia en la voluntad, de modo que ésta pudiera alejarse del acto o del objeto. Y aunque en esta vida el amor fuese perfectamente voluntario e inclinara voluntariamente a Dios, tal amor se perfeccionaría en la visión espiritual de Dios, no sólo por parte del conocimiento –ya que ver a Dios sería un conocimiento más perfecto que el poseído en esta vida–, sino también por parte de la inclinación y del principio intrínseco, puesto que con total fuerza y empeño se movería hacia Dios con entera voluntad, sin coacción o imperfección alguna. De modo que con el amor perfecto cesaría, en la visión beatífica, el carácter del acto libre formal, pero no cesaría la perfecta índole del acto voluntario: *ese amor sería de tal modo necesario que colmaría perfectamente la voluntad y procedería con todo empeño y plenitud de la voluntad*; en consecuencia, el acto voluntario sería mayor y más perfecto.

Es más, los autores de la Escuela de Salamanca subrayaron que en el acto del amor beatífico se encontraría de manera total y perfecta la definición del acto voluntario. Recuerdan que la definición de lo voluntario conlleva dos aspectos: el *proceder de un principio intrínseco* y el *conocimiento del fin*. Entonces, lo voluntario es perfecto cuando es perfecto el conocimiento que influye sobre él y lo causa: tendrá su origen en la plétora del conocimiento y no en un impulso natural ciego. Ahora bien, en aquel acto exuberante se hallaría, de un lado, el principio intrínseco, esto es, la voluntad orientada con toda su fuerza vital hacia Dios; y de otro lado, el conocimiento consumado –la visión intelectual de Dios que influye perfectamente en ese amor–. El amor procedería de la voluntad no por un ciego impulso –como sería el de un apetito natural carente de conocimiento–, sino por la influencia de esa visión intelectual y de la representación del sumo bien, la cual implicaría un conocimiento adecuado a toda la universalidad del intelecto y de la voluntad, mas no un conocimiento coartado a un solo objeto: se trataría, pues, de un acto voluntario perfecto<sup>16</sup>. Y en él reside la libertad trascendente.

2. Pero algunos autores del Siglo de Oro español no aceptaron esa tesis: así ocurrió con Vázquez<sup>17</sup> y Salas<sup>18</sup>, influidos quizás por Almaino. Vázquez vino

16 J. POINSOT, *In I-II*, q. 6, disp. 3, a. 2, nn. 15-16.

17 Gabriel VÁZQUEZ, *Commentariorum in primam-secundae*, 2 vols. (1598-1605); disp. XXIII, cap. 4.

18 Juan DE SALAS, *Disputationes in primam secundae* 2 vols. (1607-1608); disp. I: De voluntario, sect. 2.

a decir que la visión beatífica y el amor que le sigue serían más perfectos de modo entitativo y específico por parte del *objeto*, pero no lo serían de modo psicológico y moral por parte del *sujeto*. O sea, no habría en el sujeto una libertad trascendente, sino formal. Si el acto *voluntario* sólo pudiera llamarse tal por parte del sujeto –puesto que lo voluntario pertenece al modo de proceder de una voluntad que se mueve una vez conocido el fin–, entonces la perfección de un objeto que saturara adecuadamente toda la voluntad *impediría* la perfección del acto voluntario, que está en el sujeto, puesto que *no dejaría que esa facultad pudiera moverse perfectamente con pleno dominio e indiferencia*. Probablemente sería ésta la objeción que Schelling enfrentaría a la tesis de una voluntad “eminentemente libre”, o sea, a una libertad trascendente.

Juan Poincot replica que el punto débil de Vázquez está en haber pasado por alto que en el amor beatífico el acto voluntario sería más perfecto no sólo por parte del *objeto*, sino también por parte del *sujeto*. Su perfección sería tanto objetiva como subjetiva: no consistiría solamente en que tiene el objeto más perfecto –Dios en sí–, sino también en que la voluntad, con dicho acto, no se movería de un modo ciego, sino por la fuerza de la visión intelectual y por la representación perfecta del sumo bien, de modo que cuanto más perfecto fuese el conocimiento, tanto más intensamente y con tanta más perfección se movería la voluntad hacia el objeto más perfecto. Luego en la emisión de este acto de amor, la voluntad sería regulada y dirigida por la propia intelección espiritual, no por un impulso ciego –semejante a un apetito *innato instintivo*–: sería llevada por un apetito *elícito*, alumbrado por el conocimiento. Este modo del acto voluntario no sólo es más perfecto en el orden especificativo –por parte del objeto–, sino también en el orden subjetivo, el de la emisión directa –elícita– del acto: porque el acto procedería, por una parte, de la fuerza vital íntegra que dinamiza toda la voluntad y, por otra parte, del conocimiento que adecuaría la universalidad entera de la voluntad.

Si hay universalidad completa de la voluntad y advertencia cognoscitiva perfecta de la intelección cognoscitiva, evidentemente el acto voluntario es perfecto no sólo por parte del objeto –esto es, Dios en sí mismo–, sino también por parte del sujeto y del modo en el que procede de él. Realmente en los demás actos libres, el modo del *sujeto* consiste en proceder también de toda la potencia de la voluntad y del conocimiento perfecto del fin<sup>19</sup>.

Para Poincot no puede decirse que a ese acto exuberante le falte otro aspecto del acto voluntario, el que desde el sujeto se refiere al objeto, a saber, la indiferencia y el dominio por el que el acto puede proceder o no proceder del

19 J. POINSOT, *In III*, q. 6, disp. 3, a. 2, n. 18.

sujeto. Pues una cosa es que el acto esté más en nuestras manos –en nuestro libre *dominio*–, y otra es que sea más *voluntario*, esto es, que provenga de una mayor inclinación de la voluntad –cooperando el juicio– y del conocimiento del fin. Si, como es el caso, el acto voluntario y la inclinación son regulados y se despliegan debido a la misma representación intelectual del bien que atrae y estimula la tendencia de la voluntad, resulta que cuanto más crece el bien que así atrae por un conocimiento mayor, tanto más crece la inclinación de la voluntad y la propia índole de lo propiamente voluntario; y si el bien es sumo, será suma y perfecta la índole de lo voluntario.

3. Ahora bien, el acto “formalmente libre”, el de la libertad trascendental, no es regulado por un bien cualquiera, sino por un bien que es *indiferente y limitado*, de modo que no llena toda la capacidad de la voluntad, sino que deja en ella espacio para poder moverse o no moverse hacia el bien, para emitir el acto o interrumpirlo. Por lo tanto, aunque ahí crezca o se conserve la indiferencia de la libertad, no por eso se sigue que lo voluntario crezca y se perfeccione. En cambio cuanto más crecen el bien y su manifestación, tanto más crece lo propiamente voluntario, puesto que entonces la inclinación es más profundamente estimulada y atraída; de modo que si la universalidad entera de la voluntad se adecuara perfectamente y se inclinara totalmente, también se haría voluntaria y gozosa, aunque la indiferencia quedara eliminada, puesto que ésta no puede mantenerse respecto a un bien que satura adecuadamente toda la abertura de la voluntad: *la libertad trascendental se comporta inadecuadamente respecto al bien, lo cual ocurre de cara a un bien limitado. Y ese es su propio ámbito.*

Podría parecer que en la visión beatífica sólo habría, por el lado del intelecto, un juicio sobre la bondad del objeto, y no sobre la operación de la voluntad. A esto responde Poinset que el juicio sobre la bondad del objeto y de la conveniencia del acto influiría en el acto de amor beatífico más que en los otros actos libres dirigidos a los bienes particulares: porque en la visión beatífica no sólo se manifestaría que la suma bondad es amable por parte del objeto, sino también que el ejercicio del acto de amar es bueno y conveniente hasta el punto de que su cesación no podría ser propuesta de ningún modo, en cuanto que es un acto apetecible. En realidad el acto eclosionaría como fruición o gozo del bien sumo y de la felicidad perfecta, la cual nunca podría ser juzgada inconveniente u onerosa; por consiguiente, el juicio práctico que el sujeto se formaría de la visión beatífica, no solamente calificaría la bondad del objeto, sino también la conveniencia del acto –la operación de la voluntad–, no menos que en los demás actos libres<sup>20</sup>.

20 J. POINSOT, *In I-II*, q. 6, disp. 3, a. 2, n. 20.

Poinsot recuerda asimismo que hay una doble indiferencia en el hombre. La primera es la *indiferencia* propia del *dominio* y de la *universalidad* de la facultad, en cuanto que la voluntad es capaz de extenderse a muchos actos y también a su cesación; de esta forma la voluntad posee la indiferencia o universalidad respecto a ellos y, así, su poder de obrar se opone a la coartación y la coacción a una sola cosa; si se elimina esta indiferencia, la libertad desaparece. La segunda *indiferencia* es la que reside en la *irresolución*, que viene a ser como una indeterminación, fluctuación o perplejidad; y existe a modo de potencialidad e imperfección, esto es, cuando el sujeto no queda inclinado más a una parte que a otra; o, si se inclina, lo hace débilmente, o incluso no se determina concretamente aquí y ahora, quedándose en potencia para obrar; esta indiferencia potencial es imperfecta, y le impide obrar, puesto que siempre que un sujeto se halla en ese estado, no se decide y, así, no opera perfectamente.

Por consiguiente, la determinación o la resolución de la indiferencia propia del dominio y de la universalidad no suprimiría la libertad, sino que la ayudaría y conduciría al acto<sup>21</sup>.

## 5. PROBLEMAS HERMENÉUTICOS

1. La tesis moderna sobre la «libertad trascendental» –planteada por Kant– es que el acto voluntario más perfecto no es el necesario, sino el formalmente libre, tesis que tiene hilos argumentales muy sutiles.

Por uno de ellos encontramos la *objeción* de que es voluntario el acto que procede de un principio intrínseco con un conocimiento del fin; pero no sería voluntario perfecto el acto que procede del conocimiento que más influye en el acto de la voluntad; porque el acto voluntario perfecto proviene del conocimiento indiferente y formalmente deliberado, no del conocimiento que elimina la indiferencia y la necesidad en la propia voluntad, por muy elevado y noble que fuese tal conocimiento; luego el acto voluntario más perfecto sería el formalmente libre, no el necesario. Bajo este hilo argumental se insistiría en que cuando el acto voluntario es libre formalmente, la voluntad se mueve más por sí misma y no es movida desde fuera, al estar en su potestad el moverse o no moverse; en cambio, cuando la operación es necesaria, la voluntad es guiada más por otro que por sí misma.

Hay algún texto de Santo Tomás que aparentemente induce a cambiar la vinculación que tiene el acto voluntario perfecto con el conocimiento. Dice: “El

21 J. POINSOT, *In I-II*, q. 6, disp. 3, a. 2, n. 21.

acto voluntario, en su noción perfecta, sigue al conocimiento perfecto, esto es, en cuanto que, una vez aprehendido el fin, uno puede, deliberando sobre el fin y sobre los medios que pertenecen al fin, moverse o no moverse hacia él; en cambio, el acto voluntario imperfecto sigue al conocimiento imperfecto del fin, esto es, en cuanto que aprehendiendo el fin, no delibera sobre él, sino que súbitamente se mueve hacia él<sup>22</sup>. Vázquez estimaba que este pasaje fija claramente en el conocimiento el concepto perfecto del acto voluntario, puesto que un sujeto, después de deliberar sobre el fin, puede moverse o no moverse hacia él. Según este autor, Santo Tomás dice que el voluntario perfecto debe ser *libre*, y debe serlo *formalmente* –sería el de la libertad trascendental kantiana–, puesto que puede moverse o no moverse hacia el fin.

Sin embargo, Poinot hace observar que el pasaje citado de Santo Tomás, aisladamente tomado, tiene varias interpretaciones. Y hay dos que parecen más conformes con la doctrina completa del Aquinate.

Según la primera interpretación, cuando Santo Tomás dice que “el acto voluntario perfecto sigue al conocimiento perfecto” expone el concepto íntegro del acto voluntario perfecto; en cambio, cuando dice que “una vez aprehendido el fin, uno puede moverse o no moverse hacia él”, solamente expone un ejemplo de acto voluntario perfecto, mostrando lo que nos es más conocido, a saber, el acto libre. El sentido de las palabras de Santo Tomás sería el siguiente: el acto voluntario perfecto sigue al conocimiento perfecto del fin cuando, una vez aprehendido el fin, el sujeto puede, deliberando, moverse o no moverse, cosa que corresponde al acto libre. De modo que la expresión “una vez aprehendido el fin”, no es una parte de la definición del acto voluntario perfecto, como si esa *parte* perteneciera a todo lo voluntario perfecto, sino que es una *explicación* de él con un ejemplo; pues realmente el acto libre es voluntario perfecto y nos es más conocido, siendo el más apto para explicar el acto voluntario perfecto. Por último, cuando Santo Tomás habla del voluntario *imperfecto*, añade a modo de ejemplo: “Esto es, en cuanto que, aprehendiendo el fin, no delibera sobre él, sino que súbitamente se mueve hacia él”. Pero es evidente que no todo acto voluntario imperfecto es un movimiento súbito; puede ser lento o puede quedar detenido. De modo que el amor supremo –el que tendría el hombre en contacto con Dios– es de algún modo voluntario, ya que procede de la voluntad y conlleva conocimiento; sin embargo, no procede como un movimiento súbito y repentino; luego no está en la línea del acto voluntario imperfecto. Cuando Santo Tomás pone en la línea del acto voluntario imperfecto aquel en que el hombre se mueve súbitamente, no está diciendo que *todo* acto voluntario imperfecto es un movimiento súbito:

22 Thomas DE AQUINO, *STh* I-II, q. 6, a. 2.

se limita a indicar que el movimiento súbito e indeliberado es un ejemplo que explica el acto voluntario imperfecto. Y lo mismo cabe decir del acto voluntario perfecto: Santo Tomás aduce el movimiento libre o deliberado como un ejemplo para explicar el acto voluntario perfecto, no porque pertenezca al concepto de todo acto voluntario perfecto.

Según la segunda interpretación, Santo Tomás admitiría que todo acto voluntario perfecto es libre. Pero Poinso matiza que el Angélico habla del acto libre que puede serlo o de manera eminente o de manera formal, y no habla solamente del formalmente libre. Por otra parte, el amor supremo –en contacto con Dios– es eminentemente libre, no formalmente, puesto que procede de la voluntad según la adecuación total de su capacidad y según toda la universalidad e indiferencia que posee. Esta universalidad es principio de la libertad trascendental cuando se refiere a los bienes particulares. Tal es la vida de la libertad trascendental. De suerte que el sentido del texto de Santo Tomás es éste: cuando uno delibera sobre el fin, puede moverse o no moverse hacia él, esto es, cuando el fin es de tal índole que puede haber deliberación sobre él, como ocurre con el bien particular y limitado fuera de Dios. En cambio, cuando el fin no admite que se delibere sobre él, puesto que es el sumo bien, contemplado claramente en sí mismo, entonces no hay posibilidad de moverse o no moverse formalmente hacia él, sino sólo *eminente*, en cuanto que procede de toda la universalidad y de toda la capacidad y adecuada indiferencia de la voluntad. Y tal es la vida de la libertad trascendente<sup>23</sup>.

2. Algo semejante –prosigue otra objeción– ocurriría por el lado del conocimiento: pues el conocimiento indiferente parece que influye más en el acto de la voluntad, ya que tal conocimiento no sólo propone el objeto, juzgando su bondad, sino también juzgando el propio acto y la conveniencia de ponerlo en práctica o no, pues esto pertenece a la indiferencia del ejercicio. Mas en la visión del principio real absoluto no se presentaría ese conocimiento o juicio y, consiguientemente, no se daría su influjo; pues una vez propuesto el bien supremo, no habría necesidad de juzgar si el acto es conveniente ni si hay que ponerlo en práctica, ya que se produciría necesariamente y por el impulso de la naturaleza; de este modo, la visión intelectual no influiría en el acto de la voluntad por modo de motor intrínseco<sup>24</sup> –ya que el conocimiento es un motor intrínseco–.

Poinso argumenta en contrario, negando que la voluntad se mueva más desde su interior con el conocimiento indiferente que con la visión intelectual del principio real absoluto. Para probarlo indica que cuando la voluntad es

23 J. POINSOT, *In II*, q. 6 disp. 3, a. 2, nn. 33-40.

24 J. POINSOT, *In II*, q. 6, disp. 3, a. 2, n. 41.

formalmente libre se *mueve* más que cuando ejerce un acto necesario, si el acto es necesario por la imperfección y coartación del juicio que propone algo a la voluntad y la mueve. Pero si el acto de la voluntad es necesario cuando la necesidad se origina de la plenitud del conocimiento, de la universalidad del objeto que iguala y adecua toda la capacidad de la voluntad, esta necesidad e impulso no disminuye la índole del acto voluntario, puesto que la voluntad se mueve desde su interior tanto más cuanto que proviene de un conocimiento más perfecto y de la bondad más universal del objeto. Aquella necesidad e impulso coincide más con la inclinación de la voluntad y así consigue que la propia voluntad se mueva más desde su interior, al moverse con una inclinación mayor y más plena, puesto que toda necesidad en el obrar proviene de la plenitud y de la adecuación de la voluntad con el objeto.

3. No obstante, un moderno podría decir que con el conocimiento indiferente la voluntad libre se mueve más porque puede detenerse, o también omitir el acto y así sería más dueña de sí misma.

Poinsot alegraría que esto no es moverse más en sentido absoluto, de manera pura y simple; más bien, sería moverse en sentido relativo, bajo el supuesto de la imperfección del objeto: por un bien determinado y no adecuado a la capacidad de la voluntad. Así pues, la perfección de operar que tiene la voluntad, moviéndose e inclinándose al objeto, no consiste absoluta y simplemente en que *pueda o no pueda* realizar el acto o abandonarlo, sino en que sea *atraída por una mayor universalidad y plenitud hacia el objeto*, partiendo de un conocimiento más perfecto y pleno del bien. Efectivamente, cuando el conocimiento fuese más perfecto y el bien más universal, la voluntad se movería más perfectamente si es adecuada o saturada por tal bien y es movida a él según toda su universalidad y según su indefinida capacidad; pues entonces la inclinación sería mayor, aunque la contingencia –o libertad trascendental– fuese menor. Bajo este aspecto del acto voluntario, la perfección pura y simple se expresa en la mayor inclinación si es universal y si procede de un bien más universal que adecua o iguala toda la capacidad de la voluntad con un conocimiento perfecto.

Ahora bien, en el supuesto de que no fuera adecuada o colmada toda la universalidad y la capacidad de la voluntad, sino que el bien fuese inadecuado y limitado respecto a la voluntad, es claro que la libertad se movería más perfectamente cuando conservara la *contingencia* de ejecutar o no la operación; sin embargo, esto no es pura y simplemente más perfecto, sino en el supuesto de que el objeto no fuese el sumo bien, ni fuese adecuada o llenada toda la voluntad. Sólo bajo ese supuesto se mantendría la libertad trascendental.

Tal es el citado punto en que la modernidad se distanciaría del pensamiento de Santo Tomás o de sus discípulos.



Y en lo que respecta al influjo del conocimiento en el acto de la voluntad, Poinset indica que, en el caso del amor orientado al principio real absoluto, el conocimiento influiría más que en los demás actos libres; porque la visión intelectual de ese principio real y absoluto no sólo propondría la bondad del objeto, sino también originaría un juicio –referido a la emisión del amor– carente de *indiferencia* y *contingencia*, siendo expresivo de *la adecuación* y *la plenitud* de todo el bien, de modo que la interrupción o cesación del acto de ningún modo podría proponerse como buena.

## 6. CONCLUSIÓN

1. Uno de los puntos que diferencian el pensamiento medieval y el moderno consiste en que aquél admitió la posibilidad de una libertad que no fuese constitutivamente búsqueda y exploración continua, o dicho de otro modo, la posibilidad de un acto voluntario perfectamente saturable o saciable, no remitido a ulterior complemento.

Ese punto se encuentra ligado a los muchos vectores medievales metafísicos que sufrieron variaciones y reorientaciones en la modernidad. Por ejemplo el vector que une la “voluntad de fines” a la “voluntad de medios” lleva consigo el vector que une el intelecto a la razón, interpretado a veces de tal manera que hizo desaparecer la aportación original que el pensamiento medieval atribuyó al intelecto y, con ello, a la voluntad de fines.

A propósito de la voluntad humana, esa reorientación moderna impide valorar la tesis tomista de que un acto de libertad trascendente –que es “eminente-mente libre”– pueda no ser un acto de voluntad que es “formalmente libre”. Esta terminología expresa un problema que quizás no está demasiado alejado de las preocupaciones modernas. Cuando Schelling afirma que la libertad es un “poder del bien y del mal”<sup>25</sup>, obliga a pensar que con esa “y” copulativa se estructura formalmente la libertad, o que ésta no debe ser comprendida de otra manera. Sin embargo, cuando Santo Tomás indica que la voluntad se rige internamente por la “universalidad” apunta a la posibilidad de una libertad que, siendo eminentemente libre, supera la “indiferencia” sin deponer la universalidad.

25 F. W. J. SCHELLING: “Der Idealismus gibt nämlich einerseits nur den allgemeinsten, andererseits den bloß formellen Begriff der Freiheit. Der reale und lebendige Begriff aber ist, daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sey”. Cfr. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 1809, p. 28.

La libertad trascendente es filosóficamente una *posibilidad* positiva, que sólo la fe podría llenar de contenido real. Sería inaceptable que al filósofo se le negara la exigencia de pensarla, teniendo en cuenta la estructura de la misma naturaleza humana y de sus facultades.

El hecho de que en su análisis psicológico un investigador admita o no la *posibilidad* de semejante “libertad trascendente” es el índice también de dos épocas de la psicología filosófica: la antigua y la moderna. Y sería ésta una ocasión importante para equilibrar el sentido de lo que Heidegger llamó *transzendente Freiheit*, que no podría ser confundida con lo que aquí he llamado libertad trascendente. La de Heidegger viene de otras sendas de matiz agnóstico.

2. En fin, podría quizás pensarse –objetando– que el acto de amor saturante, por su amplitud, no sería propiamente “humano”, ni quedaría regulado por normas morales, pues lo que es necesario no necesita de *normas*; luego en cuanto al modo de operar sería menos propio del hombre en cuanto hombre.

Pero Poinot –reflejando el sentir de una larga tradición– niega que el amor saturante no sea humano y moral de un modo superior y más eminente. Pues nuestros actos libres son morales y humanos en cuanto regulables por la norma de la razón, norma que se les aplica y que ejerce su regulación de modo extrínseco, la cual puede aplicárseles o no. En cambio, el amor saturante sería humano y moral no porque la norma le fuese aplicada extrínsecamente, sino porque *estaría unida a él de manera íntima e inseparable*. En este amor saturante se encontraría proporcionalmente la libertad, pero no de manera formal y contingente y con defectibilidad respecto a la norma o regla, sino de manera eminente y con la indefectible unión a la norma. Y aunque sería un acto necesario, no lo sería con la necesidad de lo imperfecto, ni mediante una aplicación extrínseca y defectible, ni mediante una unión indefectible, sino que tendría la necesidad de la adecuación, con la íntegra indiferencia y la universalidad de la voluntad, necesidad que hace eminente a la libertad<sup>26</sup>.

En él se cumpliría de manera eminente la quinta acepción de la libertad que nombró Heidegger: *elegir según las leyes internas del propio ser*.

26 J. POINSOT, *In I-II*, q. 6, disp. 3, a. 2, nn. 43-48.