

Javier Hernández-Pacheco

LA IDEA DE LIBERTAD Y EL PROBLEMA DE LA CUADRUPLE CAUSALIDAD EN ARISTÓTELES

En *Razón y Libertad*, vol. 1. Eds. José A. Ibáñez-Martín y Rafael Alvira. Madrid: Rialp, 1990. ISBN: 84-321-2613-6. Págs. 274-283. Volumen en homenaje a D. Antonio Millán-Puelles

ABSTRACT:

La idea de libertad es formalmente idéntica a la de autodeterminación, e incluye la idea de un principio motor interno que se despliega en la actividad del ente. Esta idea parece difícilmente compatible con la idea de una cuádruplicidad causal tal y como Aristóteles la propone. A no ser que interpretemos esta diversidad principal como una sólo relativa escisión, en la que fin, forma y eficiencia motora se muestran como un único principio allí donde superan la potencialidad material. La materia no sería entonces causa, sino por así decir, la negatividad ontológica responsable de la triple fractura del principio; fractura que se supera dinámicamente en el movimiento en el que ente «llega» a sí mismo.

ÍNDICE

1. Causa, principio y libertad	1
2. La integración formal de la finalidad	4
3. La materia como inidentidad ontológica	5
4. Eficiencia y libertad: el movimiento natural como autodeterminación	7
5. Libertad y autodeterminación	11

1. *Causa, principio y libertad*

La idea de libertad está esencialmente ligada a la noción de principio, pues es libre aquello que podemos considerar como principio de sí mismo o aquello que es uno con su principio de modo que éste no le sea extraño. Ahora bien, una afirmación de este corte parece que sólo puede tener sentido en las filosofías

más o menos monistas propias de la modernidad, en Leibniz o Spinoza, en Kant, en Fichte o Hegel. Por otra parte, esto no debería extrañar, ya que, al fin y al cabo, estas filosofías modernas se han querido entender a sí mismas como filosofías de la libertad, incluso allí donde esa libertad consiste para ellas en la asunción reflexiva de una necesidad que se dice libre sólo por ser interna. Por el contrario, parece que una teoría de la libertad sería para la filosofía clásica más bien lateral y tendría su lugar propio en el ámbito de la psicología, y no en el de una ontología general, de modo que esa libertad no podría ser entendida en este contexto como una determinación trascendental del ente en cuanto ente. Así parece que en la filosofía clásica se limita esta cuestión al problema del libre albedrío; y la libertad se considera como mera condición de imputabilidad moral. Las consecuencias son graves en lo que se refiere al empobrecimiento de esta noción de libertad, por una parte, pero también al empobrecimiento de la metafísica misma a la hora de abordar ²⁷⁵ desde ella una filosofía del hombre y de la historia, en cuyo contexto la noción de libertad ha de ocupar necesariamente un lugar central. En consecuencia, la ontología tiende a «petro-logizarse», es decir, a tomar como modelo el ente en su más mínima expresión; de modo que el espíritu deja de ser paradigma ontológico y se convierte en mero caso particular, lateralizado en una ontología general. Y la filosofía, la ontología al menos, pierde así toda relevancia antropológica.

Creo que éste es uno de los males que ha sufrido la ontología clásica de corte aristotélico-tomista. Sin embargo, creo también que esta «enfermedad» en absoluto le es consustancial. Más bien pienso que es posible, partiendo de sus propios fundamentos, desarrollar la filosofía clásica en el sentido de una teoría del espíritu y de la libertad. Ahora bien, tampoco podemos trivializar las cosas; pues el problema aludido viene condicionado por una innegable tendencia a la cosificación propia de esa ontología clásica. Esta tendencia procede, a mi entender, entre otras cosas, de la imposibilidad de reducir la pluralidad a manifestación de una unidad principal. Esto es lo propio del espíritu en categorías tales como la autoconciencia, la autodeterminación, etc., que muestran cómo ese espíritu es, esencialmente, el despliegue de una naturaleza desde la unidad principal del «*arkhé*», desde la identidad de un fundamento original. Sin embargo, esto precisamente es lo que muy difícilmente puede tematizar la filosofía clásica si

asume al pie de la letra la idea aristotélica según la cual el ente no se reduce a un principio... sino a cuatro. La pluralidad de los principios, sacada de la observación del mundo material y establecida como base para la interpretación del ente en cuanto ente, impone a toda la ontología clásica una tendencia materialista y cosificadora que sólo puede ser superada si revisamos con una cierta radicalidad esa concepción aristotélica de una cuádruplicidad causal. La *reductio ad unum*, que es la base de toda ontología espiritualista y de la libertad, sólo es posible si recuperamos desde esa pluralidad un esquema principal unitario.

Pues bien, la tesis que sostengo aquí es que es posible una reunificación de la idea aristotélica de causalidad, desde la cual, a su vez, se hace posible un tratamiento ontológico y no meramente psicológico de la noción de libertad, como centro de una filosofía que puede hacerse así ontología del espíritu.

Creo con esto seguir una línea interpretativa de la filosofía clásica que entronca con los mejores esfuerzos que don Antonio Millán-Puelles ha realizado en pro de la modernización de esta tradición, tal y como se apunta en sus escritos *La síntesis humana de naturaleza y libertad* y *Economía y libertad*¹, así como en otros trabajos menores. A lo largo de su obra filosófica, Millán ha puesto de relieve un sentido trascendental y ontológico de la noción de libertad que había quedado ¹²⁷⁶ un poco disminuido en el tratamiento tradicional del problema, centrado en el contexto del libre albedrío. Por otra parte, me considero en este sentido discípulo de Millán-Puelles por así decir «en segunda generación», por cuanto debo a Rafael Alvira la «iniciación» en este campo que abrió nuestro maestro común. En sus trabajos: *¿Qué es la libertad?*, *La idea de finalidad*², y en el más recientemente publicado *Reivindicación de la voluntad*³, Alvira sigue avanzando por el camino que abrió Millán. Y a través de estos escritos, pero sobre todo de innumerables conversaciones, he recibido esta inquietud «de escuela» por los problemas que aquí se abordan, e incluso, en concreto, parte importante de las ideas que se recogen en esta contribución mía.

¹ Madrid, 1961 y Madrid, 1974, respectivamente.

² Madrid, 1975 y Pamplona, 1978, respectivamente.

³ Pamplona, 1988.

2. La integración formal de la finalidad

Comencemos por la causa final. Parece correcto en buena lógica aristotélica empezar así, ya que para el Estagirita es, ciertamente, la causa fundamental, aquella que constituye la determinación del ente, es decir, aquella en la que el ente está terminado y constituido en su acabamiento, es decir, en su perfección. Dicha perfección es propia de lo que tiene el fin, de lo que es *ente-lékheia*. El fin es entonces la perfección del ente que se mueve hacia él; y como tal *entelékheia*, es aquello en lo que el movimiento termina⁴. Así, para un niño que está creciendo, su perfección y su fin consiste en llegar a ser hombre perfecto, es decir, adulto: un hombre maduro, decimos.

Ya empiezan los problemas al considerar que el fin para un ente móvil, es decir, para aquellos entes naturalmente observables, es, por definición de movimiento, algo externo no realizado todavía. Si ese fin es la perfección fundamental del ente, su «*arkhé*», entonces hemos de concluir que dicho principio es externo al ente, de tal forma que su determinación no es «autodeterminación», sino una limitación externa. De hecho, la exterioridad del fin supone una negación radical de libertad, en la forma de una atracción por la que el ente es movido desde fuera. La ley que rige el movimiento está en el fin, y en la medida en que ese fin es externo, dicha determinación es heterónoma.

Por otra parte, es preciso considerar —y esta consideración es infrecuente— que la mencionada exterioridad del fin no puede ser absoluta, so pena de que carezca de sentido decir que ese fin es causa y principio. Por ello, si el fin dice la perfección del ente, esta perfección ha de estar en él anticipada en acto como una pre-tensión *original*. El niño, por ejemplo, no es un hombre, pero esa negación de la humanidad en él no puede ser absoluta. Dicho al revés, ha de darse una ¹²⁷⁷ relativa presencia del fin o de la perfección en lo imperfecto, en lo que aún no ha terminado de alcanzarlo⁵. O sea: un ente tiene que ser *ya* en cierta medida aquello que está deviniendo. Sólo porque el niño ya es hombre tiene sentido decir que «ha de hacerse» hombre.

⁴ Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 8; 1050 a 4 y ss.

⁵ Sólo el fin que está de algún modo en el ente puede ser causa de su movimiento. Incluso dice Aristóteles que sólo por mediación del apetito es ese fin causa del movimiento (cfr. *De anima*, III, 10).

Esta presencia actual del fin en el ente, que tiene que darse en su mismo origen ontológico como perfección ya alcanzada en el *principio*, es lo que Aristóteles denomina forma; más estrictamente: acto formal como *entelékheia*, como lo que «ya tiene el fin»; y consiste en un alcanzarlo o «haberlo alcanzado» siempre. La forma o causa formal es la actualidad original del fin como principio; por tanto, es negación de la absoluta exterioridad de dicho fin, que se hace así determinación principal. Frente a la hetero-determinación de la causa final, la causa formal es en su fundamentalidad «auto-determinación ontológica».

La dualidad entre causa formal y causa final es entonces relativa, y susceptible por tanto de reducción⁶. Esto es así porque esta dualidad —ésta es mi interpretación— procede de la inidentidad del ente consigo mismo, una inidentidad que no puede ser absoluta. El ente tiene un fin, la propia perfección fuera de sí, porque no es absolutamente lo que es, sino que lo es sólo en una cierta medida. El niño es limitadamente un hombre. Y por eso el ser hombre es en él algo original, por una parte, y algo que tiene que llegar a ser, por otra. En la medida en que es lo que es, el ente tiene en sí su propia perfección como acto propio, es decir, como su forma; pero en la medida en que no, es decir, en la medida de su relatividad o, si se quiere, finitud, este ente no es lo que es, no es idéntico con su propia determinación y ésta se le escapa fuera como un fin externo y deseable.

3. La materia como inidentidad ontológica

Que sea este no-ser inherente al ente finito y limitado desde fuera, parece claro para Aristóteles: esta negatividad respecto de su *propia* perfección es en él la potencia o causa material de cada ente, como aquello que lo separa del fin y tiene que ser superado para que dicho fin sea alcanzado o realizado⁷. Ahora bien, ese fin es la propia perfección, luego la materia es aquello que separa a cada ente de sí mismo, la negatividad respecto de su propia

⁶ Cfr. *Met.*, VIII, 4; 1044 b.

⁷ Sobre el carácter de «no-ser» propio de la potencia, cfr. A. Millán-Puelles, *Fundamentos de Filosofía*, II, Madrid, 1956, pp. 155 y ss.

forma que el ente tiene que /278 superar para «estar en forma», es decir, para alcanzar la identidad consigo mismo⁸.

Que la materia separa al ente de sí mismo es una afirmación estrictamente ontológica. Sin embargo, son múltiples las manifestaciones físicas de este principio, especialmente en el orden de la corporalidad. Por ejemplo, se hace esto evidente ya en el simple hecho de que podamos ver nuestro cuerpo desde fuera; o en que, en sus partes, el cuerpo como identidad se rompa en una pluralidad de miembros. Decir que la vida es para los organismos una integración de funciones que implica la superación de esta pluralidad, es decir, afirmar que la vida es superación dinámica de la corporalidad en el organismo, puede sonar demasiado intuitivo, pero, dada la imposibilidad de extendernos en ejemplificaciones, dejamos dicha afirmación meramente apuntada.

Sin embargo, a pesar de lo sintético de esta tesis, creo que sí se puede entender la tesis consiguiente: la superación de esta materialidad o potencialidad (que es distancia del ente respecto de sí mismo), de modo que dicha superación resulta ser la recuperación que el ente hace de su propia identidad (es decir, reflexión en sí), se llama movimiento. El caso paradigmático de dicho movimiento es el crecimiento, que lo es *hacia y de* la propia perfección del ente: «hacia» en tanto que esa perfección es aún fin, y «de» en tanto que ya es forma.

Este movimiento que es desarrollo, es en cada ente la mediación activa entre su causa formal y su causa final, mediación en la que se supera la materialidad por la que ambas son *dos* causas; y mediación, por tanto, en la que, como resultado, se supera esa dualidad causal; de modo que, anulada la heteronomía del fin, el ente se consume *reposando* en un acto de autodeterminación.

Quiero recurrir aquí a la categoría de «mediación» porque me parece evidente el carácter dialéctico del movimiento. Este carácter dialéctico se pone de manifiesto en la definición aristotélica, que me parece ser uno de los puntos más incomprendidos de su filosofía, precisamente porque no se presta atención al contenido contradictorio de dicha definición. El movimiento es la *actividad* del ente potencial, pero precisamente *qua potencia*⁹. El

⁸ Por eso sólo son posibles definiciones negativas de la materia: cfr. Aristóteles, *Met.*, VII, 3; 1029 a 20-22.

⁹ Cfr. *Phys.*, III, 1; 201 a 10 y ss.

movimiento es una actividad que es (aún) lo contrario de sí misma, a saber, la imperfección de tener esa actividad como un fin por lograr. Intuitivamente podemos entender esto si consideramos que el movimiento se queda siempre corto respecto de sí mismo: es el beber del que tiene sed, el alcanzar la meta de quien no ha llegado, el aprender (saber) del ignorante, la liberación del preso, como cuando va excavando el túnel, etc. Por otra parte, este carácter contradictorio del movimiento se muestra, ahora al revés, en que siempre está también más allá de sí mismo, es decir, llegando a ¹²⁷⁹ donde no ha llegado todavía. Y así el que bebe ya está satisfecho, el que aprende ya sabe y el que se escapa ya es libre; eso sí, con tal de que se siga moviendo hacia ese fin que está sólo anticipado y que vuelve a mostrar su exterioridad en cuanto ese movimiento se convierte en el reposo que quiere ser.

El movimiento, entendido como crecimiento de la forma más allá de sus límites materiales, es así la realización relativa del fin en que consiste la misma forma; es, por tanto, la perfección propia del ente limitado. Y con razón lo llama Aristóteles *entelécheia* (lo que tiene el fin); recordando a la vez que esa tendencia es sólo relativa y que no termina de superar la potencialidad de la que parte. Por eso ese movimiento natural tiene la forma de la «potencia activa», de una *dinámica* activa en el ente mismo, por el que dicho ente «tiende» a la superación de sus propios límites materiales, sin terminar de superarlos del todo, es decir, sin realizar la perfección que él mismo representa.

4. Eficiencia y libertad: el movimiento natural como autodeterminación

Esta introducción del movimiento como mediación físicamente observable entre el ente y su perfección propia, es lo que da a la filosofía aristotélica su superioridad sobre la platónica, al permitirle sustituir precisamente por esa idea natural de movimiento la deletérea noción de «participación». A Aristóteles no le gustaba esa noción de participación, porque le parecía poco operativa a la hora de explicar *en concreto* los modos de ser de las cosas y muy especialmente el de aquellas cosas naturales que tienen un comienzo del ser llamado *generación*¹⁰. Ahí había que

¹⁰ Cfr. *Met.*, 1, 9; 991 a 19 y ss.

recurrir a un principio que no podía ser intrínseco a lo que comenzaba a ser. Y por eso Aristóteles busca un principio del movimiento que ha de ser externo al móvil, si es que éste tiene un origen en el tiempo¹¹. Es necesario alguien que sea causa del ente, de su vida, como lo es el padre del hijo. Se trata aquí de la causa eficiente, que es principio del movimiento que actúa en el ente, pero como otro, es decir, como causa frente al efecto que es el ente mismo¹².

Una vez más, se plantea aquí el problema de la alteridad del principio, y por tanto el de la determinación extrínseca del ente, como incompatible con la noción de libertad. La alteridad de la causa eficiente reduce el ente causado a efecto del causante, y hace así de él resultado pasivo de la acción ajena. Por eso, mientras la causa eficiente sea otra y en tanto que lo sea, nuestro intento de reducir a la unidad /₂₈₀ la pluralidad de causas será inútil, y como consecuencia imposible una fundamentación ontológica de la libertad.

Que esta reducción es imposible en la medida en que el ente es resultado de la generación, parece claro. Tener un principio en el tiempo, y la dependencia que ello conlleva respecto de causas que actúan sobre ese origen antes de que el ente originado estuviese allí para controlarlas, supone un límite insuperable en la libertad de todo aquel, por ejemplo, que debe su vida a otro, de forma que la determinación de su origen es hetero-determinación. Quién sea nuestro padre, es algo sobre lo que nada tenemos que decir. En este sentido aquí no hay discusión posible: la libertad de aquello que tiene un origen no es absoluta.

Pero no es éste el problema; ya que la causa eficiente no actúa sólo sobre el origen, sino sobre todo movimiento en el ente. Y si esa causa, como parece decir Aristóteles, es siempre otra respecto del ente movido, entonces la conclusión sería mucho más radical, a saber, que en el ente todo movimiento es efecto de otro ente, algo por tanto no causado por él. De lo que se seguiría que todo movimiento, y no sólo la generación, es expresión de la absoluta hetero-determinación del móvil, que sería así absoluta-

¹¹ Cfr. *ibidem*, 991 b 3.

¹² Es el principio escolástico general que dice «omnia autem quod movetur, ab alio movetur» (Sto. Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q 2, a 3).

mente efecto y no causa. Si la alteridad de la causa eficiente se mantiene respecto de todo movimiento, la libertad sería imposible en su raíz¹³. El paradigma de ese movimiento habría que buscarlo en la cosificación mecánica, en la transmisión inercial de impulsos, al modo de las bolas de billar. De modo que lo que un ente es, sería puro resultado de lo que otro hace, y así sucesivamente.

Ahora bien, una vez más hay que fijarse detenidamente en el sentido de la tesis aristotélica, por un lado, y de la naturaleza de las cosas, por otro. Y en este sentido Aristóteles reconoce que la eficiencia, como causa diferencial respecto de las otras tres, hay que buscarla en otro ente, *o en el mismo ente en tanto que es otro*. Que esto sea así supone ya aceptar una alteridad del ente respecto de sí mismo; lo cual pone suficientes dificultades a la interpretación tradicional de Aristóteles, y nos señala cuán necesaria es una corrección dialéctica de esta interpretación. Por lo demás, y dejando al margen los casos límite de la generación y de la absoluta exterioridad causal (como cuando alguien nos empuja), esa alteridad no puede, una vez más, ser absoluta. El corredor es causa eficiente de su propio movimiento, en tanto que es otro que sí mismo y puede actuar desde fuera sobre aquello que hay en él de exterioridad, que es su propio cuerpo. Pero ya se ve que esta exterioridad es sólo relativa, y también es relativa la exterioridad de la eficiencia. Del mismo modo el ser vivo es causa de su crecimiento (que es el caso que nos interesa como modelo de movimiento); pero aquí ^{/281} esa exterioridad es aún menor. Dicho de otra forma, la exterioridad de la causa eficiente es sólo relativa, a saber, a la propia potencialidad o inidentidad ontológica del ente; del mismo modo que ocurría con la causa final. Esa exterioridad viene medida por la materialidad: cuanto más material sea un ente, tanto más es su movimiento efecto de otro ente, o, en el caso del automatismo mecánico, tanto más efecto de sí mismo *en tanto que otro*. Por el contrario, en la medida de su inmaterialidad, o en la medida en que esa materialidad esté orgánicamente superada en una integración formal, tanto más es

¹³ Como bien ha visto Spinoza, una cosa es necesaria «vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum, et operandum certa ac determinata ratione» (*Ethica*, Definitio VII). Al menos tendríamos que buscar una noción radicalmente distinta de libertad compatible con esta necesidad, como hace el mismo Spinoza.

el ente causa eficiente de sí. Esto significa que en esta medida, inversa a la materialidad, se supera, en efecto, la alteridad entre la causa eficiente y la causa formal¹⁴.

Esto ocurre en los así llamados movimientos naturales (por contraposición a los violentos) en los que el principio (eficiente) de operaciones no es otro que la misma forma del ente, también denominada *naturaleza*. La *physis* es precisamente eso: la forma o idea platónica convertida en principio concreto y eficaz de las propias operaciones¹⁵. En este caso, la causa eficiente no parece ser otra que la misma perfección que ya tiene el ente; y un niño crece porque genéticamente ya es un hombre, siendo esa constitución genética suficiente para explicar lo que es en él un movimiento natural. Lo vivo, en lo que se realiza esta síntesis de formalidad y eficiencia, es algo que no necesita causa externa de su propio movimiento, es un semoviente; pero no un «autómata» en el sentido mecánico del término, sino que se mueve por sí en tanto que uno consigo mismo, es decir, en virtud de su propia identidad y siendo su movimiento verdadera autodeterminación.

Por lo demás, es fácil ver a continuación cómo también se supera aquí, por lo mismo, la alteridad que Aristóteles establece entre la causa eficiente y la causa final¹⁶. Es esa misma causa final, en la medida en que va siendo formalmente anticipada por el movimiento natural, la que se convierte en motor de un proceso que tiende así a la auto-aceleración. No hay nada más victorioso que la victoria, ni que más nos haga correr que el ir llegando, ni que más nos haga aprender que el saber ya. Para los amantes de ejemplos más materiales (que por razones evidentes nunca son buenos) se puede ver cómo el alimento transformado en energía cinética es la causa eficiente de quien sale de su casa a comprar el pan..., para comerlo y volver a buscarlo al día siguiente, etcétera; esto es, para seguir viviendo, que es de lo que se trata, por-

¹⁴ Cfr. Aristóteles, *De anima*, II, 4; 415. De aquí, por otra parte, el principio tomista: «forma dat esse» (cfr. *Q. de anima*, a 9).

¹⁵ Cfr. *Physica*, II, 1.

¹⁶ Aristóteles parece duro a este respecto cuando afirma que incluso son causas que se oponen (cfr. *Met.*, I, 3; 983 a 31). Pero esta oposición hemos de entenderla como reverso de su relativa identidad. Y así ocurre que al final (*De anima*, III, 10) el Estagirita establece cómo la anticipación del fin que es propia del deseo se convierte en principio motor, a saber, de un movimiento que es automoción (cfr. 433b, 28 y ss.).

que la vida no tiene otro fin ni otra eficacia para conseguirlo que sí misma. /282 Es decir, el fin es presupuesto eficiente de su propia consecución; y sólo reconocemos una cosa como fin cuando su presencia actual en nosotros nos da la fuerza para buscarla.

5. Libertad y autodeterminación

Por tanto, podemos concluir: las causas activas —que en el esquema aristotélico son tres: eficiente, formal y final— tienden a superar su respectiva alteridad y a integrarse en una unidad principal intrínseca al ente. Esta integración causal no es otra cosa que la sustancia misma como actividad ontológica, es decir, como causa de sí misma, es decir, como autodeterminación y libertad¹⁷. Esta sustancia, que es principio de una determinación que se hace así desarrollo, auto-despliegue y exteriorización reflexiva de sí misma, es lo que llamamos vida primero y espíritu después.

Nos queda fuera la así llamada causa material. Evidentemente es un problema, porque la materia no es ninguna de las otras causas ni puede reducirse a la unidad anteriormente descrita. Pero este problema no lo es tanto si consideramos que la materia como causa es precisamente aquello que impide (en cierta medida) realizar la citada integración. Es más, la materia, más que un principio, es «causa» de esa «desprincipiación» ontológica que resulta en la ruptura en tres de la unitaria auto-causación del ente, allí donde, «por su culpa», esa auto-causación no se da. La materia, en tanto que no es activa, no es por tanto propiamente causa, sino más bien ella misma la (siempre relativa) desintegración de la sustancia; su alienación y exteriorización respecto de sí, por la que a dicha sustancia se le van al exterior sus propios principios, que no son otros que ella misma en tanto que distinta (en la medida de su materialidad) de sí como fin, como motor y como paradigma formal.

Por el contrario, la integración causal procede de la superación que un ente hace de su propia materialidad. Realizar el fin

¹⁷ En efecto, desde el punto aquí alcanzado podemos recuperar la definición de Spinoza de libertad (cfr. *Ethica*, Definitio VII): «Ea res libera dicitur, quae (ex sola suae naturae necessitate existit, et) a se (sola) ad agendum determinatur». (Lo incluido por mí entre paréntesis no hace al caso y necesitaría de una ulterior matización.)

significa dejar atrás las limitaciones propias de la materia, allí donde esa materialidad (en la forma de la distancia, de la inercia, del rozamiento, de la dispersión) dificulta la perfección reflexiva del ente. Esta perfección es la propia de la forma, que se va realizando en el ente conforme ese fin es conseguido, es decir, conforme la materialidad deja de ser obstáculo y se convierte en transparente reflejo de la perfección formal. Por lo demás, esa transparencia, allí donde la materia deja de ser negatividad y se convierte en manifestación de esa plenitud formal (en la belleza, en la agilidad, en la riqueza expresiva), supone el dominio de la forma ^{/283} sobre su propia actividad, es decir, supone la asunción por parte de la forma de la eficiencia por la que todo movimiento se convierte en autodeterminación.

Esta integración causal, que tiene lugar allí donde la forma, trascendiendo su materialidad, se ha hecho fin y motor de sí misma, y allí entonces donde esa materia ya no es negatividad sino puro reflejo de la forma sustancial que en ella se autodetermina, adquiere ahora el nombre de libertad.

Podemos, pues, concluir: el ente en cuanto ente, en la medida en que supera su potencialidad, es actividad que se determina a sí misma, y así es, en cuanto tal, libre. El mejor ejemplo de esa actividad ontológica es la vida, especialmente allí donde alcanza en el espíritu su forma propia como subjetividad. El Yo como actividad libre es entonces el verdadero paradigma de plenitud ontológica: pensamiento reflexivo, tal y como está al alcance de la introspección psicológica en nuestra propia subjetividad, o tal como puede ser pensado como fundamento absoluto por una teología especulativa. Y así, la filosofía clásica no está tan lejos de la filosofía moderna de la subjetividad y del Absoluto.

