

LA LIBERTAD: CRECIMIENTO Y PLENITUD

TOMÁS MELENDO

This essay deals with freedom from a metaphysical perspective, and more specifically, from the perspective of the personal act of being. I stress that the person's choice of its Final End is constitutive of human freedom and represents its foundation. Freedom is a dynamic power which is constantly developed until its complete, easy, and joyful submission to what is good. In this sense, the fullness of freedom might be considered a conquered necessity or a necessity by excess.

Keywords: freedom, personal act of being, subsistent being, love.

Este ensayo plantea el estudio de la libertad desde una perspectiva metafísica; más en concreto, a la luz del acto personal de ser. Se subraya la elección concreta del Fin Último como momento constitutivo de la libertad humana y, desde semejante punto de vista, como su fundamento. La libertad no es estática, sino un poder susceptible de desarrollarse constantemente hasta desembocar en la plena adhesión, fácil y gozosa, a lo que es bueno y en la proporción en que lo es; en este sentido, la plenitud de la libertad humana puede considerarse como necesidad conquistada o necesidad por exceso.

Palabras clave: libertad, acto personal de ser, ser subsistente, amor.

Recepción: 26 abril 2009. Aceptación: 22 julio 2009.

1. SER Y LIBERTAD

Desearía ser fiel a los organizadores de estas *XLVI Reuniones Filosóficas* y moverme, por tanto, en el ámbito señalado por el marco de referencia: *Metafísica y libertad*. Huelga decir que el planteamiento metafísico de la libertad humana puede hacerse de muchas maneras, probablemente tantas como personas lo intentemos. En este caso, tomaré como punto de partida una de las des-

cripciones de la filosofía primera ofrecida por Aristóteles, la que la caracteriza como *ontología* o *lógos* del *ón*: como tratado del ente. Y la interpretaré a la luz del que suele considerarse el hallazgo fundamental de la metafísica de Tomás de Aquino —el *esse ut actus* o *actus essendi*—, así como de algunas de las más profundas intuiciones de Kierkegaard sobre la libertad humana. Todo ello, como es obvio e inevitable, según mi propia concepción de la metafísica, de la persona y de la libertad.

Personalmente, cuando describo la filosofía primera como el estudio del ente en cuanto ente, considero que el *en cuanto* no solo indica la *perspectiva* adoptada, sino que señala también una progresión o *jerarquía*¹. Como consecuencia, todo lo que corresponde a cada ente precisamente por serlo —es decir, *en cuanto* ente—, se encuentra diferenciado² y jerarquizado en función del grado o densidad y de la configuración que la forma establece para su corres-

1. “La metafísica es saber de lo estrictamente *real*: de lo que es y *tal y como* efectivamente es; y no de una *noción* vaga y abstracta. Por eso atiende también, e incluso de forma primordial, a la concreta singularidad de cada existente; y esto da lugar a lo que cabría describir como una *modulación* de la condición de ente, a una *conjugación* de lo real. Aristóteles lo apunta al definir la metafísica como la ciencia que estudia el ente *en cuanto* tal. De este *en cuanto* ente cabe, al menos, una doble interpretación. 1. Designa una formalidad propia, un determinado punto de vista o perspectiva —la del ser—, que no adoptan las restantes disciplinas. 2. Pero, además, apela a una gradación de intensidad en la atención y el análisis: ya que se concede más protagonismo, más importancia y atención, a los entes que son *más*, más perfectos, que tienen un ser más pujante”. T. MELENDO, *Metafísica de lo concreto*, Eiunsa, Madrid, 2ª ed., 2009, p. 23.

2. Al menos hasta aquí llega, en el sentido más estricto, Aristóteles. Según recuerda Berti, uno de los especialistas en Aristóteles con mayor reconocimiento internacional, “[...] tematizzare l’ente in quanto ente, cioè senza ulteriori qualificazioni, significa tematizzare qualsiasi ente, in qualunque suo aspetto, di cui si possa dire che è, ossia tutti gli ente, anzi tutto l’essere di tutti gli enti. Con l’espressione «ente in quanto ente», dunque, non si allude soltanto a ciò che tutti gli enti hanno in comune, ma a tutti loro aspetti, sia quelli che essi hanno in comuni sia quelli in virtù dei quali essi si distinguono l’uno dall’altro. Quest’ultima precisazione è importante perché, come vedremo, essa ci fa comprendere che la nozione di essere, proprio quando è presa in questa accezione semplice (Aristotele direbbe «semplicemente», *haplòs*, o «per se», *kath’autò*), cioè senza ulteriori qualificazioni, ha non uno solo, ma molti significati, irriducibili tra loro”. E. BERTI, *Introduzione alla metafísica*, Utet, Milán, 1993, p. 55.

pondiente acto de ser³. También, y sobre todo, se gradúan y diversifican su operatividad y su acción, puesto que el acto de ser, al menos como pienso que lo entiende Tomás de Aquino, engloba trascendidas la *enèrgeia* y la *entelèjeia* aristotélicas⁴ y es, por eso, *activo de suyo*⁵. De ahí que existan tantos y tan distintos modos y niveles de obrar como realidades pueblan el cosmos.

3. Al respecto, sostiene Rassam: “Nada tan elocuente para expresar el realismo de la ontología tomista como la rotunda negativa a reducir el ente a un concepto. Lo que el tomismo dice del ente es inseparable de la fidelidad del pensamiento a lo que las cosas son en su diversidad sensible y concreta. El pensamiento del ente en cuanto ente no corre el riesgo de hacer perderse la multiplicidad real de los entes en la unidad abstracta de una noción, ya que el ente es reconocido como el primer objeto formal del intelecto precisamente cuando este dirige su atención a las realidades singulares. Utilizando expresiones tomadas de Lavelle, puede decirse sin traicionar el pensamiento de Santo Tomás: el ser es esa «belleza de la presencia pura» que «sostiene todas las presencias particulares». Acto que constituye la comunidad de los entes y, a la vez, fundamenta su diversidad, el ser es a la vez universal e individual”. J. RASSAM, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid, 1980, p. 79.

4. “Si volvemos a considerar al ser como acto que engloba, trascendiéndolas, todas las perfecciones del compuesto, descubrimos una nueva propiedad, dotada de capital importancia. Entre los actos que configuran el orden predicamental existe una distinción clave en dos tipos: 1. Los que podríamos llamar actos *entitativos* (primeros), cuyo paradigma es la forma substancial. 2. Y los que cabría calificar como *operativos* (segundos), acciones u operaciones, que van desde el movimiento hasta las formas superiores de operatividad: hasta esos actos activos sin movimiento y, por ende, sin pérdida alguna, como son el entender y el querer.

Quizás a esto aluda también Aristóteles con el desdoblamiento del acto en *enèrgeia* y *entelèjeia*. Pero no entra en los objetivos de este escrito la discusión sobre el sentido último de esta pareja.

Lo que me interesa subrayar es algo relativamente sencillo para quien haya seguido las disquisiciones elaboradas hasta el momento. A saber: 1. Que el acto por excelencia, el *acto* de ser, no puede estar privado de la positividad de ninguno de estos dos géneros de actos: entitativos y operativos. 2. O, dicho de otra forma, que como acto supremo e intensivo el *esse* aúna, enaltecidas, unificadas y superadas, la doble virtualidad de la *enèrgeia* y de la *entelèjeia* aristotélicas, si se interpretan como acabo de insinuar. 3. O, expresado todavía de otro modo: que el ser es el principio que origina tanto las formas estáticas —si cupiera esta expresión impropia, pues toda forma genera cierta actividad, proporcional a su propia categoría ontológica— como los actos más eminentemente activos; y que a unos y otros los contiene sublimados”. T. MELENDO, *Metafísica de lo concreto*, pp. 313-314. Cfr. también pp. 256 ss.

5. Cardona lo explica diciendo “que el *acto de ser* es activo de suyo, que hace ser a la esencia y prolonga su actuación haciendo que la esencia constituya

En resumen, el obrar es proporcional al ser y de él siempre se sigue, como su expansión o despliegue; pero *se sigue* de forma también proporcional: a un acto de ser más noble e intenso corresponde un tipo de acciones y operaciones también más elevadas. Y, a partir de cierta cota, cuando se trascienden las condiciones empobrecedoras de la materia, nos topamos con el acto de ser personal y, acompañándolo y derivado de él, con la libertad o dominio sobre las propias acciones (ni todas, ni totalmente, ni siempre, si se trata de personas humanas).

Es decir, nos encontramos con el obrar libre, el único al que, en su sentido más estricto y vigoroso, conviene el término *obrar* y del que las restantes acciones no son sino un pálido reflejo⁶. En rigor, solo de quien obra *libremente* puede afirmarse que *obra*. Según repite Tomás de Aquino tras las huellas del Damasceno⁷, aunque las realidades infrapersonales también actúan, lo hacen según una acepción mucho menos propia: *magis aguntur quam agunt*, más que hacer, son hechas hacer⁸.

(que fluyan de ella) las facultades, siendo por último el acto terminal y a la vez fundante de su operatividad. El ente obra desde y por su acto de ser. El obrar de la criatura no es una ficción: la criatura no es una marioneta, el mundo no es un guiñol”. C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona, 1983, p. 30. El autor consideraba esta idea y la expresión que la resume —*activo de suyo*— como una de las claves para comprender metafísicamente la libertad humana y, por consiguiente, la ética.

6. “«Acción» es un término analógico. Su referente primario es la acción humana o personal —la acción de un agente que es «dueño de sus actos». Por extensión analógica, también es atribuido a los sujetos no personales. La analogía es tal que nos permite aislar ciertos rasgos de acción comunes a acciones personales y no personales”. S. L. BROCK, *Acción y conducta. Tomás de Aquino y la teoría de la acción*, Herder, Barcelona, 2000, p. 17.

7. J. DAMASCENO, *De fide orthodoxa II*, cap. 27, PG 94, p. 962.

8. Comenta Brock que Tomás de Aquino atribuye un modo de obrar propio a las personas. Y explica: “Entre las sustancias individuales, las racionales tienen un grado especial y más perfecto de individualidad, pues tienen un grado especial de acción. Y por ello tienen ese nombre especial, «persona».

[...] «No son meramente operadas, como lo son otras cosas, sino que operan por sí mismas»: *non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt*. Merece la pena dedicar algún tiempo a examinar esta fórmula. Creo que sintetiza por qué, como vimos insistir al Aquinate en su comentario de la *Física*, la acción se dice

En el extremo opuesto, pero infinitamente por encima de él, justo Allí donde nuestra inteligencia simplemente apunta y apenas vislumbra otra cosa que la superación absoluta de sus propios límites, en la Cumbre del Ser Personal, atisbamos el Obrar en su acepción más radical, el Obrar Libre, ahora con mayúsculas: un Obrar que ya no *sigue* o acompaña al Acto de Ser subsistente, sino que se identifica con Él. Pero, entonces, y en la medida en que es posible pensarlo y exponerlo con palabras, más que de Obrar y de Libertad, más que de Obrar Libre e incluso más que de Acto, debería *hablarse* simplemente de Ser: a sabiendas de que también entonces —y particularmente entonces, cuando hemos entrevisto todo lo anterior— de ese Ser conocemos más lo que no-es que lo es⁹.

En cualquier caso, solo en el Ser subsistente se cumple sin reservas la auténtica descripción de la libertad: la que la hace residir —mucho más allá de la elección entre extremos contrarios, aunque sin excluirla necesariamente— en la determinación total del propio acto¹⁰; una determinación que ahora, en la Cumbre, debe calificar-

“propia” de agentes que dominan sus actos, agentes libres o voluntarios. De hecho, en el mismo comentario de la *Física*, Santo Tomás continúa inmediatamente para explicarse en casi exactamente los mismos términos: «lo que no tiene dominio de sus actos es más algo operado [*agitur*] que algo que opera». Además, «*non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt*» indica con bastante claridad que lo que plantea es una analogía o proporción de la acción no voluntaria con la voluntaria. La analogía es señalada precisamente por esto, que *agere* se dice principalmente y sin restricción de agentes voluntarios, como tales. Cuando se dice de otros, «actuar» debe ser restringido o modificado de algún modo (por ejemplo, sustituyendo su voz propia, la voz *activa* por la pasiva). Claro que otras cosas *agunt*, pero con menos propiedad; *magis aguntur*”. S. L. BROCK, *Acción y conducta*, pp. 40-41.

9. “[...] tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur”. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* II-II, q. 8, a. 7.

10. “En su sentido más íntimo y positivo, la libertad se entiende como origen y principio único del propio acto; y para el hombre, como autodeterminación radical: como posición total del acto humano —en su propio orden, que presupone siempre el ser— por parte de la persona”. C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, 2ª ed., 1973, p. 128.

se más bien como absoluta y radical *Posición* o *Positividad*¹¹. Lo que sucede es que, entonces, todos los términos empleados resultan infinitamente pobres e impropios: los de *Determinación* y *Posición* o *Positividad*, el de *Obrar*, el de *Libertad*, el del *Acto*... y también el de *Ser*, según acabo de sugerir.

De cualquier modo, algo importante hemos ganado con estas disquisiciones: la necesaria e ineludible radicación del tratamiento de la libertad en la metafísica, en el ser. O, expresado de otro modo: que allí donde se encuentre, la libertad se halla siempre referida, de manera más o menos perfecta y directa, al acto personal de ser; y cuando semejante Libertad es plena y absoluta, se identifica con el propio Ser Personal subsistente.

Por lo mismo, en el ámbito de lo creado, la libertad *se acerca* al ser cuanto puede: el obrar *libre* —expresión máxima del ser de su sujeto— *tiende* a identificarse con semejante ser y constituye el medio a través del que cada persona está llamada a alcanzar la identidad (participada) que la constituirá terminalmente como persona, según la perfección que su acto de ser hace posible y, a la par, reclama. Más en concreto, gracias a su libre operación, el sujeto humano alcanza a *ser-se* de la manera más plena que le ha sido dada en el ámbito natural (o, al menos, se encuentra capacitado para lograrlo).

Con otras palabras, también en lo que atañe a la Libertad el hombre realiza participadamente lo que Dios *Es* de manera plena y absoluta. Poniendo en juego los resortes de su ser, gratuitamente donado, obra libremente en pos de su perfección terminal o conclusiva: de la plenitud de ese mismo ser que lo empuja a actuar. Por tanto, en cuanto el ser le ha sido dado y es recibido en una esencia, no puede hablarse de Libertad sin más, sino de libertad participada; pero en cuanto el obrar con que se construye a sí mismo se encuentra en sus propias manos, y en cuanto semejante obrar no es sino el

11. “Siendo la libertad autodeterminación radical, posición total del propio acto, sólo Dios, el Ser absoluto, es absolutamente libre, por perfecta identidad de su ser y su actuar, sin que nada de lo que posee y le constituye le haya sido determinado por otro” C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona, 1987, p. 103.

despliegue definitivo, perfectivo y terminal del acto personal de ser, a ese ser remite y, en cierto modo, en él se resuelve; y como cada una de sus actuaciones deja la huella en su *potentia essendi*, aumentando o disminuyendo su vigor y calidad, la persona creada, en esa medida, *pone* (lo que le falta a) su propio *ser*, hasta alcanzar la plenitud... o se contrae sobre sí misma, degradando su propia condición y tornándose progresivamente menos libre y menos capaz de amar: va *siendo* menos, con menor intensidad¹².

Desde semejante punto de vista, resulta lícito sostener que el hombre *es* un ser para la libertad o, incluso, que *es* terminalmente libertad: que la libertad puede considerarse algo tan íntimamente constitutivo que, en el fondo, resulta capaz de expresar el grado y modo de ser que corresponde al sujeto humano; y que lo hace de manera no tangencial o coyuntural, sino apuntando a la raíz que lo configura como persona, aunque *participada*.

Es lo que sugiere Caffarra, con expresiones cuya aparente sencillez no debería impedir que se apreciara su hondura: “Una de las vías más simples para llegar a la intuición del ser-personal es la reflexión sobre el acto libre. Lo que nosotros «sentimos» espiritualmente cuando realizamos un acto libre, discerniéndolo en seguida de cualquier otro acto, es que nosotros somos causa de ese acto. Esto es tan cierto que solo nosotros asumimos la responsabilidad de ello. ¿Qué significa «somos causa de...»? Nuestra experiencia nos dice además que «ser causa de...» significa «ser el origen de...» en el sentido de que aquello, de lo que se es causa, depende de nosotros en cuanto al ser. Adviértase: se trata de una dependencia en el ser. El acto (realizado) es, porque es actualizado por mí. Este acto no tiene otra causa —en el sentido antes indicado— fuera del sujeto que actúa.

12. “Podemos abusar de nuestra vista o de nuestro oído contemplando espectáculos degradantes o escuchando chismes: no por eso nos quedaremos ciegos o sordos. Mientras que el mal uso de la libertad conduce a suprimir la libertad, de manera que, en el límite, el hombre se convierte en una marioneta agitada por las influencias exteriores: Propaganda, publicidad, corrientes de opinión, ¿qué sé yo?”. G. THIBON, *Entre el amor y la muerte*, Rialp, Madrid, 1977, p. 56.

Esta independencia en el obrar (exclusión de otras causalidades) no puede explicarse sino con base en una independencia en el ser. Sería simplemente absurdo negar esta inferencia¹³.

En resumen: el obrar-libre *sigue* al ser-libre. Más aún, el acto de ser de la persona humana debe considerarse, participadamente, libertad: “El problema de la libertad coincide con la esencia misma del hombre: la libertad no es una simple propiedad de la voluntad humana, una característica de la volición; sino que es característica trascendental del ser del hombre, es el núcleo mismo de toda acción realmente humana y es lo que confiere humanidad a todos los actos del hombre, y a cualquiera de las esferas sectoriales de su actividad: en la moral como en la cultura, en la ciencia, en la técnica, en el arte, en la política”¹⁴.

Antes de proseguir, quisiera dejar claro que en cuanto estoy exponiendo hay multitud de *pre-supuestos*. En fin de cuentas, mi entera biografía, sobre la que gravita no solo el influjo cultural contemporáneo, del que no puedo ni quiero evadirme, sino también la *historia* inmemorial que ha llegado hasta mí y hasta quienes en mí han influido.

Utilizando una terminología más propia, declaro sin recato que en cuanto afirmo incide de una manera muy directa *toda la metafísica* que he aprendido y que estimo compendiada, más como *nóus* que como *epistème*, en ese *primum cognitum* al que suelo denominar *habitus entitatis*. En él se *condensa*, precisamente como hábito cognoscitivo¹⁵, cuanto sé del ser, fruto de múltiples y reiterados recorridos desde los aspectos más periféricos de cada ente hasta el acto de ser que lo constituye y desde éste hasta sus manifestaciones externas; y, asimismo, desde los entes y sus actos de ser hasta el Ser subsistente y, de nuevo, desde Él hasta los entes particulares en todas sus expresiones y, muy concretamente, hasta

13. C. CAFFARRA, *La sexualidad humana*, Encuentro, Madrid, 1987, pp. 23-24.

14. C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, p. 99.

15. Cfr. T. MELENDO, *La irrenunciable prioridad del ser*, “Burgense” 33/1, 1992, pp. 69-113.

cada persona única e irrepetible. Y, todo ello, una y otra vez, en una especie de espiral cognoscitiva, a la que Tomás de Aquino y otros muchos aluden al hablar de la conjunción reiterada y cada vez más rica de la *via inventionis* y la *via iudicii*¹⁶.

Añado, para acabar de esclarecer mi postura, que la aspiración a filosofar al margen de cualquier supuesto me parece ya tan superada que no merece que se le dedique más atención que estos brevísimos apuntes¹⁷.

Y, por fin, que para el tema que nos ocupa, *mi* supuesto básico y fundamental podría resumirse como sigue: todo lo relativo a la persona humana y, más en concreto, su libertad, comienza a ser mínimamente inteligible cuando se contempla *desde* la plenitud apenas vislumbrada del Dios Personal que, en la *Seinsphilosophie*, se caracteriza —de manera sin duda muy insuficiente— como *Ipsum Esse subsistens*¹⁸.

16. “Veritas enim existentium radicaliter consistit in apprehensione quidditatis rerum, quam quidditatem rationales animae non statim apprehendere possunt per seipsam, sed diffundunt se per proprietates et effectus qui circumstant rei essentiam, ut ex his ad propriam veritatem ingrediantur. Haec autem circulo quoddam efficiunt, dum ex proprietatibus et effectibus causas inveniunt et ex causis de effectibus iudicant [...]. Inquisitio enim rationis ad simplicem intelligentiam veritatis terminatur, sicut incipit a simplici intelligentia veritatis quae Consideratur in primis principiis; et ideo, in processu rationis est quaedam convolutio ut circulus, dum ratio, ab uno incipiens, per multa procedens, ad unum terminatur”. TOMÁS DE AQUINO, *In De Div. Nomin.*, VII, p. 2.

17. Baste citar las célebres palabras de Kierkegaard: “No hay nunca un comienzo sin presupuestos; porque, aunque no se presupusiese otra cosa, se presupone siempre el acto con el que se hace abstracción de todo. Pero esto no lo puedo hacer en ningún momento, porque de este modo yo no llegaría jamás a comenzar, ya que agotaría todas mis fuerzas en abstraer de todo”. S. KIERKEGAARD, *Diario V A 70*, trad. it. de C. Fabro, Morcelliana, Brescia, 1980.

18. Así lo resume Fabro: “Precisato il rapporto dialettico d’intelletto e volontà, ora toccherebbe investigare la natura profonda dell’attività volontaria dall’altra parte, cioè sotto l’aspetto —intravisto dal pensiero antico (stoici ...) ed affermato dalla Scrittura— che l’uomo è fatto ad immagine di dio e che quest’immagine risulta soprattutto nella volontà ch’è per eccellenza *causa sui* al nominativo, ossia attività originaria e originante. S. Tommaso, trattando della emanazione delle facoltà dall’anima, esclude che la volontà emani dall’anima tramite l’intelligenza e con ciò la sottrae alla dipendenza dall’intelligenza in senso

2. UNA INVERSIÓN RADICAL

Los supuestos que subyacen a la concepción actual de la libertad —puesto que también los hay, y asumidos muchas veces de la forma más acrítica— son justo los contrarios: difícilmente se la relaciona ni con la metafísica ni, por tanto, con el acto personal de ser ni, mucho menos, con el Ser Personal Subsistente. Como consecuencia, la concepción de la libertad imperante en nuestra cultura, en gran medida fruto de la pobreza filosófica con que se la ha tratado durante siglos, se sitúa en las antípodas de la que acabo de esbozar y me propongo ampliar.

Como he expuesto con detalle en otros lugares¹⁹ y veremos sucintamente al término de la presente exposición, hoy la libertad suele catapultarse sin más a la esfera del *hacer*, con dos modalidades fundamentales, a cual más inadecuada: “que *me dejen* hacer esto o lo otro” o “que yo pueda *hacer* lo que me dé la gana”.

Pero, si queremos enrumbar la vía correcta para entrever mínimamente en qué consiste la libertad, hemos de concebirla, al menos, como la capacidad *real* de “querer-elegir”; es decir, de querer lo que efectivamente *querría* si mi decisión no se encontrara condicionada o incluso *determinada* por otros factores que el propio querer inteligente (la ignorancia y la falta de autodominio, en fin de cuentas).

Más aún, situados ya en la esfera de la voluntad inteligente, la auténtica libertad se logra en la medida en que uno va siendo capaz de querer bien *el bien*: de querer lo que efectivamente incrementa la propia calidad personal; o, desde la perspectiva complementaria, de querer *bien* el bien, es decir, de hacerlo de manera cada vez más directa e inmediata, con menos posibilidades de error y gozosamente... para así ir recuperándose de la constricción que la esencia ha impuesto al acto de ser.

Con lo que, aunque a saltos de gigante, volvemos a encontrarnos en la esfera del *ser*: la libertad se observa entonces como la

eficiente”. C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, Edivi, Roma, 2ª ed., 2004, p. 69.

19. Particularmente, en “Persona, personalidad y libertad”, en prensa.

aptitud creciente de llegar a *ser* por sí mismo quien una o uno están llamados a ser: que es el sentido de la *causa sui* de Aristóteles incrementado por el de los medievales inspirados en él; por tanto, no solo en sentido final, sino también eficiente²⁰... y referido al ser.

Y, así, hemos *recuperado* dos elementos claves para la comprensión de la libertad.

1. El primero, que la libertad humana no es algo estático, que se tiene y basta, sino una realidad máximamente dinámica, llamada a crecer o intensificarse²¹ de manera hasta cierto punto ilimitada, precisamente en función de su propio ejercicio; siendo semejante crecimiento tan constitutivo que, como decía, cabe describir al hombre como un “ser para la libertad”. Obviamente, *para* una libertad terminal o madura *a partir* de una libertad inicial o en ciernes: lo que significa, en última instancia, una libertad acrecentada, partiendo de las condiciones —gratuitamente dadas por creación— que lo hacen libre y apto (y obligado) a incrementar esa libertad, hasta convertir la plenitud de su libertad en la plenitud (posible) de su propio ser.

2. Después, que, cuando el término se entiende correctamente, la libertad no solo debe considerarse como *causa*, sino que lo es en su sentido más propio, fuerte y cabal, dentro del que se incluye, como acabo de sugerir, su propia potenciación como *causa*: como causa final y eficiente, incrementada en ambos casos por la libre y progresiva adhesión de la persona participada al Ser Personal subsistente, que constituye su Origen y su Fin.

A lo que debo añadir que los dos atributos al término se identifican y derivan de la grandeza del acto personal de ser al mismo tiempo que la manifiestan.

20. Cfr., entre otros, C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, pp. 78 ss.

21. Con palabras de Tomás de Aquino: “Libertas autem illa quae est ab impellentibus et disponentibus in unam partem, augetur et minuitur, et acquiritur et amittitur, secundum quod illa disponentia augentur et minuuntur, et acquiruntur vel amittuntur; unde libertas talis per se etiam augetur et minuitur in homine secundum diversos status”. TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.* d. 25, q.1, a. 4 sol.

Me explico. Decía antes que el acto de ser, conmensurado por la esencia que él mismo *pone* y por la que resulta, simultáneamente, posibilitado (*per se*) y limitado (*per accidens*), se despliega por fuerza a través de la actividad, a tenor de su propia categoría entitativa. Pues bien, el mayor o menor rango de una realidad se advierte fundamentalmente gracias a:

- a) la calidad de las operaciones que es capaz de ejercer;
- b) la *distancia* ontológica entre el momento inicial constitutivo de esa realidad y la perfección alcanzada justo a través de sus operaciones más nobles;
- c) y, uniendo a ambos factores, la aptitud de auto-potenciar su propia capacidad de acción; es decir, como ya he sugerido, de *liberarse* de las condiciones inicialmente dadas e incrementarlas más y más, aumentando también de este modo la propia envergadura de su obrar, el influjo de este en su *potentia essendi* y, como resultado, la *distancia* entre la configuración inicial de su sujeto y la perfección terminal en que libremente se instaura;
- d) lo cual solo es posible cuando el obrar se encuentra en poder de su sujeto, capaz de ponerlo o no ponerlo y de hacerlo en un sentido o en otro: que es lo propio de la persona²².

3. LA ELECCIÓN DEL FIN COMO FUNDAMENTO DE LA LIBERTAD

Como ya he hecho en los últimos párrafos, me referiré a partir de ahora, y siempre que no diga lo contrario, a las personas humanas. En ellas, la *recuperación* de la identidad, tras la (des)composición del ser por la esencia con que cada una se encuentra en el inicio de su vida, se despliega a lo largo del tiempo, en un proceso no lineal ni uniforme, que admite y habitualmente incluye progre-

22. “Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur *intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum*; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem”. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th* I-II, Proemium.

sos y retrocesos y en el que pueden señalarse —de manera un tanto impropia, por abstracta— ciertos *momentos* fundamentales.

Al respecto, en tales personas, doblemente participadas, la primera tarea que el acto personal de ser suscita es la autocapacitación —auxiliada desde fuera— para el obrar libre: por un lado, en los dominios meramente fisiológicos y en el de las facultades sensibles, condición de ejercicio de las espirituales; y, por otro, en las propias potencias espirituales, en continuidad con las sensibles, y en interacción múltiple y recíproca.

Dejo a un lado esta primerísima etapa, más bien preparatoria, y me centro en los momentos fundamentales del despliegue de la libertad propiamente dicha. Pero antes conviene repetir que justo la autocapacitación y el desarrollo constituyen manifestaciones claras y significativas de la magnitud del acto personal de ser, llamado no solo a desplegar unas aptitudes inicialmente dadas, sino a multiplicarlas y potenciarlas, modificando radicalmente el punto de partida.

Y me adentro en el momento realmente fundante y constitutivo: el de la elección en concreto del Fin de la propia existencia, que para el hombre, mientras viva, se encuentra siempre necesitado de confirmación y, en su caso, de rectificación.

Me interesa mucho dejar claro que la libertad humana no se refiere solo ni tanto a los medios, sino sobre todo a la elección del Fin concreto hacia el que cada varón o mujer orientará toda su existencia; y que solo entonces —al ponerla en directa relación o con el Ser absoluto o con la inanidad de un yo que gira en torno a sí (casi sin ser, cabría afirmar)— la libertad se presenta con sus auténticos perfiles, como algo serio, merecedor de conocimiento reposado y de un empeño eficaz por ser vivido.

Pero hay más: precisamente en esta capacidad-necesidad de elegir en concreto el Fin al que dirigir la propia vida manifiesta la libertad su índole de *causa* suprema y su inefable poder configurador de la persona²³. Puesto que el fin es la causa de la causalidad

23. Al respecto, resultan pertinentes los siguientes juicios: “Si retomamos lo que decía Tomás sobre el poder de las intenciones más persistentes de la vida, en-

de las restantes causas, el dominio sobre el propio Fin último compone el *fundamento* de la grandeza de la libertad y de la posibilidad de autoincrementar su propio vigor²⁴.

De ahí que Kierkegaard, en un pasaje enormemente dialéctico, pero que apunta al núcleo de la aptitud humana para *conquistar* el *fundamento* mismo de la libertad, afirme: “Tú debes elegir la única cosa necesaria, pero de modo que no sea cuestión de elección. Es decir, si te pierdes en palabrerías sin fin, en el fondo ya no eliges la cosa necesaria [...]. Así, pues, hay algo respecto de lo cual no se debe elegir, y según cuyo concepto no puede ser cuestión de elegir, y que sin embargo es una elección. Por tanto, precisamente esto, que no hay elección, manifiesta con qué intensidad y pasión inmensa uno elige. ¿Se podría expresar con mayor precisión que la libertad de elección es sólo una determinación formal de la libertad, y que precisamente la acentuación de la libertad como tal [como libertad de *elección*] es la pérdida de la libertad? El contenido de la libertad es decisivo hasta tal punto para la libertad, que la verdad de la libertad de elección consiste precisamente en admitir que aquí no debe haber elección, aunque sea una elección. —Esto es ser «espíritu». Pero precisamente porque los hombres están lejos de serlo, la libertad les molesta tanto, en cuanto que permanecen siempre apegados a la libertad de elección. La reflexión —que a su vez depende de la pereza, de lo inferior— se pone a mirar fijamente la libertad de elección, en lugar de considerar que en principio «no debe haber elección», y luego elegir”²⁵.

tendemos que una intención que domina la vida es efectiva en todo comportamiento. Nuestro mayor deseo se expresa asimismo en nuestra conducta y, si a través de la caridad buscamos realmente a Dios en todas las cosas, entonces ese deseo dirige hacia Dios todo lo que hacemos. Si la caridad es el amor supremo de la vida, entonces, toda acción, por insignificante que sea, tendrá una relevancia sobrenatural”. P. J. WADELL, *La primacía del amor*, Palabra, Madrid, 2002, p. 219.

24. “Unde perfecta ratio causalitatis in his quae non agunt ex necessitate naturae, invenitur primo in voluntate, ut dicit philosophus: et hoc convenit voluntati, in quantum objectum ejus est finis, qui est causa causarum, et a quo sumitur determinatio operis”. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 45, q. 1, a. 3.

25. S. KIERKEGAARD, *Diario X2 A 428*.

Aclaro, antes de aventurarme a desentrañar algunos de los implícitos del texto, que aquello a lo que Kierkegaard se enfrenta — como es habitual en él, con muchísima pasión y cierta desmesura — es a la libertad comprendida *exclusivamente* como capacidad de elección, fundamentada en la indiferencia (la célebre *libertas indifferentiae*)²⁶. Un tipo de libertad que, en todo caso, podría ser referida a las realidades finitas una vez que, por la elección fuertemente arraigada del Absoluto, la persona queda radicalmente desligada (*ab-suelta*) del atractivo determinante de todo bien relativo. Pero que *nunca* es apta para definir la libertad fundamental o constitutiva, a la que el filósofo danés se está refiriendo: una libertad en la que el hombre se lo juega todo²⁷ o, como lo expresaría Heidegger, en la que *le va* su propio ser.

26. Explica Pinckaers: “Históricamente, la teoría de la libertad de indiferencia nació a finales del siglo XIV en la crítica de la escuela franciscana respecto al pensamiento de Tomás de Aquino, especialmente en la obra de Guillermo de Ockham (t c 1349), iniciador del nominalismo que pronto se extendería rápidamente. [...]”

Santo Tomás había explicado que el libre albedrío *procedía* de la razón y de la voluntad; que era, pues, una facultad de elección derivada de nuestras dos potencias espirituales e inspirada por las inclinaciones a la verdad, al bien y a la felicidad que las animan. También se la puede llamar una libertad de calidad o de perfección, como el poder de llevar a cabo acciones que tienen la cualidad de verdad y de bien, incluso si desfallecemos o nos comportamos mal.

Ockham, por su parte, opone sus argumentos radicalmente: el libre albedrío no procede de la razón y de la voluntad, sino que los *precede* en sus actos, pues podemos elegir pensar o no pensar, querer o no querer. El libre albedrío es, por tanto, la facultad primera del hombre cuyo acto no depende inicialmente más que de su decisión. Se le definiría como el poder de elegir indiferentemente entre los contrarios, entre el sí y el no, el bien y el mal; de ahí, el nombre de libertad de indiferencia”. S.-T. PINCKAERS, *La moral católica*, Rialp, Madrid, 2001, pp. 80-81.

27. “Kierkegaard define la existencia humana como «una relación que se relaciona consigo misma o, dicho de otro modo, como lo que en la relación hace que la relación se relacione consigo misma» (*La enfermedad mortal*, p. 47). Como la reflexión hegeliana, la existencia kierkegaardiana se realiza dentro de un círculo: el círculo de la autorreferencia, con la diferencia de que en Kierkegaard esta autorreferencia toma un sentido activo y no meramente cognoscitivo, tiene que ver más con el hacerse que con el reconocerse. Para decirlo de un modo gráfico: existiendo nos jugamos el tipo. Salirse del círculo no es posible, ya que estamos comprometidos con nosotros mismos y no jugarse el tipo es también jugárselo. Heidegger expresará esta inevitable autorreferencia que constituye a la

Esclarecido este extremo, la pregunta podría ser: ¿en qué sentido el hombre *debe* elegir aquello en lo que, sin embargo, *no* es cuestión de elegir?

Con expresiones relativamente sencillas, distribuidas en tres concisos enunciados:

1. Para cumplirse como persona el ser humano *necesita* sin reservas asumir el Fin al que por naturaleza se encuentra destinado; de lo contrario, en lugar de transitar el camino que lo conducirá a la plenitud de su ser, inicia la vía contraria, y se des-hace o destruye. En relación al Fin último, por tanto, y frente a lo que sucede en otras situaciones, *no es cuestión de elegir*.

2. Pero, al tratarse precisamente de una persona libre y limitada, esa necesidad tiene que serle *propuesta* a su libertad como término de una elección²⁸. Por consiguiente, lo primero que el hombre ha de hacer en cuanto toma conciencia de su propia condición, es *elegir* libremente el Fin al que por naturaleza se encuentra destinado.

3. Casi como consecuencia, con esa elección y mientras sea mantenida y confirmada, el hombre *se pone* verdaderamente *en libertad*, puede ejercerla en sentido propio, con vistas al objetivo para el que le ha sido donada²⁹.

existencia, diciendo que el hombre es un ente al que en su ser «le va» su ser mismo. Kierkegaard no piensa de otro modo, pero entiende esta estructura relacional del hombre no solo en sentido ontológico, sino sobre todo en sentido ético-religioso. «Una relación que se relaciona consigo misma —es decir un yo— tiene que haberse puesto a sí misma o haber sido puesta por otro» *Ibidem*, p. 48. Lo propio de la existencia humana es que no puede ponerse a sí misma, de donde se sigue que ha sido puesta por otro. La autorrelación que constituye la existencia humana se desemboza, pues, como heterorrelación. Refiriéndose a sí misma, la existencia se refiere necesariamente a otro, al autor de la relación. Por ello, como veremos más adelante, el problema de Dios en Kierkegaard se plantea y se resuelve existiendo. Como dirá más tarde F. Kafka: «Tenemos los ojos para ver. Para conocer a Dios tenemos nuestra existencia». E. COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Herder, Barcelona, 1990, vol. III, pp. 53-54.

28. Es la idea desarrollada por A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid, 1994.

29. En semejante sentido, la elección de Dios es el *fundamento* siempre presente de la auténtica libertad: “Al regreso al paganismo de Hegel-Hitler se opone el proyecto del cristiano Kierkegaard de la fundación de la libertad en Dios,

Algo parecido se advierte al considerar la *relación* entre Dios, Plenitud Personal de Ser Subsistente, Origen y Destino de la persona humana y a cada una de estas como realidad personal y libre *por participación*.

Desde semejante perspectiva, el criterio hermenéutico podría ser que la persona participada se cumple en la medida en que, mediante su obrar libre, se aproxima en el tiempo a lo que el Ser Personal subsistente *Es* —desde siempre, para siempre y durante siempre— en su Eternidad.

Cuestión que también cabe desglosar en los siguientes enunciados:

1. A diferencia del *Ipsum Esse*, el hombre no es idéntico a sí mismo, sino que alcanza su identidad y su ser plenos en el Ser, auto-haciéndose a semejanza de Él, en la medida en que esto es posible.

2. Dios es Libertad por ser el mismo Ser subsistente, no como *Causa sui*, sino como absoluta Posición o Positividad de Ser. El hombre solo *es* participadamente libertad, pero lo *es*. Ese carácter participado hace que su ser y su misma libertad constitutiva se fragmenten y (des)compongan en el ser ya dado y en el progresivo complemento que el obrar libre confiere a ese ser y que precisamente tiende a (re)componerlo, conquistando su plena identidad en el Ser.

3. De esta suerte, su ser-libertad —forzosamente finalizado— se construye por la adhesión al Ser que lo causa y al que se encuentra destinado, o se destruye, en la medida en que persigue su identidad en sí, de espaldas al Ser que lo pone en el ser.

con la elección de Dios como *fundamento* de la libertad misma; y así en la esfera existencial —como hará por intuición sobrenatural de teólogo y de hombre de profunda fe cristiana el mismo Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer— la elección de Dios se convierte a su vez en el fundamento de la libertad”. C. FABRO, *Un maestro di libertà cristiana: Josemaría Escrivá de Balaguer*, en “L’Osservatore Romano” 2-VII, 1977, p. 3.

4. Simultáneamente, conforme se intensifica la categoría del propio acto de ser personal se incrementa la libertad operativa y viceversa.

Está aquí en juego la diferencia —capital— entre la acción imperfecta y de lo imperfecto y la operación (progresivamente más) perfecta y de lo perfecto. En el caso de la voluntad, cuya aspiración al Ser-Bien es infinita, el segundo estado solo se logra en cuanto se adhiere libremente al Ser-Bien sumo y sin límites. Con el añadido de que, mientras el entendimiento tiene un carácter centrípeto, pues realiza *en sí* la identificación con lo entendido y, por tanto, según el grado en que lo entiende, la voluntad es más bien centrífuga y realiza la identificación *en lo querido*: por lo que la perfección alcanzada depende más del Ser al que ama que del modo como lo conoce e incluso de la intensidad con que lo ama.

La concreta configuración que adopta ese incremento es lo que pretendo estudiar en el próximo apartado.

4. DEL *PRIMUM VOLITUM* AL *PRIMUM ELECTUM*

En la tradición filosófica, así como generalmente en la cultura occidental, se ha avanzado más en el estudio del conocimiento que en el de la voluntad. En consecuencia, mientras existen amplios desarrollos en torno al *primum cognitum*, relacionado temporalmente con el denominado *uso de razón*, no ocurre lo mismo con lo que podríamos llamar *primum volitum* ni con el *primum electum* y con sus consiguientes *usos de voluntad* o *de libertad*. Lo común es que se diga casi de paso, como en otras muchas cuestiones que ponen en juego a la voluntad, que tal ejercicio *sigue* (en el aspecto temporal y en el de naturaleza) al *avance* correspondiente en los dominios intelectuales.

No solo considero que estamos ante una laguna, sino, con Millán-Puelles, que el tratamiento *por simetría* de la voluntad —respecto al entendimiento— ha sido y continúa siendo fuente de constantes errores acerca de su naturaleza y ejercicio³⁰.

30. “La diferencia entre el entendimiento y las potencias apetitivas humanas

Estimo, por tanto, que es preciso detenerse en la consideración de ese *primum* en el ámbito de la voluntad y de la libertad humanas. Se trata, también ahora, de un tema que he estudiado en otros lugares, y objeto a su vez de no pocas discusiones. En su fondo late la distinción —no por todos aceptada, al menos en la integridad de sus consecuencias— entre el amor *natural* y el amor *electivo* (relacionada a su vez con la clásica distinción entre *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*³¹). Este segundo tipo de amor, conocido también como dilección (de *diligere*, emparentado con *eligere*) es el propiamente humano, fruto de la libertad, y el que prioritariamente consideraré en lo que sigue.

En los dominios del bien, el surgir de este género de amor podría considerarse análogo —con lo que esto implica de semejanza y de máxima desemejanza— al *primum cognitum*. Precedido de la preparación imprescindible, similar a la que se lleva a cabo en la esfera cognoscitiva, sería el fruto *directo e inmediato* de la opción por el bien en sí que a toda persona no “viciada contra-cultural-

se halla en el mismo punto de partida de las correspondientes formaciones. Pretender que entre ambos se conserve un paralelismo riguroso, o una especie de perfecta simetría, sería tanto como desconocer la diferencia entre un poder esencialmente aprehensivo y otro formalmente apetitivo, y no solo esa misma diferencia, sino también la conexión y el orden que hay entre ambos tipos de poderes”. A. MILLÁN-PUELLES, *La formación de la personalidad humana*, Rialp, Madrid, 1963, p. 162.

31. Con palabras de Scola: “*Voluntas ut natura* es una extensión del concepto de voluntad realizada por Tomás para expresar la existencia en el hombre de un sistema de inclinaciones, dentro del cual se coloca también el amor *naturalis* como expresión de la estructura afectiva elemental del sujeto, que se da al hombre por naturaleza, aun antes de que él lo elija. Las consecuencias de tal afirmación son tan importantes que su olvido ha propiciado, como ha mostrado Pinckaers, esa involución de la moral clásica que es la moral casuística moderna. Esta ha nacido a partir de la convicción de que la voluntad como apetito racional sería indiferente hacia su objeto. Nada más falso. De todo lo dicho se puede deducir que la voluntad está de hecho inclinada siempre al propio bien porque originalmente, espontáneamente según el modo como está hecha, es decir naturalmente, o mejor creaturalmente, el hombre está inclinado al bien. Su posibilidad de elegir, que es lo que le hace propiamente hombre —queda claro— no se ejerce sobre una tabla rasa, sino sobre una inclinación concreta al bien”. A. SCOLA, *Identidad y diferencia*, Encuentro, Madrid, 1983, pp. 22-23.

mente”³² se le propone de forma natural cuando, como decía, alcanza el “uso de libertad”, estrechamente relacionado con el de razón, pero no reductible a él (la libertad y el amor son siempre un *plus* respecto al entendimiento)³³.

Antes de esa elección, existe en el hombre un amor meramente *natural*, aunque en absoluto despreciable o no digno de consideración, cuyo fundamento es la semejanza de lo amado con uno mismo. Se trata de un *amor* análogo al de las restantes realidades y, en particular, a los animales brutos. Con un *amor* de estas características quieren la mayor parte de los animales a *sus* crías y el padre y la madre humanos a *sus* hijos, estos a *sus* padres y a *sus* hermanos y cualquier persona a aquellas otras que *a ella* le caen simpáticas.

Lewis lo trata con amplitud en *Los cuatro amores*. En su opinión, estamos ante el “más sencillo y más extendido de los amores, el amor en que nuestra experiencia parece diferenciarse menos de la de los animales. [...] Los griegos llamaban a este amor *storgé* [...]. Aquí lo llamaré simplemente afecto. Mi diccionario griego define *storgé* como «Afecto, especialmente el de los padres a su prole», y también el de la prole hacia sus padres. Y ésta es, no me cabe duda, la forma original de este afecto, así como el significado

32. Como explica Cardona, la opción opuesta es resultado de una clara *violencia*: “Para optar mal hay que hacerse violencia: violencia a los primeros principios universales conocidos por la luz de la razón natural, muy empleados hasta entonces; y violencia a la rectitud tendencial de la voluntad ordenada al bien de la razón”. C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, p. 150.

33. Así lo expone Tomás de Aquino: “[...] impossibile est quod peccatum veniale sit in aliquo cum originali peccato, absque mortali. Cuius ratio est quia antequam ad annos discretionis perveniat, defectus aetatis, prohibens usum rationis, excusat eum a peccato mortali, unde multo magis excusat eum a peccato veniali, si committat aliquid quod sit ex genere suo tale. Cum vero usum rationis habere inceperit, non omnino excusatur a culpa venialis et mortalis peccati. Sed primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso. Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati. Si vero non ordinet seipsum ad debitum finem, secundum quod in illa aetate est capax discretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in se est. Et ex tunc non erit in eo peccatum veniale sine mortali, nisi postquam totum fuerit sibi per gratiam remissum” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I-II, q. 89, a. 6 c).

básico de la palabra. La imagen de la que debemos partir es la de una madre cuidando a un bebé, la de una perra o una gata con sus cachorros, todos amontonados, acariciándose unos a otros; ronroneos, lametones, gemiditos, leche, calor, olor a vida nueva”³⁴.

Y explica que, si alguna vez pudiera darse aislado, el punto terminal de referencia de este género de amor sería, con los matices del caso, uno mismo, el propio yo: lo que, en el ámbito de lo finito, parece gozar de mayor identidad-afinidad conmigo³⁵.

Para establecer la diferencia entre los dos géneros de amor pueden ser pertinentes estas consideraciones: “Kierkegaard afirma, en su monumental obra *Los actos del amor*, que lo característico del amor cristiano, a diferencia del «amor profano» es que allí la «determinación intermedia» es Dios mismo. Radicalmente, si no amo por Dios, amo por mí; y entonces la cualidad intermedia es la «preferencia»: amo a los demás en cuanto se me asemejan, en cuanto participan de mí, en cuanto me placen. Sin embargo, hay que decir que aquella característica del amor cristiano es igualmente propia del recto amor humano sin más, del que la caridad sobrenatural es sanación, perfección y elevación, y no negación. También aquí si el amor decisivo es a Dios, en él caben los otros amores: el amor a las otras personas —en cuanto amadas por Dios— y el amor a mí mismo, con idéntico fundamento. Fuera de ese amor, el amor a otra persona —e incluso el amor propio— es siempre precario, como precario es el ente sin el Ser: carece de una razón verdaderamente última, de sólido asiento”³⁶.

Precisando un poco, antes de la elección primera nos estaríamos moviendo dentro en un amor real, pero no de la categoría suficiente para recibir la calificación de propiamente *humano*; y, más que de un *electum*, para marcar la diferencia entre el animal bruto y el hombre *antes* de que este adquiriera el “uso de libertad” —o cuando

34. C. S. LEWIS, *Los cuatro amores*, Rialp, Madrid, 9ª ed., 2002, pp. 43-44.

35. Si afirmo que *parece* es porque, como vengo repitiendo, la perfecta identidad de cualquier realidad creada se encuentra, más que en ella misma, en el Ser subsistente. Por eso, también, cada una a su modo, *naturalmente* ama más a Dios que a sí misma. El hombre *debe* hacer electivo ese amor natural.

36. C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, pp. 122-123.

actúa al margen de él—, podría en todo caso hablarse de un simple *volitum*.

Su fundamento es la naturaleza en el sentido primigenio y más amplio de este vocablo, es decir, en cuanto excluye —o, al menos no incluye— la libertad, como *ejercicio* propiamente humano de la voluntad: es decir, en cuanto abierta naturalmente al *bonum commune*. Y su punto de referencia, como ya sugerí, es la relación con *uno mismo*.

El amor *electivo*, por el contrario, es el resultado de una elección *libre*, que implica entendimiento y voluntad, y que, por eso, tiene como base la bondad *real* de las cosas y, sobre todo, de las personas. Además, se sitúa en un plano superior, en el que el término *naturaleza* ha sido purificado hasta alcanzar su más propia acepción (desconocida, según parece, para Aristóteles); de suerte que lo *natural* para el hombre es ahora el *ejercicio* equilibrado de su *libertad*, que quiere no ya el *bien en común*, sino cada bien en concreto, con la intensidad y del modo en que lo es: por tanto, de manera absoluta y sin restricciones al Bien supremo y, cimentados en él, según su propia densidad de participación en el ser, a los bienes finitos. Por todo lo dicho, este amor resulta susceptible de calificación ética y engloba en cierto modo al amor natural antes mencionado y, en la misma medida en que lo hace, lo eleva al ámbito de lo propiamente humano.

Con otras palabras: para que nazca este tipo de amor es imprescindible, en primer término, que el entendimiento haya madurado lo suficiente para apreciar la realidad como tal y, por tanto, lo *bueno-en-sí* y no solo el bien para mí; y, también, que la voluntad (no los apetitos sensibles, por fuerza referidos a sí mismos, aunque aptos para ser reconducidos por la voluntad hacia el bien inteligible o de la persona como persona)³⁷ opte por el bien en cuanto tal y,

37. Al primer aspecto se refiere rotundamente Caffarra: “A diferencia del espíritu, la sensibilidad es siempre utilitarista o hedonista: solo percibe al otro en su papel utilitario o placentero. Esta característica constituye una limitación natural de la sensibilidad”. C. CAFFARRA, *Sexualidad a la luz de la antropología y de la Biblia*, Rialp, Madrid, 1991, pp. 22-23.

como consecuencia, cuando sea el caso, del otro en cuanto otro, en lugar de centrarse reduplicativa y electivamente en el propio yo.

Todo lo anterior podría también dibujarse, pues en el fondo desemboca en lo mismo, como la primera y radical respuesta libre a lo bueno en sí, creadora de un hábito o virtud paulatinamente más firme, que lleva a la disposición de ignorar o poner en sordina el propio yo (en cuanto yo, no en cuanto bueno), y a situarse en camino de amar con plena conciencia y voluntariedad a Dios como Bien sumo y sin restricciones, y a las restantes personas (incluida la propia) en, por y desde Dios.

La naturaleza del hábito, como capacitación de la facultad y del sujeto, nos ayudará a *entrever* —no es el momento de desarrollarlo más— en qué sentido quien se adhiere con todas sus fuerzas al Ser subsistente, y en la proporción en que lo lleva a cabo, *gana* de manera radical (el *fundamento* de) la propia libertad. Como sabemos, quien actúa es el sujeto, aunque poniendo en juego un conjunto de potencias, entre las que normalmente hay una que dirige y aglutina a las restantes. Y lo hace en función de su vigor o capacidad activa, determinado no solo por su propia energía, sino por la que ha adquirido a través de sus sucesivas capacitaciones, conocidas como hábitos o virtudes.

En nuestro caso, en cada elección concreta *resuena*, junto con el acto de ser, la voluntad entera, con todos los hábitos que la habilitan ulteriormente. Y actúa dirigiendo esa energía hacia la *posición* de un acto, que en la misma medida en que es libre, deriva *totalmente* —en su propio ámbito— de la voluntad así enriquecida. En semejante sentido, en cuanto *nada* excepto la propia voluntad se sitúa en el origen de esa acción, la libertad puede considerarse como *creatividad participada*, necesitada de un poder cuasi infinito, que recibe de su plena adhesión al Ser subsistente, el Único que, en sentido pleno y absoluto, es capaz de crear.

Y siendo el amor, según veremos, la actividad libre por excelencia, la voluntad requiere del vigor del Amor infinito para afirmar sin reservas al Ser-Amor subsistente y, en Él, por Él y desde Él, a todo aquello que ama. Una energía que se configura como intensificación del acto personal de ser de quien *se pone en libertad*

y, en los dominios predicamentales, cristaliza en el hábito a que me vengo refiriendo y del que de ahora vuelvo a ocuparme³⁸.

Como advertí, entre este *primum* de la libertad y el correspondiente-asimétrico hábito del entendimiento existen al menos tantas diferencias como semejanzas. Señalo, de manera simultánea, algunas de ellas.

1. Antes que nada, y según sugerí, en ambos casos la conquista de la madurez de la propia potencia (entendimiento y voluntad) se encuentra precedida por el desarrollo orgánico pertinente y por un conjunto de operaciones, de la misma facultad y de las que la prosiguen o anteceden en el ámbito sensible: los sentidos, para el entendimiento; los apetitos, para la voluntad; unos y otros, en fin de cuentas, para la acción conjunta de ambas facultades espirituales.

Todo ello prefigura con más o menos intensidad —pero nunca *determina*— la dirección que presumiblemente tomará el acto de elección originaria a que me vengo refiriendo y el hábito de él derivado.

En lo que ahora nos atañe, la proporción en que tales actividades hagan desarrollarse la voluntad y los apetitos sensibles en el sentido correcto, tornará más hacedera, aunque no necesariamente inevitable, la opción por el bien en cuanto tal, en el que tenderá a desenvolverse —con sus retrocesos, dudas y rectificaciones— el conjunto de la existencia de quien así ha escogido.

2. Al contrario de lo que sucedía con el entendimiento, esta vez la intervención de la voluntad es neta, determinante, y diría que *tautológica*, pues se trata justo de realizar una *elección voluntaria y libre*, aunque tal vez, en un principio, no *plenamente* consciente de toda su amplitud y consecuencias.

38. “Puesto el ser, creada la persona, la libertad se presenta en él como «inicio» absoluto, como originalidad radical, como *creatividad participada*. En consecuencia, el hombre se hace, se pone a sí mismo como hombre, cuando en uso de su libertad ama a Dios sobre todas las cosas, cuando ama a Dios como Dios, cuando ama el Amor libre que le hace ser como amor, cuando libremente ama a Aquel que libremente le hace libre, capaz de amar, cuando intencionalmente se identifica con su fin porque quiere, y es así lo que está hecho para ser”. C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, p. 102.

Pero, si no me equivoco, ahora la orientación *natural* a querer a Dios por su bondad constitutiva —por encima de todo; y a los demás, incluido uno mismo, por amor a Dios—, se encuentra bastante contrarrestada: le sirve de obstáculo la caída original³⁹, los pecados personales y casi una entera civilización que tiende —de forma *contranatural* y *contracultural*, si por cultura entendemos lo que de veras mejora al ser humano⁴⁰— a exaltar el propio ego.

Como consecuencia, y por decirlo de algún modo, la libertad y la persona toda tienen que empeñarse de un modo activo, profundo e intenso para optar por el bien en sí, cosa que no sucede cuando se limita a permitir o no impedir que se instaure el *primum cognitum*; aunque, como he explicado otras veces, y no podía ser de un modo distinto, el establecimiento y consolidación de los dos hábitos se encuentren muy relacionados, como lo están, a su vez, la verdad y el bien.

3. Además, suponiendo que la opción haya sido la correcta, la misma dinámica de la voluntad, que engloba, afecta y se ve afectada por la totalidad de la persona y de cuanto la rodea, hace del hábito o virtud recién constituido algo mucho más lábil. Es preciso, por tanto, un constante refuerzo con actos de buen amor, puesto que el hábito perfeccionador de la voluntad se halla muy amena-

39. Como es sabido, se trata de *algo* cuyos efectos experimentamos continuamente, aunque solo por Revelación se nos haga patente la naturaleza concreta de ese *algo*. Al respecto, sostiene Gilson: “A mes propres yeux, c’est une évidence, hélas! aveuglante. Il y a dans le monde quelque chose qui ne va pas; qu’est-ce qui lui est arrivé? Il y a dans l’homme, à commencer par moi-même, quelque chose de dérangé, ou de faussé, car je ne suis pas ce que je voudrais être, et il ne suffit même que je veuille l’être pour le devenir. Est-ce un dogme? C’est une simple vérité [...]. Ce n’est pas le dogme qui me ligote, c’est le péché; la présence de cette sorte de pourriture que je trouve en moi comme le ver dans le fruit, c’est cela même qu’un désastre primitif peut seul m’expliquer, et si on demande pourquoi je devrais en être responsable, il me semble que je le sais, car ce péché originel est en moi l’insupportable fomes peccati que le jeune Luther espéra d’abord éteindre, avant de s’en trop bien accommoder”. E. GILSON, *Le dialogue difficile*, en “Seminarium” 4, 1966, pp. 987-988.

40. Cfr. T. MELENDO, *Metaphysics: Criterion for Culture at the Service of the Faith*, en “Aquinas”, Lateran University Press, Roma, anno XLVIII, 2005/1-2, pp. 9-31; y *La pasión por lo real, clave del crecimiento humano*, Eiuinsa, Madrid, 2008.

zados por acciones contrarias, que buscan *infra-naturalmente* la exaltación del yo (“infra-naturalmente”, porque lo propio de la *condición* de persona, así llamada justo para realzar la sobreabundancia de su ser, es la orientación hacia el bien ajeno con olvido de sí misma).

4. Como consecuencia, al menos a primera vista y si observamos cuanto sucede a nuestro alrededor, en las circunstancias actuales resulta más sencillo que este hábito no llegue siquiera a instaurarse; que se debilite una vez constituido; que sea hostigado por acciones opuestas; que se vea de nuevo fortalecido por el arrepentimiento; que se pierda de forma más o menos neta por una reversión inmediata o progresiva del hombre sobre sí mismo... y que pueda de nuevo ser recuperado por un acto suficientemente intenso de opción por el bien (he ahí una de las mayores maravillas de la libertad humana: rehacer el pasado).

5. DEL *PRIMUM ELECTUM* A LA PLENA LIBERTAD

El proceso se inicia, entonces, con la primera y radical respuesta libre a lo bueno en sí, que es, de manera más o menos expresa, según los casos, libre respuesta a la sollicitación de Dios; madura en la medida en que, pilotada por una buena voluntad, la persona entera se dispone progresivamente a amar más y mejor lo más digno de ser amado; y culmina cuando semejante disposición a *amar* cuanto merece ser amado —y en la proporción y el modo exactos en que lo reclama—, se ve robustecida por un conjunto integrado de virtudes, hasta tornarse inamovible y definitiva⁴¹.

En tal sentido, según he expuesto otras veces, la plenitud de la libertad humana podría considerarse como una *necesidad conquis-*

41. Como explica Cardona, “nadie es bueno porque hace un acto bueno, sino porque obra habitualmente bien, porque tiene una disposición difícilmente removible (hábito, virtud) a obrar bien. La ley moral determina esos actos, cuya repetición e intensidad origina la virtud, sacando a la voluntad de una cierta radical ambivalencia que consigue a lo deficiente de la libertad creada, y reforzando su amor, su eficiencia y bondad o perfección”. C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, p. 137.

tada o *por exceso*⁴²; y se identificaría con el *amor* en su acepción también más noble, acercándose de nuevo al Ser divino, donde no hay distinción entre Libertad, Necesidad y Amor, por superación inflexible de tales diferencias.

A semejante libertad —que ya ha superado la posibilidad de elección en lo que tendría de deficiente— alude Kierkegaard en este pasaje, muy en la línea del antes citado y también, como él, fuertemente polémico: “En general, la libertad de poder elegir es presentada como un bien muy extraordinario. Ahora, ciertamente lo es; pero esto depende además de cuánto durará. Porque habitualmente uno se engaña cuando se imagina que es un bien porque dura toda la vida. —Oh, cuánta verdad y experiencia hay en lo que Agustín dice de la verdadera libertad (distinta de la libertad de elección): el sentimiento más fuerte lo tiene el hombre cuando, con una decisión plena, imprime en su acción una necesidad interior tal que excluya el pensamiento de otra posibilidad. Entonces el «tormento» de la libertad de elección, o de la misma elección, termina”⁴³.

Por eso, para concluir mi exposición, me apresto a exponer, a grandes rasgos, el proceso de desarrollo y maduración de la libertad humana.

42. Cfr. T. MELENDO, *Las dimensiones de la persona*, Palabra, Madrid, 2ª ed., 2005; *Invitación al conocimiento del hombre*, Eiusa, Madrid, 2009.

43. S. KIERKEGAARD, *Diario*, X4 A 177. Algo muy similar expone Cardona, influido a su vez por Kierkegaard: “San Agustín, a propósito de la verdadera libertad (diferente de la libertad de elección entre lo relativo), dice que se da cuando el hombre, con una decisión plena, imprime a su acción una tal necesidad interior, hacia el Absoluto que es Dios, que excluye del todo y para siempre la consideración de cualquier otra posibilidad. Toda reserva, actual o de futuro, es una pérdida de libertad. En el sentido del amor a Dios, el paso de la posibilidad a la realidad es un progreso, y es un retroceso el paso de la realidad a la posibilidad, y también el mantenerse en la posibilidad. Y éste es el contenido de la fidelidad como condición de una libertad que se distiende en el tiempo. Puesta la libertad como amor a Dios, como reportarse al origen del amor, esto ha de hacerse con tal fuerza que adquiera perfección de eternidad”. C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, p. 106. Un texto paralelo: “San Agustín afirma que lo propio del buen amor es imprimir al propio acto una tal necesidad, que lo haga irrevocable, eterno. Puede parecer paradójico, pero no es contradictorio”. C. CARDONA, *Ética del quehacer educativo*, Rialp, Madrid, 1990, p. 83.

Apunté antes que la libertad no es algo estático, sino que, como energía primigenia y en tensión —tal como corresponde a un *actus essendi* de rango personal—, está llamada a crecer sin límite y sin pausa (de manera que cabría denominar *asintótica*).

Más aún: toda la vida humana puede entenderse como el proceso de incremento de la libertad que nos va permitiendo querer bien, cada vez mejor, el bien. Desde semejante perspectiva, crecer como personas es ser más y más libres, mejorar la categoría de nuestra libertad, *acondicionarla* adecuadamente⁴⁴, aprender a amar, poderlo hacer cada vez más directa y sencillamente, mejor y con mayor gozo.

Semejante acondicionamiento es el fruto de las virtudes, que permiten al ser humano trascender, no detenerse, alcanzar su perfección definitiva. Según explica Polo, la virtud “pertenece al alma. Es aquello que permite al alma estar de acuerdo consigo, cobrarse y alcanzarse a sí misma, es decir, no desperdigarse en la búsqueda de los prestigios externos, en el agrado que proporcionan los bienes exteriores que el hombre puede adquirir, pero que no lo perfeccionan por dentro; son bienes no intrínsecamente asimilados; son medios”⁴⁵.

Ciertamente, como apunté, no es este el concepto de libertad que reina en el ambiente, donde las primeras reivindicaciones de libertad —que *me dejen* hacer— traslucen que muchos de nuestros

44. Al respecto, sugiere Millán-Puelles, en perfecta concordancia con nuestra tesis, aunque con un lenguaje y en un contexto distintos: “cabe decir ahora que la actividad educativa tiene por fin hacer que el hombre acondicione su libertad de una manera recta y permanente. El *status* a que la educación se encamina es una confirmación de la libertad humana, o, si se prefiere, del hombre mismo en tanto que ser libre”. A. MILLÁN-PUELLES, *La formación de la personalidad humana*, p. 60. Y en otro escrito: “El amor es la forma interpersonal de la libertad: el nivel del encuentro de un «para sí» con otro y, consiguientemente, la fusión en la que un «desde sí» se autotrasciende, en máxima libertad, queriendo la libertad de otra persona. Lo que equivale a afirmar que en el amor no se pierden ni la iniciativa ni la autonomía personales, sino que ambas se solidarizan libremente con alguna otra persona en libertad”. A. MILLÁN-PUELLES, *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid, 1976, p. 100.

45. L. POLO, *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 167.

conciudadanos la conciben todavía como algo que depende radicalmente de otros⁴⁶ y no como una prerrogativa *interna e irrenunciable*, donada al hombre con el acto personal de ser, que lo acompaña, por tanto, desde su misma concepción y que a cada uno corresponde desarrollar.

Oponiéndose a esos *dimisionarios* de la libertad, explica Carlos Llano que “el primer paso para la formación de la voluntad [de la libertad] es adquirir el convencimiento de que la causa eficiente —efectiva, física, psíquica, real— de la voluntad es la voluntad misma”⁴⁷. Y añade, para ponerlo más de relieve, que ni siquiera “Dios, excepto en casos extraordinarios, puede *hacer* —en la significación eficiente, efectiva y fuerte de este verbo— que queramos lo que no queremos. Nuestra voluntad es inaccesible desde fuera de ella misma: es inviolable. Tal convicción es el punto de partida de la formación de la voluntad [y de la libertad]. Cuanto hagamos para incitarla, sostenerla, mantenerla al resguardo o impulsarla, debe tener esta inaccesibilidad y esta inviolabilidad como presupuesto expreso”⁴⁸.

En efecto, como también sugerí, la libertad reside en la esfera de una voluntad que, conforme se va perfeccionando, puede *querer* o *elegir* sin estar determinada por nada ni nadie, excepto por sí misma.

Pero, como reitera Tomás de Aquino, apoyado en la autoridad de Boecio y Anselmo de Aosta, la libertad humana perfecta no consiste siquiera en esa capacidad de elegir, sino en la de elegir *bien el bien*⁴⁹. Se trata de una de las cuestiones menos inteligibles

46. “Existe algo muy obvio, pero que nos cuesta mucho comprender: y es que, cuanto más dependa nuestra sensación de libertad de las circunstancias externas, mayor será la evidencia de que todavía no somos verdaderamente libres”. J. PHILIPPE, *La libertad interior*, Rialp, Madrid, 3ª ed., 2004, p. 18.

47. C. LLANO CIFUENTES, *Formación de la inteligencia, la voluntad y el carácter*, Trillas, México, 1999, p. 76.

48. *Ibidem*, p. 76.

49. “Posse peccare, secundum Anselmum (De lib. arbitr. I) et Boetium (Consol. V, 2), non pertinet ad libertatem voluntatis; sed magis est conditio voluntatis deficientis in quantum est ex nihilo. Sed in hoc attenditur ratio libertatis, quod possit hoc facere vel non facere, aut hoc vel aliud facere”. TOMÁS DE AQUINO,

en nuestra época, en buena medida como consecuencia de la falsificación de la libertad que ha llevado a muchos a reducirla a la *indiferencia* ante una cosa y otra y, más en concreto, entre el bien y el mal. De ahí que reclame una atención complementaria.

Sin duda, existe en el hombre la “*libertad*” *para el mal*. Pero esto sería más bien un *per accidens* respecto a la libertad en cuanto tal, derivado de la condición doblemente participada de la libertad humana. Como ya he apuntado, la libertad *humana* debe considerarse como la más excelsa de nuestras prerrogativas, justo en la medida en que permite completar la distancia que media entre nuestro ser actual y nuestro deber ser o plenitud de perfección.

De ahí que realizar conscientemente el mal no sea libertad ni parte de la libertad propiamente dicha, aunque sí una manifestación de que quien así actúa es libre, pero con una libertad limitada... y precisamente allí donde esa libertad falla o decae⁵⁰. Por eso debe afirmarse que el mal —el pecado— tiene una causa *per accidens* y más *deficiente* que eficiente.

Con otras palabras: para obrar *mal*, en el sentido más propio de esta expresión, hay que gozar de la capacidad real de elegir entre una cosa y otra: algo que cabría considerar como la condición *psicológica* del ejercicio de la libertad y que algunos identifican con el *libre albedrío*. Además, hay que decidirse efectivamente por lo que daña a otros y perjudica a quien así actúa, aunque *abstrayendo* de ese doble efecto, para considerar en exclusiva el beneficio que reporta aquella acción. Sin ese *libre albedrío*, ningún hombre sería responsable de sus acciones ni éstas podrían calificarse como buenas o malas.

In I Sent., 42, 2, 1 ad 3.

50. “Posse peccare dicitur non esse pars libertatis, quia non requiritur ad libertatem voluntatis ut in peccatum possit; sed sufficit ad rationem libertatis ut in utrumque contradictorium possit; quamvis in his qui peccare possunt, per liberum voluntatis arbitrium peccetur: quia voluntas est qua peccatur et recte vivitur, ut Augustinus dicit Lib. 1 Retract., cap. 9”. TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.* d. 44, q. 1, a. 1 ad 1. “Velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum”. IDEM, *De Veritate*, q. 22, a. 6 c.

Para ser libres resulta, pues, imprescindible, poder *escoger* entre distintas opciones. Pero para ser *más* libres, en un grado más alto y perfecto de libertad, se requiere la fuerza y el discernimiento suficientes para elegir en cada momento lo que es preferible llevar a cabo. Lo contrario es una manifestación del *libre albedrío*, pero no de *libertad*, en la acepción en que estoy empleando estos vocablos: *falta* desarrollar aún más esa capacidad, de forma que quepa utilizarla sólo para el bien⁵¹.

Todo lo anterior nos permite advertir que escoger y realizar lo malo es fruto de la imperfección de nuestra libertad, que no llega a donde debería llegar ni nos conduce a donde debería conducirnos. Igual que equivocarse al conocer la realidad o, lo que viene a ser lo mismo, *no* conocerla —peor: ¡conocerla como no es, conocer lo que *no* es!—, es signo de que tenemos inteligencia, pero una inteligencia limitada e imperfecta⁵². Mientras que, entendida en su

51. Cardona lo ilustra con un ejemplo sencillo, pero eficaz: cuando vemos humo, de manera inmediata inferimos que se está llevando a cabo una combustión, que algo se está quemando. Pero también nos damos cuenta de que se trata de una combustión *imperfecta*. Pues si se lograra quemar absolutamente toda la materia, si el fuego fuera lo bastante poderoso o *perfecto*, no quedaría resto alguno sin consumir, ya que es precisamente lo *no perfectamente quemado* lo que se transforma en (o constituye el) humo. C. CARDONA, *Ética del quehacer educativo*, p. 70.

52. Vienen aquí muy a cuento las aclaraciones de Pinckaers: “Se puede comparar la libertad de calidad con la destreza para un arte o un oficio. Es la capacidad de realizar obras a nuestro gusto, de buena calidad, perfectas en su medida. Hemos recibido la libertad moral por nacimiento, como un talento por desarrollar, como un germen que contiene el sentido de la verdad y el atractivo del bien, de la felicidad, diversificados en lo que los antiguos llamaban las *semina virtutum*, las semillas de las virtudes. Al comienzo de la vida esta facultad es débil aún, como en el niño o en el aprendiz. Hemos de formar nuestra libertad, lo mismo que nuestra personalidad, por medio de una educación apropiada en la que podemos distinguir tres etapas fundamentales, de acuerdo con las edades de la vida: a la infancia corresponde el aprendizaje de las reglas y leyes de comportamiento, la formación en un régimen de vida con la ayuda de los padres y de los educadores. A continuación viene la adolescencia de la vida moral, caracterizada por una progresiva autonomía y por una iniciativa creciente bajo la inspiración del afán por la verdad y el bien, reforzada por la experiencia. Aquí empieza a manifestarse la virtud como una cualidad y un poder de actuación personales. Llega por último la edad de la madurez, en la que la virtud se expande como el talento en las artes: es una fuerza activa, inteligente y generosa, una capacidad de llevar a

sentido más profundo, la auténtica libertad humana es capacidad de elegir y llevar a cabo lo bueno e ir tornándose así mejor persona, persona más completa, más persona: *siendo* más plenamente lo que cada uno *es*⁵³.

Con lo que nos hemos adentrado desde los dominios del *hacer*, en los que normalmente se sitúan inicialmente las reivindicaciones de la libertad, atravesando los dominios del *amor*, donde la libertad se cumple como tal, hasta la misma esfera del *ser*.

Por eso, y en concordancia con lo que antes apunté, cabe describir la libertad como la capacidad —derivada del acto personal de ser— de autoconducirse, por el *amor*, hasta la propia perfección o plenitud; como el poder de llegar a *ser* mejores, de hacer de sí mismo una buena persona, una persona *justa*, en la acepción más cabal de este adjetivo.

O, con palabras de Cardona, que nos reintroducen en lo más profundo de la metafísica del ser y resumen cuanto he expuesto: “el justo, el que cumple amorosamente la ley natural, identificado con la Voluntad sabia y buena que le ha señalado el camino de su plenitud y de su gozo total, puede decirse que no está sometido a la ley, en el sentido de que no la «padece», no le es violenta y coac-

cabo empresas arduas, enormemente fructíferas; proporciona alegría y soltura en la acción”. S.-T. PINCKAERS, *La moral católica*, pp. 82-83.

53. Con lenguaje más técnico, con mayor hondura y desde una perspectiva teológica, lo expone el siguiente texto: “El pecado no pertenece a la naturaleza humana, sino que ha sido introducido en el hombre contra esta naturaleza. De igual forma que el error ni perfecciona la inteligencia, ni es conforme a ella, aunque es señal de que existe la inteligencia, también el pecar, ni perfecciona la libertad, ni es conforme a la naturaleza de la libertad, aunque muestra que el hombre tiene libertad. La libertad se manifiesta en la elección, pero el elegir en cuanto tal no es esencial en el acto libre, y menos aún el elegir entre el bien y el mal. La esencia de la libertad está en el *modo de querer*: en querer sin que la voluntad sea movida más que por sí misma, como afirma Santo Tomás, dando un sentido algo diverso a una expresión de Aristóteles: *Liberum est quod causa sui est*. La voluntad es libre porque es causa de su propio acto, porque no es movida necesariamente ni por la inteligencia ni por ningún otro factor interno o externo. Siendo el bien el objeto propio de la voluntad, no hay contradicción entre ser libre y no poder elegir el mal: lo que hay es, precisamente, perfección de la libertad”. AA.VV., *El misterio de Jesucristo*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 1993, p. 293.

tiva, sino connatural y libremente querida: y tiene ya ahí una primicia de su felicidad terminal, cuando su voluntad esté definitivamente identificada por el amor con el origen mismo de su ser, en una cuasi (participada) identidad de ser y obrar, de acto y contenido, por la intencional identificación con Dios⁵⁴.

Tomás Melendo
Universidad de Málaga
tmelendo@uma.es

54. C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, p. 143. No es necesario indicar hasta qué punto estas palabras confirman nuestra hipótesis de que, gracias a la libertad, el hombre se acerca, *participadamente*, a la plenitud divina, en la que la Esencia se resuelve totalmente en el Ser.