

LAS DIMENSIONES DE LA LIBERTAD

TOMÁS MELENDO

The article proposes to elaborate an approach to Millán-Puelles' doctrine on freedom, outlining its "dimensions": "transcendental freedom", "freedom of choice" and "moral freedom". The articulation among these three magnitudes is explained: the motives for which each one demands the other two and the manner in which all three are combined into a unitary whole.

No se proponen estas páginas elaborar un estudio completo de la doctrina de Millán-Puelles sobre la libertad. Tampoco pretenden, siquiera, esbozar el análisis de lo que en el título hemos denominado sus «dimensiones», y que el propio autor discierne a menudo calificándolas, respectivamente, como «libertad trascendental», «libertad de albedrío» y «libertad moral». Nuestro intento consiste, más bien, en esclarecer la articulación de esas tres magnitudes: los motivos por los que cada una de ellas reclama a las otras dos, el orden y el modo concreto en que se establece su nexo, la manera en que se conjugan recíprocamente hasta constituir ese todo unitario que señala la grandeza del hombre y que conocemos con el apelativo de libertad.

1. La libertad moral.

a) Dignidad y libertad humanas.

Al respecto, el primer interrogante que se plantea es de índole metódica: ¿por dónde comenzar nuestra exposición? Porque, a tenor de la perspectiva que se adopte, cada uno de los tres «elementos» presenta títulos suficientes para dar origen a las indagaciones. En efecto, desde el punto de vista de la fundamentación ontológica radical, es la libertad trascendental la que reclama inicialmente nuestra atención. Pero si adoptamos un enfoque que cabría considerar como más formal o esencial, a la par que más ligado a la experiencia, la libertad humana gira toda ella en torno al gozne que constituye el libre albedrío o capacidad

de elección. Por fin, la visión axiológica concedería sin duda el puesto de honor a la libertad moral: una acepción que nuestro filósofo contrasta con frecuencia, al designarla como la más propiamente humana.

El orden establecido en las obras de Millán-Puelles suele ser el primero¹. Si a pesar de todo me decido por la tercera de las posibilidades es, entre otros motivos que surgirán a lo largo del escrito, por la importancia que el autor de *Economía y libertad* otorga, en ésta y en muchas otras de sus publicaciones, a la íntimísima conexión existente entre libertad, dignidad humana y condición personal. Y qué duda cabe de que la libertad *moral* eleva a plenitud la condición y dignidad personales, y de que la persona, advertida y profundizada en sus componentes ontológicos más genuinos, representa una de las preocupaciones centrales de la entera metafísica del filósofo gaditano.

A los efectos, acaso el texto que más claramente expresa el múltiple engarce al que acabo de aludir sea el siguiente, que extraigo de *Sobre el hombre y la sociedad*: "Ese valor sustantivo, mensurante de la específica dignidad del ser humano, se llama «libertad», sea cualquiera su uso. Lo que hace que todo hombre sea un *áxion* (concretamente, el valor sustantivo de una auténtica *dignitas* de persona), es la libertad humana"².

Podría objetárseme que las palabras citadas apelan más bien a las dos acepciones de la libertad innata, excluyendo positivamente la libertad moral, por cuanto invitan a hacer caso omiso del uso, bueno o malo, que cada hombre haga de su albedrío.

De cualquier modo, lo que está claro es que no mencionan explícitamente ninguna de las tres dimensiones a que nos venimos refiriendo. A esto habría que responder que, en efecto, y al menos en primera instancia, ninguna de ellas ha de ser expresamente aludida, porque a ninguna corresponde, en exclusiva, el establecimiento de la plena dignidad del ser humano. Y la razón, sencilla como todo lo verdadero,

¹ A. Millán-Puelles, *Economía y libertad*, Confederación española de Cajas de Ahorro, Madrid, 1974, 14 y 438, así como la estructuración misma del entero libro, (cit. *Economía*).

² A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid, 1976, 99, (cit. *Sobre el hombre*). En la misma línea, y sin pretensiones de agotar las posibles citas, sirvan como testimonio estas otras palabras, situadas en un contexto muy distinto a las transcritas en el cuerpo del artículo: "Ya sea súbdito o gobernante, y tanto si es más remiso o más audaz en la personal forma de asumir la gestión de sus intereses, todo hombre es persona en cuanto tiene una esencial libertad que le hace responsable de sí mismo. (...) En suma, es en absoluto inseparable de la dignidad de la persona humana el derecho-deber de que cada hombre lleve a cabo lo que sus propias fuerzas le permitan con el fin de atender a sus necesidades materiales y al despliegue y potenciación de la respectiva personalidad": A. Millán-Puelles, *Economía*, 414-415.

estriba justamente en que venimos hablando de aspectos o componentes de una realidad global y unitaria; de elementos que se reclaman uno al otro y no pueden estar ausentes en ninguno de los seres humanos a los que calificamos como normales.

Desde este punto de vista, la dignidad de la persona remite a la libertad fundamental o de apertura, al libre albedrío y a la libertad moral. Pero ninguna de ellas, por sí sola, es suficiente para instaurar la totalidad plenaria de esa misma realeza, *precisamente porque ninguna de las tres se basta a sí misma ni existe aislada de las otras dos.*

Cualquier adulto normal posee, sobre la base de la libertad fundamental, el libre albedrío; y, apoyada en estas dos, y aunque tal vez en un grado mínimo y casi imperceptible, la libertad moral.

¿Por qué, entonces, hemos privilegiado a esta última desde el ángulo visual que calificábamos como axiológico? Justamente porque en ella, según anunciábamos, alcanza su *télos*, su fin o plenitud la libertad del hombre. Y, junto con la libertad, la dignidad personal y la misma índole de persona. La finura de pensamiento de Millán-Puelles le lleva a rechazar que un hombre pueda considerarse *más* persona que otro; pero, con delicada penetración metafísica, acorde por ello con el sentido común, sostiene en más de una ocasión que sí que cabe conceptuarlo como *mejor* persona. Esa mejora se obtiene, y no podía ser de otro modo, por el incremento de la capacidad de obrar *humanamente* o, lo que viene a ser lo mismo, por la posibilidad real de actuar cada vez *con más y mejor libertad*; y este segundo acrecentamiento se realiza formalmente, apoyado en las otras dos libertades, gracias a lo que nuestro filósofo denomina libertad moral.

De modo que podríamos afirmar, sin forzar por ello ni el sentido ni la misma literalidad de los textos, que a la intensificación de la dignidad que acompaña al ser *mejor* persona corresponde el robustecimiento del obrar específica y propiamente humano que deriva de la progresiva adquisición de la libertad moral.

Y que sin esta señera conquista, la condición humana se frustra, no alcanza la plenitud a la que está llamada. Ningún hombre deja por ello, obviamente, de ser hombre –y por eso no sufre su dignidad *esencial, natural* o *constitutiva*, que sigue a la índole personal–; pero sí que es un hombre empequeñecido, «a medio hacer», o, si se quiere superar el ámbito de las metáforas, un hombre que no ha alcanzado aquel fin intermedio –el comportamiento *habitual* libre y *recto*– que constituía su inmediata razón de ser: y de ahí que no posea, o posea en muy pequeña dosis, la dignidad *moral* de la *buena* persona, o dignidad en sentido

cabal y más pleno, que se obtiene, como decíamos, merced a la libertad moral³.

b) La libertad moral como libertad propiamente humana.

Si no me equivoco, lo que hay en el fondo de todo este planteamiento son dos de las tesis más fundamentales de la entera metafísica clásica. La primera no es exclusiva de la libertad, y los medievales la formularon al advertir, por ejemplo, que "*omnis res est propter suam operationem*", que "las cosas creadas parecerían existir en vano si se las destituyera de su operación", que "siempre lo imperfecto es para (o por) lo más perfecto", y que "la operación constituye el fin (próximo) de las cosas creadas"⁴. Desde este punto de vista, y puesto que el fin es, en el sentido más estricto, lo que posee razón de bien, no puede resultar más evidente que la libertad fundamental se ordena al libre albedrío, y que uno y otro alcanzan su coronación en la libertad moral, que es la que permite al hombre actuar *bien*, y precisamente en cuanto hombre.

El segundo de los principios que late tras las disquisiciones de Millán-Puelles se remonta también a Aristóteles. Sus discípulos medievales lo explicitaron diciendo que la persona humana goza de libertad no solamente por ser *causa sibi* (que es a lo que apuntaba más directamente la respectiva afirmación aristotélica⁵), sino también por ser *causa sui*, en

³ A la distinción entre los dos sentidos complementarios de la dignidad humana, en un contexto similar al aludido en el texto, se refieren estas líneas: "También el animal irracional apetece su propio bien privado y, aunque de hecho sirve al bien común, no lo apetece como bien común, porque le falta la capacidad de concebirlo. Por consiguiente, cuando un hombre sirve de hecho al bien común, mas no por estar queriéndolo como algo comunicable a otras personas humanas, sino tan sólo en función de su bien propio, se produce el fenómeno de una cierta animalización del ser humano, la cual no por ser libre deja de rebajar a quien la hace. La dignidad de la persona humana se sigue dando en quien así se animaliza, mas no con toda la perfección de que es capaz. La persona en cuestión continúa teniendo el libre arbitrio y, por lo mismo, la dignidad «natural» de todo hombre, es decir, la que ninguno se da a sí mismo libremente, mas no la dignidad «moral» que libremente puede darse a sí mismo cualquier hombre elevando su voluntad a un bien que trasciende y supera el bien privado sin quitarle a éste su valor": A. Millán-Puelles, *Economía*, 373.

⁴ Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 105, a. 5 c, *De virt. in Comm.*, q. un., a. 1 c; *In II De Caelo et mundo*, lect. 4, n. 334; *S. Th.* I-II, q. 3, a. 2 c, donde se encuentran las pertinentes remisiones a Aristóteles. Millán-Puelles apela explícitamente a estos principios en *Sobre el hombre*, 63 ss.

⁵ Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 982 b 25-28.

sentido eficiente y no sólo final⁶. Aunque en una visión profunda del problema, las perspectivas de la finalidad y la eficiencia se implicarían mutuamente, de modo que el hombre no podría ser *causa sibi* sin ser *causa sui*, y viceversa; y aun cuando la dignidad de la persona quede más manifiesta por cuanto ésta es de algún modo fin *para sí* misma, sin encontrarse plenamente subordinada a nada; a pesar de ello, digo, es la condición de *causa sui* (eficiente) lo que en estos instantes reclama nuestra atención.

Millán-Puelles alude a ella, con una de esas expresiones a la par clásicas y castizas que distinguen su producción, al afirmar que el hombre, en cuanto libre, se encuentra *a medio hacer*⁷. Apunta también, de esta suerte, a uno de sus temas más característicos, que es el de la convivencia, en el hombre, de lo dado y lo conquistado, o, con formulación más directamente ceñida a nuestro tema, a *La síntesis humana de naturaleza y libertad*⁸. Pero correría en exceso quien, un tanto superficialmente, equiparara sin más distingos lo dado con la naturaleza y lo conquistado con la libertad. La originalidad de Millán-Puelles en este punto estriba en advertir y demostrar que, por su peculiar condición, la naturaleza humana admite en su seno la libertad y su acrecentamiento, pero que parte de esa libertad se encuentra dada en el hombre sin intervención suya alguna⁹. En este último sentido afirma nuestro autor que el hombre es por naturaleza tan libre como el animal, también por naturaleza, carece de libertad.

En concreto, y retomando el hilo de la exposición, hay dos dimensiones con las que el hombre se encuentra sin la más mínima aportación por su parte: son la libertad trascendental o fundamental y el libre albedrío¹⁰. Al paso que, gracias a ellas, el ser humano es capaz de darse a sí mismo la libertad moral, engrandeciendo entonces su persona en su misma índole personal. Precisamente en esta magnitud de la que el

⁶ O, con palabras más comunes, que –siempre en dependencia respecto a su Creador– “el hombre es en cierto modo autor de su propio ser y una tarea para sí mismo”: A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre*, 20 y 27.

⁷ A. Millán-Puelles, *Economía*, 305; A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre*, 27.

⁸ Conferencia pronunciada en el año 1959, y recogida después en A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre*, 3-54.

⁹ A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre*, 28 y 29.

¹⁰ “Tanto la libertad fundamental (...) como la peculiar del albedrío (...) son realidades dadas en el hombre sin que en éste medie la intención de llegar a adquirirlas. Respecto de ellas debe, en efecto, decirse que el hombre se las encuentra, *velis nolis*, como algo que él ya posee y que no puede dejar de pertenecerle, de la misma manera en que también se encuentra siendo hombre sin haberlo querido ni elegido. Por tener ambas libertades, el hombre se diferencia del puro y simple animal, pero ese hecho diferencial del ser humano le es a éste tan puramente natural como a los demás animales el hecho de no ser libres”: A. Millán-Puelles, *Economía*, 233.

hombre se dota a sí mismo –y es, por eso, *causa sui*– reside la integridad de la grandeza de la condición humana y, simultáneamente, como insinuábamos, el apogeo humano de la libertad. La libertad moral, si cabe, es más libertad que las otras dos; y, también, más humana que ninguna de ellas: justamente porque el hombre es tal por su condición de ser libre, y porque, en su conjunto, la libertad humana, en un sentido profundísimo y nada metafórico, y supuesta siempre la acción fundante de Dios, ha de llegar a ser también *causa de sí misma*.

Por consiguiente, *la línea divisoria y claramente discriminadora entre las otras dos libertades y la libertad moral es la que separa a lo naturalmente recibido –o innato– de aquello que el propio sujeto adquiere o se otorga a sí mismo. Mediante la libertad que le es dada, el hombre se da a sí mismo lo que a esa misma libertad le falta para alcanzar su plenitud terminal; y demuestra, con ese acrecentamiento o conquista, su índole propiamente humana o, si se prefiere, reduplicativamente libre.*

A este respecto, los textos de Millán-Puelles son claros y abundantes. Por ejemplo, en *Economía y libertad*, a continuación de las palabras que acabamos de transcribir a pie de página, tras haber aludido a la libertad fundamental y al libre arbitrio, el filósofo de Alcalá de los Gazules prosigue: "La posibilidad de otra acepción, esencialmente distinta, para el término libertad, es lo que en definitiva se plantea con la pregunta siguiente: ¿no cabe que el hombre adquiera por sí mismo alguna manera de ser libre? O, lo que es igual: ¿podría haber para el hombre una libertad esencialmente humana no sólo por darse en él, sino también, y sobre todo, por ser él quien activa y libremente se la diera?"

"El alcance de esta pregunta puede ser aclarado en una forma analógica por medio de la conocida distinción entre las «acciones humanas» y las «del hombre». En una acepción muy amplia se denomina humana toda acción realizable por el hombre, aunque no sea peculiar de él. En cambio, de un modo estricto, es humana tan sólo la acción nacida de la voluntad deliberada, por la cual el hombre se distingue de los demás animales; de suerte que en este género de acciones se incluyen únicamente las atribuibles a los hombres precisamente en tanto que son hombres¹¹. Pues bien, la libertad que nos ocupa no sería tan sólo la «del hombre», sino justo la «humana», por consistir en un cierto efecto o resultado de una deliberada volición, es decir, en algo que el hombre mismo habría elegido, cosa que no le ocurre, en cambio, al libre arbitrio, ni tampoco a la libertad fundamental, que ya son necesarios para poder elegir"¹².

¹¹ Santo Tomás, *Sum. Theol.*, I-II, q. 1, a. 1.

¹² A. Millán-Puelles, *Economía*, 233-234.

Queda, pues, justificada la denominación de «humana» para la libertad moral. Mostremos ahora en qué sentido su posesión constituye una ganancia para el ser más íntimo y para la dignidad de la persona. Ya que, como explica nuestro autor, el motivo que lleve a cualquier hombre a perseguir la libertad moral ha de ser "algo que lo perfeccione precisamente como poseedor de la capacidad de elegir. Ahora bien, como esta capacidad ya la tenemos de una manera innata, lo que a ella podemos añadirle es el hábito de usarla correctamente, cosa con la que, en cambio, no contamos de un modo puramente natural, si bien es cierto que de ese modo ya tenemos la radical capacidad de conseguirlo. Actualizar esta capacidad o, respectivamente, poseer dicho hábito, es un bien para el hombre, en la misma medida en que para éste constituye un bien el recto uso de su capacidad de elegir"¹³.

Y como esa recta utilización viene posibilitada —e incluso hecha «libremente necesaria»— por el conjunto de las virtudes *morales*, es lógico que a esta conclusiva acepción de la libertad, que «asegura» el buen empleo del libre arbitrio, se la califique como libertad moral. Porque, "de la misma manera en que se dice que el vicio es algo por lo cual su sujeto se encuentra poseído y dominado, la virtud constituye para el hombre un cierto modo de ser dueño de sí, una forma de libertad"¹⁴.

Muchos otros extremos podrían tratarse, de la mano de Millán-Puelles, en relación con esta dimensión terminal de nuestro ser libre¹⁵.

¹³ A. Millán-Puelles, *Economía*, 235.

¹⁴ A. Millán-Puelles, *Economía*. He aquí un texto que resume magistralmente casi todo lo visto hasta el momento: "Tanto el libre albedrío humano como la «libertad trascendental» de la razón, que lo hace posible, son libertades que no nos podemos dar sino que nos son dadas. Nos encontramos con ellas sin haberlas buscado ni elegido. Son, por tanto, tan naturales en el hombre como es natural en lo animales infrahumanos el carecer de ellas. Pero el hombre puede darse a sí mismo otra clase de libertad: la que se adquiere en la práctica de las virtudes morales. A esta libertad que no es innata, sino que puede y debe ser adquirida por el hombre para perfeccionar su propio ser, cabe llamarla «libertad moral» por lograrse en el ejercicio de esas mismas virtudes. Adquirirlas es para el hombre conseguir un peculiar señorío sobre sí mismo, en la misma medida en que con esto nos hacemos dueños de nuestras propias pasiones, no por lograr no tenerlas, lo cual para nuestro ser es imposible, sino por conseguir no ser tenidos por ellas ni sometidos, como si no fuésemos hombres, a una esclavitud y servidumbre que solamente son propias del nivel del animal irracional": A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, Rialp, Madrid, 1984, 404.

¹⁵ Por ejemplo, los dos aspectos capitales y complementarios que la componen: "(...) la libertad más propiamente humana —a que valiéndose de su personal iniciativa puede el hombre lograr para sí mismo— ofrece dos dimensiones formalmente distintas, aunque complementarias: el señorío sobre las cosas materiales —un tenerlas de modo que en definitiva no sean ellas lo que a su vez nos posee— y la apertura o

Pero ya dijimos que lo que nos interesa es el esclarecimiento de su conexión con las otras dos magnitudes. Al respecto, lo primero que hay que decir es que la libertad moral se apoya y enlaza de manera directa e inmediata con el libre albedrío, y sólo a su través con la libertad trascendental. Estudiemos el modo en que esto ocurre.

2. La libertad de albedrío.

a) *Libre arbitrio y libertad moral.*

Y, antes que nada, consignemos el hecho: el necesario e inmediato engarce de la libertad moral y el libre arbitrio. Así lo resume Millán-Puelles: "La conquista del señorío sobre nuestras pasiones –es decir, el progreso en la adquisición de la libertad moral– requiere la posesión de esa capacidad de autodeterminación que de una manera innata tiene la facultad volitiva del hombre. La libertad moral sería imposible sin el libre albedrío humano, pero contando con éste, poseyéndolo de un modo natural, como el hombre lo tiene, lo natural (en el sentido de lo más adecuado y lógico) es que nos esforcemos por lograr y perfeccionar aquélla. Proceder de otra forma es, indudablemente, un cierto uso de nuestro libre albedrío, pero no el mejor modo de ejercerlo ni la manera más inteligente de aprovecharse de él"¹⁶.

Dejando a un lado otras muchas y muy ricas sugerencias contenidas en el texto, centremos nuestra atención en la que pudiera ser la pregunta clave: ¿por qué la libertad moral requiere del libre albedrío? Podríamos acudir, para responderla, a palabras de Millán-Puelles citadas con anterioridad: si la libertad moral constituye en fin de cuentas el hábito –o conjunto de hábitos– que facilitan el recto uso del libre albedrío, es obvio que sin la existencia de éste la libertad moral carecería de la «materia» a la que perfeccionar, y giraría en el vacío –sin asiento y sin energía primordial– en ausencia de la libertad de arbitrio. Aunque esta contestación pudiera parecer un mero juego lógico, o incluso gramatical, dista mucho de serlo cuando se la examina con un mínimo de acribia. Veamos por qué.

En general, es lícito sostener que todo hábito que perfecciona a una potencia o a una propiedad innata de ésta, requiere como sustento onto-

elevación al bien común, es decir, un efectivo liberarnos de la servidumbre al bien privado": A. Millán-Puelles, *Economía*, 361, 432-433.

¹⁶ A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, 404 405.

lógico inmediato a ese mismo poder al que perfecciona: el hábito virtuoso no sustituye a la potencia, sino que la conduce a plenitud.

Más en concreto, y ya por lo que se refiere a nuestro problema, habría que afirmar:

a) En lo que respecta al *origen* y *acrecentamiento* de la libertad moral, el libre albedrío resulta imprescindible por cuanto la libertad moral deriva de la posesión del conjunto de las virtudes morales, y la instauración y el auge de semejantes virtudes sólo son hacederos como consecuencia de una libre volición. Sin libertad formalmente ejercida ni brota, ni vive ni se intensifica la virtud moral.

b) Además, por lo que atañe al *uso* de esta libertad terminal, parece evidente que éste no es sino un empleo más perfecto y acabado de la energía constitutiva de la libertad de arbitrio, que radica formalmente en la facultad volitiva y que, más allá de ella, se remonta hasta la naturaleza del hombre y hasta su acto de ser. Con otras palabras, si el libre albedrío puede caracterizarse como capacidad de *elegir*, semejante capacidad dista mucho de desaparecer –al contrario, se potencia– cuando de lo que se trata es de *elegir* habitualmente *bien*. Y, de hecho, la experiencia nos confirma que en el ejercicio de la libertad moral, la deliberación y la sucesiva decisión pueden verse facilitadas en gran medida por cuanto la atracción de los bienes meramente aparentes va decreciendo, en virtud de la progresiva fijación de la voluntad en el bien real; pero, en definitiva, ni deliberación ni decisión desaparecen. Al fin y al cabo, se trata siempre de una elección: en primer término por la virtual existencia de múltiples bienes aptos para alcanzar el fin propuesto en cada caso; y, además, y de manera decisiva, porque por mucho que se asiente en el bien la libertad humana, siempre le cabe la posibilidad de *deficere* –de inclinarse al mal, advertido de algún modo como bien–, mientras su sujeto no se halle en presencia del infinito Bien supremo intuitivamente captado como tal.

Si no me equivoco, para Millán-Puelles es la capacidad de elegir lo que define formalmente a la libertad en su conjunto, por oposición a la necesidad de obrar, precisa o «específicamente» tomada. De ahí que, en contra de lo que al principio sosteníamos respecto al orden en que suele tratar de sus tres dimensiones¹⁷, el libre albedrío pase a veces a primer plano en la consideración cronológica, por cuanto en él parece residir de manera más esencial y propia la libertad.

¹⁷ A. Millán-Puelles, *Economía*, 14 y 338.

b) *Existencia del libre albedrío.*

El filósofo alcalaíno sostiene a menudo que ésta –la del libre arbitrio– es la acepción más común, a la par que la más propia, de lo que genéricamente calificamos como libertad¹⁸. Es de ella, por otro lado, de la que tenemos mayor y más clara conciencia, sobre todo a través del proceso de deliberación y decisión¹⁹. Y esto, para un filósofo que se niega rotundamente a divagar sobre una libertad hipotética que antes no se experimente como vivida²⁰, manifiesta una actitud de tal importancia que con ella se pone en juego la pervivencia de su entera filosofía.

En efecto, Millán-Puelles pertenece a ese linaje de pensadores que no aceptan bajo ningún pretexto elucubrar en el vacío; o, si se quiere expresar con palabras más técnicas, a aquel conjunto de filósofos que consideran a la experiencia como el fundamento pre-filosófico de todo quehacer propiamente filosófico. Pero cuando la filosofía se entiende de este modo, como fundamentación científica y como profundización y explicitación de la experiencia, todo nuestro discurrir en torno a la libertad podría compendiarse en estas dos o tres tareas: por un lado, dejar constancia del hecho de experiencia y, contemplándolo de la manera adecuada, eliminar las explicaciones insuficientes o contrarias a lo así percibido; por otro, perseguir hasta sus fundamentos últimos una teoría que torne comprensible la vivencia de que se parte.

En este sentido, no puede extrañar que nuestro autor dedique buena parte de su empeño a esclarecer la experiencia de la libertad y a «desmontar» aquellas presuntas explicaciones que se oponen a ella. Al respecto, quizás el texto más maduro y significativo –entre los hasta ahora publicados– sea el de su *Léxico Filosófico*, donde, por otra parte, y en consonancia con lo que desde hace unos momentos venimos señalando, la exposición de las tres dimensiones de la libertad se inicia con la del libre albedrío, al que se consagra bastante más atención que a las libertades trascendental y moral, tomadas en su conjunto.

En contraposición a los empiristas que niegan la libertad, Millán-Puelles advierte en primer término que la vivencia de ésta acompaña sólo a unos cuantos entre nuestros actos conscientes. Y que en otras acciones lo que adquirimos es una clara conciencia de la necesidad de nuestro obrar: ya porque nos advertimos como sujetos meramente pasivos del influjo de otros, ya como sujetos activos de acciones no deliberadas. Pero "si tanto la libertad como la necesidad son objeto, en el

¹⁸ A. Millán-Puelles, *Economía*, 148; *Léxico Filosófico*, 402.

¹⁹ A. Millán-Puelles, *Economía*, 160 ss.

²⁰ A. Millán-Puelles, *Economía*, 163.

hombre, de experiencia"²¹, ¿qué motivos racionales podrían aducirse para "excluir la validez de la experiencia de la libertad", "mientras se afirma que es válida la experiencia de la necesidad?"²².

En el punto de mira de las siguientes impugnaciones de Millán-Puelles se encuentra la concepción de Spinoza y, en cierta medida, de Leibniz, según la cual la libertad se reduciría a la mera ignorancia de las causas que nos determinan a realizar ciertos actos. Aquí la crítica posee un mismo fundamento: la falta de atención a la experiencia. En efecto, para rebatir a Spinoza nuestro filósofo se pregunta por el modo en que el pensador judío explica "que el desconocimiento de las causas de los actos juzgados como libres llegue a transmutarse en la vivencia de la libertad de esos actos". Y responde: "De ninguna manera. Simplemente, se desentiende del asunto"²³.

Porque, en efecto, desconocer las causas de una actividad es algo radicalmente distinto de vivir ese acto como libre. Y la prueba más clara es que no siempre que alguien ignora los motivos de su propio comportamiento adscribe éste al ejercicio de la libertad; y, a la inversa, en absoluto es cierto que ignoremos por completo aquello a lo que se debe nuestra libre conducta: al contrario —concluye el filósofo de Alcalá—, "conocemos, en cada uno de sus casos concretos, los motivos en función de los cuales actuamos"²⁴.

Establecidas con éstas y otras muchas disquisiciones de similar alcance la existencia y, en parte, la naturaleza de la libertad de arbitrio, corresponde ahora ahondar en los fundamentos que tornan inteligible el hecho comprobado por experiencia y críticamente defendido con base en ella. Pero esto nos obliga a adentrarnos hasta la tercera de las dimensiones de la libertad que propone Millán-Puelles: la libertad fundamental o de apertura.

3. La libertad trascendental.

a) Naturaleza.

La expresión «libertad trascendental» trae a la mente de manera inmediata la *transzendente Freiheit* o *libertas transcendentalis* atribuida

²¹ A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, 395.

²² A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, 395.

²³ A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, 396.

²⁴ A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, 396.

por Heidegger al sujeto humano. El contenido de semejante libertad llega, sin embargo, mucho más lejos, y ostenta honda raigambre entre los pensadores de Occidente. Millán-Puelles hace mención explícita, entre otros, de Aristóteles y sus continuadores, para quienes el alma es en cierto modo todas las cosas; y encuentra un precedente de estas afirmaciones en Heráclito, cuando negaba cualquier tipo de fronteras al *logos* humano. Después, dando un salto en el tiempo, engarza esta noción con los descubrimientos de la antropología fenomenológica de nuestro siglo, que confirman la tradición multisecular: por ejemplo, con la *Weltoffenheit* de Gehlen, y con las nociones, correlativas unas y adversas otras, de J. Von Uexküll o M. Scheler²⁵.

Mas, ¿en qué consiste substancialmente esta libertad? Si se me permite la simplificación, diría que en la pluma de Millán-Puelles se advierten sin esfuerzo dos caracterizaciones –en el fondo, idénticas– de la libertad fundamental. La primera de ellas se encuentra presente, sobre todo, en *Economía y libertad*, donde el punto de partida y la ocasión para el análisis de la libertad humana es la condición material de su sujeto y del entorno en que vive; y podría en cierto modo calificarse como *negativa*, aunque en su substancia, como enseguida veremos, late una esencial positividad. En este sentido, los términos más frecuentes con que nuestro filósofo explica la libertad que estamos examinando son los de «indefinición», «abstracción», «indeterminación», «desconexión» y otros similares. De una forma *positiva*, la misma dimensión fundamental viene caracterizada como «soltura», como «irrestricada amplitud de posibilidades» o, mejor, como «apertura incondicionada» a todo cuanto es. Un texto que aúna ambos enfoques es, por ejemplo, el siguiente de *Economía y libertad*: la indeterminación o vaguedad que hay que atribuir al hombre en cuanto no vinculable por esencia a ningún ámbito artificial determinado, "constituye realmente algo positivo en su sustancia, aunque el modo de hablar sea evidentemente negativo. La indeterminación que de ese modo se pone de manifiesto es una forma de la amplitud del espíritu, un signo de la trascendencia o libertad que éste posee en el hombre"²⁶.

Al apelar directamente a la holgura del espíritu, parece que es en él en el que encuentra su residencia propia la libertad humana trascendental. Es ésta, se nos dice, "un hecho ontológico"²⁷, una propiedad del

²⁵ A. Millán-Puelles, *Economía*, 61 ss.; *Léxico Filosófico*, 401-402.

²⁶ A. Millán-Puelles, *Economía*, 69.

²⁷ "Sin este fundamental hallarse abierto, que es un hecho ontológico y que, en consecuencia, no depende de ningún acto de la voluntad, el hombre carecería de la presencia de sí, justo en la misma medida en que tampoco le sería posible la presencia de ningún otro ser": A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre*, 20.

alma en cuanto espiritual, que radica en ella antes que en sus potencias; pero que, como es obvio, se torna inmediatamente operativa a través de las facultades propiamente espirituales que del alma por naturaleza dimanar: el entendimiento y la voluntad. Y, en efecto, la apertura del alma humana al ente como tal se concreta en posibilidad de *conocer* cuanto tiene razón de verdadero o inteligible, y de *querer* cuanto posee la condición de bueno. La peculiar estructura ontológica que permitía a los medievales calificar al hombre como *capax entis* adquiere vida, por decirlo de algún modo, en cuanto éste se revela como *capax veri* y *capax boni*.

Millán-Puelles parece suscribir estas afirmaciones al sostener, pongo por caso, que la condición de posibilidad del libre albedrío es doble. Por una parte, la inclinación natural de la *voluntad* a todo aquello que puede ser catalogado como bueno; una propensión que ligaría incondicionalmente la facultad volitiva a la felicidad entendida formalmente y al Bien supremo intuitivamente captado como tal; y que, de esta suerte, aseguraría su trascendencia –su falta de necesaria vinculación– respecto a cualquier bien finito²⁸. Por otro lado, la apertura del *entendimiento* a toda entidad, que permite al hombre trascender o pasar desde cualquiera de ellas a otra distinta y, más en concreto, apoyándose en la idea universal de bien, advertir las carencias o imperfecciones de todas y cada una de las realidades finitas y del mismo Bien irrestricto cuando no es aprehendido como tal de manera intuitiva; al ofrecer a la voluntad este «panorama» de bienes no-absolutos, el entendimiento hará posible, de hecho, el ejercicio del libre albedrío²⁹.

Hasta tal punto aprecia el filósofo gaditano esta necesaria mediación del entendimiento –sostenida, por otra parte, al menos desde Aristóteles–, que hay textos en los que la libertad trascendental parece

²⁸ En un contexto ligerísimamente distinto al nuestro, las siguientes palabras: "Ahora bien: la determinación inmutable de la voluntad al bien no es una determinación de la voluntad a un bien inmutable, nada más que en dos casos; y ello de una manera lo suficientemente imprecisa, en cierto modo, para que la libertad sea posible. La voluntad está naturalmente determinada respecto de dos cosas: el bien en general y la felicidad o último fin. Querer tan sólo el bien no significa querer únicamente un bien concreto. Si la voluntad tiene una inclinación natural al bien en general, todo lo que posea la razón de bien y como tal sea captado por el entendimiento, puede ser querido. Y no hay que olvidar la absoluta trascendentalidad de la axiología metafísica de la Escuela: *bonum et ens convertuntur*. Todo ente es, en cuanto tal, apetecible. Por otra parte, la inclinación natural a la felicidad no es una necesidad de coacción, ni se dilata a los medios para ese último fin, pues son muchas las «vías» que a él pueden conducirnos, tanto realmente como en apariencia. De este modo, queda un amplísimo margen de indeterminación, en el que la libertad puede inscribirse": A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre*, 42.

²⁹ A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, 402.

adscribirse, de manera formal y exclusiva, a la inteligencia, con precisión de la voluntad. Así, por ejemplo, en el *Léxico Filosófico*: "¿Habrá que afirmar que la razón es libre y que por ello puede ser libre nuestra voluntad? En un cierto sentido, no sólo puede, sino que debe hablarse de una intrínseca libertad de la razón, aunque no, desde luego, a la manera de un poder autodeterminativo, como el que se da en la voluntad. Esa intrínseca libertad de nuestra potencia intelectual consiste justamente en su apertura al horizonte ilimitado del ser. Y esa misma es la «libertad trascendental»"³⁰.

Y, completando su pensamiento al respecto, añade poco más adelante: "Sin embargo, en su más propia acepción, como poder o capacidad que el hombre tiene de disponer de sí mismo" –y aquí aparecen de nuevo la *causa sui* y la *causa sibi*–, "la libertad pertenece exclusivamente a la facultad volitiva"³¹.

b) Entendimiento y voluntad en la confección del acto libre.

De esta suerte, la libertad trascendental o posibilitante vendría formalmente reservada al entendimiento, mientras que el libre albedrío anidaría, también de manera formal, en la voluntad³². No extraña, por tanto, que a las relaciones entre entendimiento y voluntad dedique Millán-Puelles una atención nada despreciable en todos los casos en que trata explícitamente de la libre condición del hombre.

Y aquí es donde, a mi parecer, se advierte un cierto progreso en la concepción de la libertad del filósofo alcalaíno. Progreso que no afecta al fondo o substancia de sus posiciones, sino que se constituye como una suerte de cambio de acento en la explicitación de los implícitos contenidos en su doctrina.

Y así, por ejemplo, en los primeros escritos resulta potenciado –a la manera aristotélica más estricta– el papel del entendimiento en la hechura del obrar libre. En *Sobre el hombre y la sociedad*, pongo por caso, Millán-Puelles afirma sin ambages que las consideraciones relativas "a la naturaleza humana como poseedora de la racionalidad que es necesaria para la incitante presencia de un bien ante la voluntad" son las

³⁰ A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, 401-402.

³¹ A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, 402.

³² "La libertad, como se ha expuesto antes, pertenece formal y directamente a la voluntad, no a ninguna de las otras facultades imperables por ésta": A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, 400.

que más explícitamente afectan al análisis de las relaciones entre naturaleza y libertad³³. Y al realizar semejantes consideraciones insiste en la "necesaria mediación del entendimiento en toda libre volición humana"³⁴, por cuanto cualquier acto de la voluntad "implica una previa operación intelectual, merced a la cual se constituye como bien para su sujeto lo que es el objeto de la volición"³⁵. Expone después la radical pertenencia biunívoca –aunque no simétrica– entre la naturaleza humana y el entendimiento, que se constituye no como parte de esa substancia, pero sí como un «propio» exigido por ella... de manera más directa e inmediata –me parece poder colegir– que la voluntad: pues no en vano el aristotelismo define al hombre como animal racional.

Por otro lado, el defecto en la elección libre viene adscrito, de forma casi exclusiva, a un error de apreciación del entendimiento, que capta como real lo que sólo es un bien aparente; y, en el juego de la deliberación y la decisión, el proceso parece detenerse cuando "acierto a escoger la posibilidad que más me cuadra, la que rima mejor conmigo mismo. Me decido por ella al *advertir* que, entre las varias que he considerado, es la que «más me va»"³⁶.

Con todo ello, obviamente, en absoluto se excluye la función de la voluntad. Pero, como sugería, se presta *más atención* a la del entendimiento. Y también surge de él, en fin de cuentas, el dominio sobre sí mismo en el que en cierto modo vendría a resumirse la esencia de la libertad. En la consideración concreta del objeto circunstancialmente determinado de una libre volición "para ser dueño de ésta, tengo también que serlo, previamente, de la estimación en que se funda"³⁷; dominio que debe adscribirse al entendimiento, en virtud de su capacidad de autorreflexión, por la que le resulta posible juzgar su propio juicio³⁸. La conclusión es clara: cualquier "libre volición (...) necesita de la facultad intelectual"³⁹ y, más allá de ella, de la naturaleza que corresponde a esa facultad, que es la naturaleza racional.

Ya hemos sugerido que todo esto –que resumo en sus líneas esenciales– me parece cierto y más que pertinente; además, la potenciación del papel del entendimiento viene en parte condicionada por el objetivo del estudio en que se encuadra, que persigue el esclarecimiento de *La sínte-*

³³ A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre*, 40.

³⁴ A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, 48.

³⁵ A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, 48.

³⁶ A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, 52. El subrayado de las palabras «acierto» y «advertir» es nuestro.

³⁷ A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, 52.

³⁸ A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, 52-53.

³⁹ A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, 53.

sis humana de naturaleza y libertad, tratándose, como más de una vez he apuntado, de una naturaleza formalmente concebida como racional. Con todo, el tratamiento de la libertad merece ser completado con un análisis más explícito del papel de la voluntad. Y esto es lo que encontramos, con la maestría propia de Millán-Puelles, en el artículo dedicado a la «Libertad» en su *Léxico Filosófico*.

En estricta coherencia con lo que ya antes advertíamos, se reafirma aquí que la libertad, en su sentido más formal o propio de libre albedrío, pertenece estrictamente a la voluntad. No hay, pues, cambio substancial alguno. Sin embargo, las expresiones resultan más tajantes y contundentes que en escritos anteriores⁴⁰. Además, el *Léxico* pone de manifiesto el imperio que la voluntad ejerce sobre la facultad de conocer, señorío en virtud del cual el entendimiento puede considerarse libre: "El entendimiento humano no es formal o directamente libre; no procede por sí mismo libremente; pero puede actuar bajo el imperio de la facultad volitiva y, de esta suerte, su ejercicio es libre de una manera mediata: en virtud de la libertad de la facultad humana de querer"⁴¹.

Insisto en que nada de esto anula el primordial papel del entendimiento en la libre volición; pero sí que completa la estructura constitutiva de esas determinaciones y formula más explícitamente la tarea de la voluntad en ellas. Y esto se advierte de una manera aún más paladina en el tratamiento que ahora se hace de la deliberación y de la decisión (y que, de modo tan formal y expreso, no he podido descubrir en escritos anteriores). Lo introducen estas palabras: "para querer un bien que, desde el punto de vista de la práctica, se nos ofrece como relativo o limitado, hace falta una «decisión», la cual no puede ser hecha por el entendimiento, porque éste, en su uso práctico, no propone ninguna fórmula que de un modo tajante califique a ese bien como enteramente aceptable"⁴².

A lo que se añade, entrando ya en el núcleo de la cuestión: "Cada una de nuestras libres voliciones *subsigue* a un juicio práctico, y no solamente en el sentido de que le es posterior, sino también, y fundamentalmente, en la acepción de que se orienta por él. Mas como ninguno de estos juicios determina necesariamente a la voluntad [...], es necesario

⁴⁰ Así, por ejemplo: "La libertad no es ningún atributo del entendimiento, ni tampoco del cuerpo, sino tan sólo de la facultad volitiva, por más que a través de ésta repercute en aquéllos": A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, 399. "En su más propia acepción, como poder o capacidad que el hombre tiene de disponer de sí mismo, la libertad pertenece exclusivamente a la facultad volitiva": A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, 402.

⁴¹ A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, 400.

⁴² A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, 402.

que la voluntad intervenga en un acto de decisión con el cual ponga fin a la actividad deliberante imperada por ella. Sólo la voluntad puede cortar —«decidir» viene de *de-cidere*, que significa cortar o terminar— ese proceso deliberativo, inacabable de suyo. El entendimiento no puede ser la energía que lo corte o termine, porque carece de capacidad para salir por sí solo de su ambigua actitud ponderativa de las ventajas y los inconvenientes de lo que hace de objeto de la deliberación. El cometido de nuestra razón consiste aquí en darse cuenta de la «relativa» validez de los diversos proyectos que ofrece a la voluntad, y no puede pasar de ahí, porque no tiene aptitud, en su uso práctico, para hacer otra cosa que redactar y calificar esos proyectos⁴³.

Antes de proseguir con la exposición de las palabras de Millán-Puelles, me gustaría agregar algo de mi cosecha, que tal vez intensifique, de manera aún más pronunciada, el papel de la voluntad. Se nos decía antes que el sujeto humano se inclina por uno de los juicios prácticos del entendimiento porque advierte que ése es el que «más le va»; y que el defecto de semejante elección, si lo hubiera, provendría prioritariamente de un error del entendimiento. Sin negarlo, me atrevería a añadir que en ambas cuestiones podría desempeñar una función nada despreciable también la voluntad, en un sentido levemente distinto —pero complementario— al expuesto por el filósofo de Alcalá. Sobre todo cuando una elección pone en juego la autoconstrucción o autodestrucción más estrictamente personal del hombre —en su valencia de bueno o malo éticamente—, el que un juicio práctico sea el último y el que esto repercuta, para bien o para mal *reales*, en el conjunto del ser humano parece depender también, *en cada caso*, de una especie de opción o predilección primordial de la voluntad (en la que, como en todas, también interviene el entendimiento).

Veamos a qué me refiero. Puesto que el hombre no puede querer nada bajo la razón formal de mal, la discriminación definitiva entre los bienes y los males morales viene a reducirse, a los efectos, a algo que ya afirmaba rotundamente San Agustín: a una prelación absoluta del bien-para-mí y en cuanto mío, aun cuando eso lleve aparejada una lesión del orden objetivo de los bienes; o a una fijación, también incondicionada, en el bien-en-sí o en cuanto tal (que, al término, remite a Dios, Bien sumo), aunque semejante opción conlleve en ciertos casos inconvenientes o molestias, incluso graves, para mí. Obviamente, hay multitud de circunstancias en las que los bienes-para-mí —considerados en su dimensión subjetiva— coinciden substancialmente con la jerarquía objetiva del bien; y esto sucede en la misma medida en que yo «me haya hecho

⁴³ A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, 402-403.

bueno» mediante progresivas elecciones del bien real, con la consiguiente instauración y crecimiento de la libertad moral o conclusiva. Pero en otras ocasiones, cuando yo habitualmente desprecie la razón formal de bien, y atienda de modo prioritario o exclusivo a mi bien propio en cuanto mío –a mi satisfacción, a mi interés, a mi conveniencia–, con desprecio de la calificación *objetiva* de semejante opción, la preferencia por el bien-para-mí tenderá a ser una elección errónea, equivocada, aunque «congruente» con mi propio ser. Pero errónea o equivocada, en estas circunstancias, no por un defecto originario del entendimiento, sino por el influjo malogrante que ejerce una voluntad torcida en la facultad de conocer.

Pero cerremos la digresión y volvamos a las palabras de Millán-Puelles: "De todo lo cual –prosigue tras el párrafo que antes citamos– resulta que en cada una de sus libres voliciones nuestra voluntad se determina a sí misma. Por tanto, *el libre albedrío del hombre es la capacidad que la voluntad humana tiene de autodeterminarse*. El objeto de cada libre volición lo prescribe el entendimiento en el último de los juicios prácticos hechos en el proceso deliberativo, pero no es el entendimiento lo que hace que ese juicio sea el último. Digámoslo de otra forma: la voluntad no puede establecer el contenido de ningún juicio práctico, porque ella misma no juzga, pero puede determinar –decidir– que uno de esos juicios se sobreponga a los otros, acabando de esta manera todo el proceso de la deliberación. Tal es el único modo en que la voluntad puede actuar libremente. Si su forma de proceder fuese distinta, carecería de la capacidad de autodeterminarse, porque no puede determinar sus propios actos sino a través de su eficacia o influjo sobre el entendimiento. Su influencia directa sobre sí misma es imposible, porque la potencia volitiva no tiene aptitud para entender, y la intelección constituye un requisito enteramente indispensable para la volición. Tan imposible es que el entendimiento quiera como que la voluntad entienda y juzgue"⁴⁴.

4. Conclusión.

Llegados a este punto, la exposición del filósofo alcalaíno se encuentra por completo equilibrada, también de forma explícita: a cada potencia lo suyo, sustentado en el ejercicio de la otra y sustentándolo a su

⁴⁴ A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, 403. Esta vez, el subrayado –tan significativo– es del propio autor.

vez, aunque no desde el mismo punto de vista; y de suerte que, en el conjunto, la intervención de una y otra resulte absolutamente insustituible. Con lo cual se pone de manifiesto otra de las verdades clásicas, que jamás deberían ser olvidadas si lo que se pretende es aprehender la realidad –en este caso, la de la libertad humana– tal como en efecto es. Se trata del capital adagio que asegura que las *actiones sunt suppositorum*; o, en relación con nuestro problema, que es al hombre individual e íntegro, a cada hombre concreto, a quien corresponde –ordenada y globalmente– el ejercicio de la libertad, mientras que en cada una de las facultades superiores, consideradas de forma aislada, reside prioritariamente una de las acepciones –¡parciales!– de esa misma libertad.

Se entiende entonces con más hondura por qué las distintas magnitudes de la libertad humana han sido consideradas desde el principio como elementos o dimensiones de una realidad completa y unitaria. Pues, en fin de cuentas, es el sujeto humano quien resulta libre; y, para ejercer ese excelso privilegio, ha de poner en juego no sólo el entendimiento y la voluntad, donde residen de manera más formal las dos primeras acepciones de la libertad humana, sino también –y de un modo muy esencial, si pretendemos que nuestro obrar se eleve hasta su culmen– el conjunto íntegro de virtudes de las que deriva la libertad moral.

Ello explicaría, asimismo, el que en nuestra exposición hayamos comenzado por esta libertad terminal o conclusiva: ya que desde la perspectiva del fin –*causa causarum*, también para el conocimiento– se advierte con una luz inédita el sentido e incluso la naturaleza de todo el organismo que a semejante fin se ordena. Y, en efecto, en el núcleo de la libertad trascendental –entendida ahora como propiedad derivante de la naturaleza humana– se encuentra la apertura de su sujeto a la verdad y al bien en cuanto tales y, por ende, al *bien verdadero* y no sólo aparente (aunque exista, como ya dijimos y veremos en seguida, la posibilidad de decaer). Por su parte, la libertad de arbitrio nos capacita para querer *formalmente* –eligiéndolo– el *bien* auténtico al que por naturaleza estamos inclinados: de modo que –como recuerda expresamente Millán-Puelles⁴⁵– la elección del mal no es libertad ni parte de la libertad, aunque se configure como una manifestación, como un «signo» de que poseemos una libertad finita y, por ende, susceptible de *deficere*. Y ese defecto es el que va eliminando la libertad moral, que capacita al hombre no sólo para elegir el bien, sino –si se me permite– para elegir *bien* el bien: habitualmente, con prontitud y con agrado.

Y entonces se acaba de comprender, por fin, cómo la libertad en su conjunto y plenitud, rematada por la libertad moral, constituya a la par

⁴⁵ A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre*, 42.

la causa y la expresión cimeras de la dignidad de la persona, advertida también en atención a su coronamiento conclusivo. Porque, como escribió Santo Tomás, "he aquí el supremo grado de dignidad en los hombres: que *por sí mismos*, y no por otros, se dirijan *hacia el bien*"⁴⁶, hacia su fin.

Tomás Melendo Granados
Facultad de Filosofía
Universidad de Málaga
Avda. Estación s.n.
29017 Málaga España



⁴⁶ Tomás de Aquino, *Super Epistolas S. Pauli lectura. Ad Romanos*, cap. II. lect. 3, nº 217.