

LIBERTAD PERSONAL MÁS ALLÁ DE LÍMITES

JUAN FERNANDO SELLÉS

Universidad de Navarra

RESUMEN: En este trabajo se distingue entre la libertad en las *manifestaciones* humanas (inteligencia, voluntad, acciones) y la libertad en la *intimidad* personal. Esta segunda está más allá de lo advertido sobre la libertad por el pensamiento clásico y moderno, pues radica en el *acto de ser* personal. Por eso, no se puede caracterizar clásicamente como 'dominio sobre los propios actos', descripción de orden 'categorial'; ni tampoco modernamente como 'autónoma' o 'independiente', pues una persona sola es imposible, ya que 'persona' significa *relación*, *apertura* personal libre a otras personas, descripción de orden 'trascendental' y, por tanto, al margen de límites.

PALABRAS CLAVE: libertad, intimidad, acto de ser, vinculación, destino.

Personal Freedom beyond Limits

ABSTRACT: In this work we distinguish between freedom in the human *manifestations* (intelligence, will, actions) and personal freedom in the personal *intimacy*. This second is beyond the freedom reached by the classic and modern thought, since it takes root in the personal *act of being*. Because of it, it is not possible to characterize this freedom like the classic description as 'domain over the own acts', because it is a description of 'categorial' order; neither like present day 'autonomy' or 'independence', because the existence of one person alone is impossible, since 'person' means *relation*, personal free opening to other persons, description of the 'trascendental' order and, therefore, to the margin of limits.

KEY WORDS: freedom, intimacy, act of being, link, destiny.

PLANTEAMIENTO

La libertad es un tema humano que existe, al menos, en dos niveles jerárquicamente distintos: uno inferior, en el orden de las *manifestaciones* humanas, y otro superior, en el plano de la *intimidad*. En efecto, no es lo mismo la libertad que se expresa en las facultades de la razón, de la voluntad y en las acciones humanas inferiores a esas potencias, que la libertad personal que caracteriza a nuestra intimidad, pues cada ser personal es irreductible a sus manifestaciones. Es más, es susceptible de manifestarse, pero también lo es de no llevarlo a cabo, o de hacerlo según un más y un menos. Lo que precede no indica que la libertad sea una tercera *potencia* o *facultad*¹, distinta de la razón y de la voluntad, sino una dimensión humana previa y superior a las potencias o facultades; por tanto, es del orden del *acto*. Pero no es cualquier tipo de acto, sino una nota distintiva del *acto de ser* personal.

A su vez, para conocer ambos niveles temáticos, se requieren dos órdenes cognoscitivos (*métodos*), diversos asimismo en altura: uno superior, que se puede caracterizar como el clásicamente llamado *hábito de sabiduría*, que permite alcanzar esos rasgos en la intimidad personal; y otro inferior, equivalente al denominado en la Edad Media *hábito de la sindéresis*, que ilumina esas realidades en las manifestaciones humanas. Lo que precede indica que el hombre no es simple ni en sus dimensiones reales ni es sus niveles cognoscitivos que las iluminan.

¹ Rosmini, por ejemplo, consideraba la libertad como una *facultad*. Cf. FRANK, J. F., «La cuestión metafísica sobre la libertad», en AA.VV., *Metafísica y libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n.º 214, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010, 32-39.

Con todo, lo usual en la literatura filosófica respecto del tema de la libertad² es no distinguir entre esos dos órdenes, sino en ceñirse casi exclusivamente al inferior. Y dentro de éste, en vincular la libertad, sobre todo, a la voluntad³, en concreto, a alguno de sus actos más representativos como es de la *decisión* o *elección*. Pero si un problema bien planteado es un problema resuelto, difícilmente podrán esclarecer el gran tema de la libertad los planteamientos reductivos. De modo que, al tratar de la libertad, ésta se debe atender en su omnímoda amplitud, que es *trascendental*, es decir, sin límite. En consecuencia, el enfoque de este trabajo se distancia de esas visiones que, desde su punto de partida, subrayan los límites de la libertad humana.

1. MÁS ALLÁ DE OCKHAM

En nuestra época, quienes no se conforman con las tesis centrales de los movimientos filosóficos más representativos habidos en la historia de la filosofía, indagan, como aquéllos, sobre la *libertad*, pero se resisten a encuadrarla en la razón o en la voluntad. Es sabido que el *racionalismo* se centró en la *verdad*, mientras que el *nominalismo* en el *bien*⁴. Si para unos la verdad era lo primero, no es extraño que acabasen afirmando que lo primero es el conocer de la *razón*; si, en otros, el bien era lo primero, tampoco extraña que encumbrasen la *voluntad*. En ambos casos se engulló la libertad, o bien en la razón o bien en la voluntad, pues «la total determinación de la libertad en términos de verdad es el idealismo, y la libertad autodeterminándose en términos de bien —o de valor— es el voluntarismo»⁵.

Quienes recientemente han prescindido de la hegemonía moderna de la razón y de la voluntad han primado la *libertad* de las acciones humanas sin subordinarlas a verdades racionales y a bienes voluntarios. Ahora bien, si la defensa de la libertad pragmática aislada favorece el libertinaje en las acciones humanas, es porque se considera que tal libertad es primera, superior e independiente del pensar y querer humanos.

Se ha considerado que Ockham es el padre del *racionalismo* y *voluntarismo* modernos (con sus múltiples variantes)⁶. Pero también cabe reconocerlo como el fundador de esa visión reciente de la libertad humana según la cual ésta es superior a la razón y a la voluntad e independiente de ellas. En efecto, frente a Tomás de Aquino, para quien la libertad se manifiesta en la voluntad, pero tiene su raíz en la razón⁷, Ockham advirtió

² Hay más de 250 libros publicados recientemente sobre la *libertad*.

³ Esa tesis es explícita, por ejemplo, en Heidegger. Cf. MAROTTA, R., «La libertad como fin en Martin Heidegger», en AA.VV., *Metafísica y libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n.º 214, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010, 73-79.

⁴ Por su parte, el *esteticismo* realiza la *belleza* y subordina a ella la verdad y el bien. Aunque esa tesis es el *leitmotiv* de la *postmodernidad*, tiene su formulación y defensa en el *pragmatismo*. Cf. PEIRCE, Ch., *PPM* 212-213; *CP* 5.130, 1903. En efecto, en este autor hay una neta subordinación de la razón teórica a la práctica, de ésta a la voluntad (como en Kant), y de la voluntad a lo bello. Cf. BOERO, H., «Libertad y acción autocontrolada en Ch. Peirce», en AA.VV., *Metafísica y libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n.º 214, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010, 14-20.

⁵ POLO, L., *Persona y libertad*, Pamplona, Eunsa, 2007, 250.

⁶ Cf. mis trabajos: «Ockham y los racionalismos», en *Contrastes*, XIII/1-2 (2008), 239-252; «La sombra de Ockham es alargada», en *Estudios Franciscanos*, 111/ 448 (2010), 119-141; «Ockham y la filosofía analítica», en *Observaciones Filosóficas*, n.º 6, 2008, www.observacionesfilosoficas.net.

⁷ «Toda raíz de la libertad está constituida en la razón». *De Veritate*, q. 24, a. 2, co. «Toda raíz de la libertad del modo de conocer depende». *Ibid.*, q. 24, a. 2, co. «La raíz de la libertad es la voluntad como sujeto, pero como causa, es la razón». *S. Theol.*, I-II, q. 17, a. 1, ad 2. «Es el intelecto o la razón donde se causa la libertad de arbitrio». *De Malo*, q. 16, a. 5 co.

que la libertad es irreductible a esas potencias, puesto que es capaz de ejercerlas o de no ejercerlas⁸. Esto indica que considera la libertad como pura indeterminación o potencialidad, viniéndole las determinaciones después, por medio del ejercicio de la inteligencia y de la voluntad.

En la precedente tesis ockhamista hay una verdad, a saber, que la libertad es originaria respecto de las facultades. Pero hay asimismo un error, a saber, que se considera la libertad vinculada, sobre todo, respecto de lo inferior, no respecto de lo superior a ella. La crítica ockhamista al realismo clásico comporta, pues, una ventaja y un inconveniente. La ventaja estriba en que si la libertad es originaria en el *ser* humano, no puede estar fundada por alguna dimensión que la preceda⁹. En efecto, la libertad ni puede ser *fundada* ni *fundamento* de nada, porque la noción de 'fundamento' comporta *necesidad*. Asimismo, la libertad no puede ser *causada* ni puede ser *causa*¹⁰ de nada, porque de ser causada no sería libre, y tampoco lo sería de ser causa, porque la causa no lo es sin efecto. Por otra parte, el inconveniente de la concepción ockhamista de la libertad está, como se ha indicado, en referirla exclusivamente a lo inferior a ella, cuando su razón de ser está en su vinculación a lo que la trasciende.

Según la crítica que precede, se puede concebir la libertad humana como *acto*, no como una *potencia* (inicialmente tan *tabula rasa* como el resto de facultades). Pero esa 'actividad del espíritu' no se debe considerar asilada, sino en pura vinculación a un *acto* superior a ella sin el cual ella ni es ni se entiende¹¹. En efecto, la libertad personal humana ni es una pasividad amorfa, ni una pobre actividad que se desparrame o entretenga en asuntos menores a ella, sino pura iniciativa en orden a alcanzar su fin último. Por eso, el fin de la libertad personal humana no está en pronunciarse entre el '*sí*' o el '*no*', sencillamente porque la libertad es real y su fin también lo es, mientras que el '*no*' carece de

⁸ Ockham atribuye esa propiedad a la voluntad: «La voluntad puede libremente querer algo y no quererlo en tanto que algo es obrado por el volente... sin inmutación ninguna externa». *Opera Philosophica*, vol. IV, *In libros Physicorum Aristotelis*, lib. II, cap. 8, 319. Pero, en rigor, como observa Pinckaers, «Ockham sostiene que 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». PINCKAERS, S. T., *La moral católica*, Madrid, Rialp, 2001, 80-81.

⁹ Este planteamiento, si bien se mira, es sumamente ventajoso porque si se pone la clave de lo humano en algo previo a la libertad que haga las veces de *fundamento*, no cabe la *filiación*, pues un hijo ni es fundado por su padre ni es fundamento de nada. En efecto, el hijo no es una continuación del padre, sino el *para* del padre. A la par, el hijo no funda, sino que libera cuanto toca, pues de no hacerlo, no podría ofrecerlo libremente al padre.

¹⁰ Recientemente se ha puesto de relieve que si bien lo fuerte del pensamiento moderno gira en torno a la noción de *libertad*, ésta se ha entendido con el concepto de *causalidad* («causa libre»). Eso se puede advertir en autores tan dispares como, por ejemplo, Leibniz o Kant. Cf. ECHEVARRÍA, A., «La articulación entre causalidad divina y libertad creada en el sistema de Leibniz», en AA.VV., *Metafísica y libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n.º 214, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010, 213-224. Pero esta concepción es contradictoria, porque si una realidad es 'causal', causa *necesariamente*, ya que la noción de 'causa' no se puede desvincular de la de 'efecto', mientras que la libertad hay que entenderla al margen de la necesidad de efectuar cosa alguna. Esta concepción —ya criticada por Heidegger— es insuficiente, pero no sólo porque no es apta —como denuncia dicho autor— para la 'comprensión' del ser del ente (tesis, por lo demás, netamente medieval: 'ser conocida para una cosa es una denominación extrínseca'), sino porque tampoco es apta —y en mayor medida— para comprender la intimidad humana. Cf. VIGO, A., «Libertad como causa», en *Anuario Filosófico*, XLIII/1 (2010), 161-181.

¹¹ Como lo fundado es inferior al fundamento, y lo efectuado es menor que la causa, de entender la libertad como fundada o como causa, eso implicaría que —de radicar la libertad en el núcleo personal humano— la noción de *persona* no sería trascendental, es decir, no se podría predicar de los demás seres personal (ángeles y personas divinas).

realidad¹². ¿Cómo va a ser fin de una realidad radical de la persona lo irreal, la nada? En consecuencia, la libertad será tanto más real cuanto más vinculada esté a lo superior a ella. Los seres no libres dependen de lo superior, pero dependen *necesariamente*¹³, es decir, de un modo obligado y sin posibilidad de crecer en vinculación. En cambio, la libertad humana es un vínculo *libre*, lo cual supone una doble ventaja: una, que la vinculación libre es superior a la necesaria; otra, que la libre denota que está diseñada para ser realzada. En cambio, si la libertad personal humana prescinde de lo superior y se obceca en lo menor, o en la nada, se embarca en un ruinoso negocio¹⁴.

La aludida vinculación de la libertad personal humana es perfectamente compatible con la noción de *persona*, pues persona indica *relación*¹⁵, respecto, referencia personal a una persona distinta, no, en cambio, soledad, aislamiento, clausura. La libertad personal es irrestrictamente abierta, es relación progresiva; no una realidad aislada. Por eso, la libertad no se puede entender como realidad independiente o 'en sí'. En rigor, 'en sí' es una descripción válida únicamente para la *idea* pensada, pues precisamente el pensar una idea excluye pensar otra. Pero ninguna *realidad* es 'en sí'; es más, cuanto más realidad, más relación, mayor apertura. Las realidades superiores son las personas. Por eso,

¹² Si la libertad es una realidad positiva y referente, su fin —frente a la tesis de Sartre— no puede ser la *nada*. Tampoco puede ser *fin en sí*, porque es referente.

¹³ El ser necesario es el ser del universo físico, que estudia la *metafísica*. Los seres libres, además de las personas humanas, son las demás personas, que pueden ser estudiadas, bien naturalmente, desde la *antropología trascendental*, bien sobrenaturalmente, desde la *teología de la fe*. La distinción entre el conocer (*método*) de la antropología y el de la metafísica estriba en que el primero mira hacia adentro (al *ser íntimo*), mientras que el segundo mira hacia fuera (al *ser extramental*): el primero es superior al segundo como lo son asimismo sus respectivos *temas*. En efecto, la distinción entre sus *temas* estriba en que los de la metafísica son *necesarios*, mientras que los de la antropología son *libres*, y es claro que lo libre es superior a lo necesario. Por eso la libertad personal puede incluso negar la necesidad del ser abriéndose a la nada. También puede supeditar la libertad personal a lo necesario —un intento de subordinar la antropología a la metafísica—, lo cual equivale a vincular la libertad a la voluntad, la necesidad a la razón y subordinar la primera a la segunda. En rigor se trata de reducir la *libertad personal* o del *acto de ser* a la que se manifiesta en las 'potencias' de la *esencia* humana, con lo que se olvida la índole trascendental de la libertad. Cf. en este sentido: ALARCÓN, E., «Libertad y necesidad», en *Anuario Filosófico*, XLIII/1 (2010), 25-46.

Como se puede apreciar, cada uno de estos dos *métodos* es distinto e inferior a su *tema*. Si el conocer equivaliese al ser íntimo, conoceríamos enteramente nuestra intimidad o sentido personal, asunto que no acaece, y que haría superflua la iluminación divina. Si el ser extramental se conociese enteramente, la existencia y la esencia divinas, de las que ese ser depende, serían tan claras que harían superflua cualquier demostración del ser divino, error en el que incurre el *ontologismo*.

¹⁴ Es imposible que la intimidad humana se emplee por entero en sacar partido de las dimensiones humanas menores a ella, pues por mucho que lo intente topa con el *límite ontológico* de que éstas no pueden llegar a ser *persona*: la persona que se es. Intentar reconocerse en ellas acarrea la despersonalización, puesto que éstas no son persona alguna. Tal pretensión coincide con lo que se suele denominar 'autorrealización'. Esto indica dos cosas: una, que la persona humana busca una réplica personal; dos, que la réplica que busca no la puede hallar en lo inferior a ella, en lo no personal, en su esencia. Por eso no son pertinentes las notas de 'autodeterminación' y 'autorrealización' con que Taylor y Botturi, por ejemplo, caracterizan a la libertad. Cf. MARTÍNEZ LUCENA, J., «Autenticidad, libertad y 'lotta continua' en Ch. Taylor», en AA.VV., *Metafísica y libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n.º 214, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010, 82-89.

¹⁵ «Lo simplemente único, lo que no tiene ni puede tener relaciones, no puede ser persona. No existe la persona en la absoluta singularidad. Lo muestran las palabras en las que se ha desarrollado el concepto de persona: la palabra griega *prosopon* significa 'respecto'; la partícula *pros* significa 'a', 'hacia', e incluye la relación como constitutivo de la persona. Lo mismo sucede con la palabra latina *persona*: 'resonar a través de'; la partícula *per* (= 'a', 'hacia') indica relación, pero esta vez como comunicabilidad». RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1970, 149. «La persona es la pura relación de lo que es referido, nada más. La relación no es algo que se añade a la persona... sino que la persona consiste en la referibilidad». *Ibid.*, 152.

la libertad es de rango personal. De otro modo: la libertad es *la* persona, no *de* la persona¹⁶. Cada persona es una libertad distinta. También por ello, las realidades que más se distinguen entre sí son las personales. En efecto, la distinción entre una persona y lo que no es persona es menor que la que media entre personas, porque las personas son más reales que las realidades no personales¹⁷. Por otra parte, la negación es una diferencia mental, lógica, no real, y las distinciones reales son superiores a las lógicas. ¿Cuáles son las personas más reales? Las más distintas entre sí. ¿Las personas creadas son lo más distinto de las increadas? No, las increadas son las más distintas entre sí, porque son más reales que las creadas.

Ejercer o no ejercer la voluntad y la razón depende de un hábito innato al que la tradición medieval denominó *sindéresis*, un instrumento con el que cuenta la persona para activar y perfeccionar lo humano propio e inferior a ella¹⁸. Obviamente, para ejercer o no dichas potencias debe conocerlas y debe tener un poder activo respecto de ellas. Por tanto, esa libertad sobre las facultades está atravesada de conocer y de querer personal. De la existencia de esa libertad se dio cuenta Ockham; una libertad no sólo superior a la de los *actos* de la voluntad, sino también a la libertad que se manifiesta en las *virtudes* de la voluntad y en los *hábitos* de la inteligencia. Esa es la libertad descrita desde Aristóteles como «dominio sobre nuestros actos». Pero esa libertad, puente de enlace entre la intimidad personal humana y lo inferior a ella —en el hombre—, no es la libertad interior o *trascendental*¹⁹, es decir, no es *la* persona que se es —*acto de ser*—, sino *de* la persona —*esencia* humana—.

En suma, «más allá de Ockham» significa —si se aprovecha su denuncia de cara a la comprensión de la libertad— más allá de ceñir la libertad a la razón, es decir, más allá de la filosofía moderna (*racionalismo*), y asimismo, más allá de polarizarla en la voluntad, esto es, más allá de la filosofía contemporánea (*voluntarismo*) y, también, más allá de la postmoderna, que no supera las anteriores por elevación, sino que sucumbe al decaimiento y falta de inspiración. Todas ellas son, en buena medida, deudoras del planteamiento ockhamista. Pero ese «más» indica, asimismo, más allá de la filosofía realista griega y medieval anterior al *Venerabilis Inceptor*, en la que la libertad era reducida al libre albedrío, al ‘dominio sobre los propios actos’, es decir, al gobierno de las manifestaciones humanas, tradición en la que el conocer se ceñía, sobre todo, al propio de la inteligencia y el amar se entroncaba en el querer de la voluntad. En rigor, lo más nuclear de lo humano se hacía girar en la órbita de la *esencia* humana, es decir, en el ámbito del *tener*, no del *ser*²⁰. Por tanto, «más allá de Ockham» en este ámbito metódico y temá-

¹⁶ Cf. POLO, L., *Persona y libertad*, ed. cit., 133-181; *Antropología trascendental*, I. *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2.ª ed., 2000, 229-257.

¹⁷ Si en el Cielo se manifestase para todas las personas la intimidad personal de cada quién, no habría distinción real entre las personas, pues al conocer todos la entera realidad íntima de los demás, se igualarían. Por eso se lee en el libro revelado: «Al vencedor le daré el maná escondido; le daré también una piedrecita blanca, y escrito en la piedrecita un nombre nuevo, que nadie conoce sino el que lo recibe». *Apocalipsis*, cap. II, vs. 17.

¹⁸ Cf. MOLINA, F., *La sindéresis*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n.º 82, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999; «Sindéresis y voluntad: ¿quién mueve a la voluntad?», en *Futurizar el presente*, Universidad de Málaga, Málaga, 2003, 193-212.

¹⁹ Por eso conviene matizar la opinión expuesta por GONZÁLEZ, A. L., «Ser personal y libertad», en *Anuario Filosófico*, XLIII/1 (2010), 69-98.

²⁰ La filosofía medieval distinguía, por un lado, entre *persona* y *naturaleza*, indicando que la persona es lo más perfecto en la naturaleza toda. Por otra parte, distinguió entre *acto de ser* y *esencia*. Cabe unir ambas distinciones armonizándolas en antropología. El acto de ser es la *persona* humana, la *intimidad*; la naturaleza es el *cuerpo humano* y sus facultades; la *esencia*, es el partido que la persona saca de sus *poten-*

tico significa más allá de la *esencia* humana, a saber, en el nivel del *acto de ser* personal humano.

2. MÁS ALLÁ DE LA PERFECCIÓN

Es clásica la tesis de que *acto* significa (muy por encima del significado de *esencia*) *perfección*. Esto es verdad y, desde luego, el acto es más perfecto que lo potencial, hasta el punto de que lo potencial se describe en orden al acto, pero no al revés. De otro modo: pretender sostener —de modo similar al planteamiento filosófico moderno— que lo inicial es la *potencia*, y que lo perfecto, el *acto*, es el resultado final que viene después y que surge espontáneamente de la potencia, es absurdo²¹, pues ¿cómo activar —liberalizar— una *potencia* nativamente pasiva sin un *acto* libre previo?

Con todo, la *persona* o *acto de ser* personal es más que perfección, porque perfección indica acabamiento, mientras que la persona, por abierta, no se consume²². El *acto de ser* personal humano perfecciona la *esencia* del hombre hasta donde quiere, y perfecciona la *naturaleza* humana hasta donde puede²³. Pero no 'se' perfecciona. En suma, 'perfección' denota poco para la noción de 'persona'.

Lo que precede también se puede comprender desde un punto de vista negativo, teniendo en cuenta asimismo por la tradición filosófica clásica: se trata del problema del mal. En efecto, en el Medioevo los pensadores se preguntaban por qué Dios permite el mal. Su respuesta fue positiva: para sacar mayores bienes²⁴. Si el *acto de ser* personal humano envilece su *esencia* y su *naturaleza* humanas (nociones de *pecado* y *vicio*), es, por una parte, porque es *libre* y superior a ellas, puesto que puede con ellas; y, por otra, porque aunque él entre en pérdida con ese juego negativo, todavía puede ser elevado, aún por

cias inorgánicas (inteligencia y voluntad) y a su *raíz activa* (alma) contando con la naturaleza humana. Por lo demás, la distinción entre «alma» y «persona» es la que media entre *essentia-actus essendi*. Por eso, «la persona es el *esse animae*... El alma separada no es persona, pero tampoco lo es unida». POLO, L., *Persona y libertad*, ed. cit., 94. El *alma* vivifica lo inferior. En cambio, la *persona* (o *espíritu*), que mira a lo superior, está al margen de ese requisito.

²¹ Con un ejemplo actual: según la mentalidad clásica, un embrión humano es un *acto* que, con el paso del tiempo activará y perfeccionará las diversas *potencias*, obviamente inferiores a él. Se considera que lo inicial es lo perfecto: la persona, el *acto de ser*, y que lo posterior, la *esencia*, es perfectible. En cambio, según la mentalidad moderna, lo inicial es la potencia, lo *imperfecto*, lo despreciable y, por el contrario, lo posterior es lo perfecto. Pero de acuerdo con este modelo se hace surgir espontáneamente lo perfecto de lo imperfecto, lo cual supone un *quid pro quo*.

Nuestro planteamiento dista de ambos modelos, más del segundo que del primero, pues a distinción del segundo admite —con el primero— que lo inicial en el hombre es *acto*, perfección, persona, pero a distinción del primero no admite que el acto sea consumado o estático, sino susceptible de *incremento*, sencillamente porque ese acto no es aislado, sino *co-acto*, *co-persona* cuyo referente es el Dios personal.

²² «Tampoco en el ser personal se puede hablar de acabamiento; el carácter de además va en contra del acabamiento». POLO, L., *Persona y libertad*, ed. cit., 95.

²³ El conocimiento que la *persona* tiene de su *naturaleza* humana corre a cargo del hábito innato de la *sindéresis*. A tal conocer responde lo que se llama *ley natural*, que no es primera o fundamental respecto de la libertad personal. Por eso la persona la puede, o bien respetar, o bien conculcar. Por eso, la ley natural es «una ley de y para la libertad»; no a la inversa. Cf. HERVADA, J., «Libertad, autenticidad y derecho natural», en *Escritos de derecho natural*, Pamplona, Eunsa, 1993.

²⁴ «Dios permite los males, tanto morales como físicos, que son fruto del querer libre del hombre, no sólo por el bien que representa el libre albedrío y lo que él hace posible, sino también para de esos males sacar incluso bienes mayores que los que existían antes de que surgieran los males. 'Dios ha juzgado —escribe Agustín de Hipona— que sacar el bien del mal es mejor que el no permitir la existencia de algún mal' (*Enchiridium*, XXVII)». ROVIRA, R., «Si quidem Deus est, unde mala?», en *Anuario Filosófico*, XLIII/1 (2010), 142.

encima del nivel que tenía antes de la caída; elevación no debida a sí mismo, sino a la ayuda e iniciativa divina. Lo cual indica que —tanto en el bien como en el mal— el *acto de ser* personal humano no está diseñado para asilarse de su Creador, sino para coexistir personalmente con él, hasta el punto de que sin esa vinculación no se entiende.

Precisamente debido a esa *coexistencia libre* del ser personal humano con el ser personal divino la noción de ‘perfección’ es insuficiente para describir al acto de ser humano, puesto que respecto de Dios, cualquier cota perfectiva alcanzada es siempre insuficiente para la criatura personal. También por ello entender de entrada la libertad personal humana como una posibilidad abierta tanto al bien como al mal es una escasa visión de ella, puesto que es muy superior entenderla como una actividad libremente creciente en orden a la fuente del bien, sencillamente porque el mal es falta de realidad y si la libertad se adapta a él entra en pérdida ontológica, mientras que si se adhiere sólo y cada vez más al bien entra en ganancia.

3. MÁS ALLÁ DE LA ‘TOTALIZACIÓN’

Si bien se mira, la noción de ‘perfección’ denota completitud, y en este sentido equivale a la de *todo*. Pero la libertad personal humana no se puede entender ‘totalizando’, es decir, como un ‘todo’ compuesto por sumandos de diversas dimensiones humanas que no constituyen el *acto de ser personal* humano. Es claro que si el *acto* activa a lo *potencial*, y la libertad es la actividad personal o neurálgica, debe rendir cada vez más abiertas las facultades inmateriales, las sensibles, se debe manifestar en la apertura del cuerpo humano, en la del tiempo histórico, en la de un mundo cultural abierto a más y mejores posibilidades, etc. Pero no por ello debe entenderse que la libertad sea el ‘todo’ del compuesto humano²⁵.

En efecto, el *acto de ser personal*, la libertad, puede darse sin la actividad de las potencias; no a la inversa. A la par, el acto de ser personal, la libertad, es un continuo desbordarse que no tolera consumación. También por eso no cuadra con él la noción de ‘todo’. El todo cierra, pero la libertad es abierta. Ese sobrar del acto remite al ser divino. En este sentido se puede decir que la libertad personal humana culmina en Dios. Pero ‘culminar’ en Dios no indica ‘acabamiento’, cerrazón, estancamiento, sino apertura a la amplitud inabarcable. A su vez, si el acto de ser personal libre remite a Dios, no ‘requiere necesariamente’ expandirse en sus *hábitos innatos*, y menos todavía en su *esencia* para manifestar a través de esas dimensiones humanas menores su referencia personal²⁶. Que su *ser* sea *inagotable* denota que no cabe determinación, detenimiento, pues en caso de haberlo, la libertad no coexistiría con Dios. Por eso, los determinismos (antiguos y modernos) no alcanzan a conocer la índole de la *libertad trascendental*.

La *libertad trascendental* equivale, por tanto, al *acto de ser personal*²⁷. Por eso, carece

²⁵ Esta concepción se encuentra, por ejemplo, en ARANA, J., «¿Puede la libertad ser suplantada por conceptos sucedáneos?», en *Anuario Filosófico*, XLII/2 (2010), 283-303.

²⁶ Esta tesis la defiende GARCÍA, J. A., «Existencia personal y libertad», en *Anuario Filosófico*, XLII/2 (2009), 327-356.

²⁷ «La libertad no es una simple propiedad de la voluntad humana, una característica de la volición, sino que es una característica trascendental del ser del hombre». CARDONA, C., *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona, Eunsa, 1987, 92. Reyes expone al respecto que «la persona es libre desde el fondo más originario de su ser; por eso también lo es de su obrar». REYES, M. C., «¿Es el ser la raíz de la libertad?», en AA.VV., *Metafísica y libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n.º 214, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010, 149.

de sentido sostener que mediante el *obrar* libre la persona añade a su *ser*²⁸, pues es el *ser* quien añade perfección a la *esencia* humana mediante el *obrar* humano, no a la inversa. El *obrar* sigue al *ser* y lo manifiesta, pero, como es inferior a él, no le añade ninguna perfección como *ser*. Tampoco el *ser* se ‘autoañade’ o ‘autoperfecciona’²⁹. La reflexividad ha de ser excluida. La aludida noción de desbordar la excluye, porque la exhuberancia es remittente, no autoferente. Se puede sostener, en cierto modo, que la libertad personal humana, por no ser estática, es ‘creciente’, pero no es correcto sostener que crece en función de su propio ejercicio operativo, porque su *ser* desborda su operatividad.

Por lo demás, el que la libertad personal humana esté *nativamente* abierta a la realidad irrestricta, en rigor, a Dios, no comporta que lo ‘elijá’. La apertura a él es nativa, no fruto de elección alguna. Desde luego que la persona puede volverle la espalda al *ser* divino, pero es a costa de perder la propia libertad personal que, de perpetuarse en esa situación, se aniquila completamente. A Dios se le acepta o se le rechaza, pero no se le elige. *Aceptar* es personal, pues equivale al *acto de ser* personal libre, y versa sobre *personas*. *Elegir*, en cambio, es un *acto operativo* de la voluntad, que versa siempre sobre *medios*, nunca sobre el *fin*, máxime si es personal³⁰. Si la clave de la libertad radica en la elección, por ser éste un acto de una potencia —la voluntad— que es *nativamente* pasiva, habría que admitir forzosamente que ninguna persona humana es inicialmente libre, sino que la libertad es una adquisición que se alcanza en el transcurso de la biografía³¹. Pero esta tesis se enfrenta a la paradoja de sostener que el surgimiento de la libertad —a la que califica de lo más perfecto en el hombre— procede de la carencia completa de ella, que lo perfecto surge espontáneamente de lo imperfecto, lo cual carece de sentido.

Si la libertad *personal* es apertura irrestricta y lo es hacia personas, las manifestaciones de la libertad en las *facultades* superiores humanas debe mostrar ese carácter abierto. En efecto, la mayor activación de la *voluntad* es la virtud de la amistad, que es progresiva y está abierta a personas, no a cosas. Por su parte, la *razón* dispone de varios usos: formal, teórico, práctico..., en los que no se da una culminación y que se subordinan al conocer de la *sindéresis*, hábito innato abierto a averiguar lo humano de los hombres, humanidad asimismo *inagotable*. De modo que, así como la libertad personal comporta *relación*, ni la inteligencia ni la voluntad activadas se entienden sin *compañía*. Y así como la libertad personal es *inagotable*, la de las potencias superiores es *creciente* sin techo. A ello obedecen las nociones de *hábitos* y *virtudes*.

Lo que precede indica que la libertad personal es incomprendible desde sí, o también, que el ‘antropocentrismo’ de cuño moderno es un error reductivo en la intelección del *ser* del hombre³². La libertad es *con*, porque la persona es *coexistencia*. La persona es, en

²⁸ No es correcta, por tanto, la siguiente expresión: «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». MELENDO, T., «La libertad, crecimiento y plenitud», *Anuario Filosófico*, XLII/2 (2009), 362.

²⁹ Por ello tampoco es correcto sostener que «la persona creada... *pone* (lo que le falta a) su propio *ser*, hasta alcanzar la plenitud». *Ibid.*, 363.

³⁰ Cf. ALVIRA, T., *Naturaleza y Libertad*, Pamplona, Eunsa, 1985.

³¹ De este modo de pensar es, por ejemplo, Tischner. Cf. WITOLD, K., «El don de la libertad a través del pensamiento de J. Tischner», en AA.VV., *Metafísica y libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n.º 214, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010, 41-49.

³² La imagen que el pensamiento moderno (Lutero, Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel, Marx, etc.) ha ofrecido de la libertad es de *autonomía*, *emancipación*, es decir, sin norte ni guía, sin verdad. Por eso gira sobre sí misma. Pero al notar que una libertad personal enteramente independiente se separa de las personas y se abre a la nada de sentido personal, precisamente por eso, inhibe su ir a más en su línea espiritual y, consecuentemente, busca su despliegue en otros derroteros menores a ella que no son personales sino pragmáticos. En efecto, la libertad personal sólo se puede mantener en orden a otra persona. De lo

su ser, acompañante, vinculante, aunque no lo manifieste externamente, lo cual indica que es imposible una persona sola o única, y ello en todos los niveles (humano, angélico y divino). Por eso, frente a no pocas interpretaciones modernas de la libertad como *libertad-de* (emancipación, ataduras, estructuras, sistemas políticos, etc.), hay que indicar que la libertad personal es *libertad-para*, y que la referencia de su *para* no puede ser sino *personal*. Si la dirección de la libertad personal la marca su *para*, de su *fin* depende su mejora. En cambio, si se admite que la libertad es ya una perfección nativa consumada, desde ese momento, la tendencia es, o bien a la baja y al posterior intento de recuperación, o bien al mantenimiento de lo dado. Pero que esta concepción de la libertad es escasa salta a la vista.

COROLARIO

Si la libertad es *con*, de acuerdo con quién se vincule le va bien o mal a la libertad. Si se vincula a lo no personal, le irá mal, pues se despersonalizará; bien, en cambio, si se vincula a personas. Con todo, como es obvio que ninguna persona humana es un invento de otra, el *para* de cada libertad personal humana no puede ser sino el ser divino. De otro modo: sin Dios no se es persona. Ni se es la persona distinta que se es, ni se *será* la persona que se está llamada a ser. Por eso, la pérdida definitiva del ser divino debe comportar la anulación completa del ser personal humano, aunque en esa tesitura permanezcan otras dimensiones humanas (inteligencia, voluntad, etc.). ¿En la coexistencia definitiva con Dios no cabrá un ir a más para la libertad personal humana? Respecto del ser divino el incremento es incesante, puesto que aunque la criatura sea progresivamente atraída o elevada por él, jamás se identificará con él. Dios es la eternidad; la criatura es, primero, eternizable, y luego —a si acepta— eternizante, pero no eterna, sino coeterna. En suma, «la libertad de la persona está en destinarse a Dios»³³.

Universidad de Navarra
jfselles@unav.es

JUAN FERNANDO SELLÉS

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2010]

contrario, decae. Ese decaimiento también se observa en la descripción de la libertad en el pensamiento clásico como «dominio sobre los propios actos» (Aristóteles, Tomás de Aquino, etc.), porque en sentido estricto, la libertad *personal* no denota 'dominio', sino 'aceptación' y 'entrega' personales. Éstas versan respecto de personas; el dominio, en cambio, sobre lo no personal.

³³ POLO, L., *Persona y libertad*, ed. cit., 174. Si antes se ha indicado que la libertad personal humana es *filial*, ahora hay que añadir que «la libertad es filial y es destinal». *Ibid.*, 253.

