

SER PERSONAL Y LIBERTAD

ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ

This paper aims to show that freedom is not just a categorial concept. It belongs to the being of the person itself. Inspired by this, I examine the views of Thomas Aquinas and Nietzsche and compare their ideas about existence and the meaning of personal freedom.

Keywords: being, person, freedom, self-determination of action, will, Thomas Aquinas, Nietzsche.

Este trabajo se propone subrayar que la libertad no es sólo predicamental, sino que se inserta en el ser de la persona. En función de esa propuesta, se estudia la doctrina de dos grandes autores, Tomás de Aquino y Nietzsche, paragonando sus formulaciones sobre la existencia y el sentido de la libertad de la persona.

Palabras clave: ser, persona, libertad, dominio de actos, voluntad, Tomás de Aquino, Nietzsche.

Recepción: 16 diciembre 2009. Aceptación: 11 enero 2010.

INTRODUCCIÓN

En la profunda, impresionante e inquietante leyenda del Gran Inquisidor, Dostoyevski hace un parangón entre Cristo, silencioso, y el Gran Inquisidor, locuaz. Aunque ciertamente podría aludirse a otros temas, el meollo de la comparación o correlación entre ambos estriba en la recriminación que realiza el Gran Inquisidor a Cristo, imputándole un ficticio o ilusorio amor a los hombres, por cuanto les concedió el regalo de la libertad, que resultó ser a la postre un don envenenado, ya que ha proporcionado grandes males a la humanidad y ha sido el germen de tantos y enormes dolores y sufrimientos y causa de todos los males en el mundo. El Gran Inquisidor, prototipo del Anticristo, es quien ha amado verdaderamente a la humanidad ya que ha concedido a ésta la única posible forma de

felicidad, que estriba en la *domesticación* y ausencia de libertad¹. La gente llegará a ser feliz cuando rechace su libertad; el Gran Inquisidor promete liberar a la gente “de la gran preocupación y de los terribles suplicios actuales de la decisión actual y libre. Y todos serán felices, millones y millones de seres”². Dios existe porque existe el mal, y esto significa que Dios existe porque existe la libertad³. Con independencia de que considero que la libertad no es el destino trágico del hombre y del mundo, esa leyenda plantea problemas perennes, y en último término el problema de la libertad entendida como libertad cristiana⁴.

* * *

Todos los filósofos, de un modo o de otro, han debido hacerse cargo del radical problema de la libertad, aunque las soluciones, o incluso negaciones, sean distintas e incluso contradictorias. Recuérdese que en el parágrafo 482 de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* afirmó Hegel que “de ninguna idea se sabe de manera tan generalizada que se trata de una idea indeterminada, con muchos significados y capaz de los mayores malentendidos, a los cuales se encuentra realmente sometida, como la idea de *libertad* y ninguna otra idea circula con tanta inconsciencia”. Y el considerado filósofo por antonomasia de la libertad en el pensamiento moderno, Kant, señalaba que el concepto de libertad entra dentro de lo que él denominaba problemático, un concepto que no encierra ninguna contradicción, pero cuya realidad objetiva no puede ser conocida de ninguna forma. La autoconciencia de la espontaneidad intelectual se identifica con la libertad; y por eso el concepto de libertad resulta la clave del arco de todo el edificio del sistema de la ra-

1. G. ZAGREBELSKI, *La leggenda del Grande Inquisitore*, ed. G. Caramore (Morecelliana, Brescia, 2003) p. 59.

2. N. BERDIAEV, *El espíritu de Dostoyevski* (Nuevo Inicio, Granada, 2008) p. 212.

3. *Ibidem*, p. 90.

4. G. ZAGREBELSKI, *La leggenda*, cit., p. 59.

zón pura. Pocos autores ciertamente han pensado la libertad con tanta radicalidad como Kant, incluso aunque para establecer esa radicalidad tuviera que cercenar o suprimir todo cuanto se opusiera a la incondicionalidad absoluta de la libertad⁵; sin embargo, tras rigurosos análisis, llega a la conclusión de la esencial incomprendibilidad o impenetrabilidad del objeto de la libertad, y considera al final que el mal radical estriba en engañarnos a nosotros mismos respecto de nuestras propias buenas o malas intenciones, un auto-engañño, esa forma distintiva de vergüenza que consiste en mentirse uno a sí mismo, un fariseísmo (como señalará en *La religión dentro de los límites de la razón*); y en *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita* llega a sugerir que la libertad debe ser referida a la totalidad de la historia; al final, pues, sorprendentemente parece que se trata que la existencia de la libertad se realiza colectivamente y no de manera individual.

El vocablo libertad es análogo, se refiere a una muy variada gama de significaciones diversas: libertad como libre albedrío, indeterminación de la voluntad, ausencia de coacción externa y también exención de coacción interna, o de necesidad natural, libertad como liberación, libertad en cuanto apertura en el sentido de autodeterminación, subjetividad libre incondicionada, la *libertas maior* agustiniana (adhesión al bien, de la que hablarán también a su modo Tomás de Aquino y Kant), etc.⁶. Se hace preciso además tener

5. “Ese carácter absoluto de la libertad es algo que Kant vio claramente, y es la intuición densa y profunda que gobierna todo su planteamiento ético, y pienso que también el especulativo. Para preservar ese carácter absoluto del bien moral y de la libertad, de los ataques que provenían de una interpretación mecanicista y determinista de la acción y de la naturaleza, tuvo que sacrificarlo prácticamente todo. El carácter absoluto e incondicionado de la libertad era incompatible con cualquier objeto, entre otras cosas porque Kant interpreta la actividad del espíritu según el modelo poético de la *kinesis* constructiva”. M. G. SANTAMARÍA GARAI, *Acción persona, libertad. Max-Scheler - Tomás de Aquino* (Eunsa, Pamplona, 2002) pp. 193-194.

6. Cfr. J. GARCÍA LÓPEZ, *Tres conferencias sobre la libertad*, en *El alma humana y otros escritos inéditos*, ed. J. A. García Cuadrado (Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 201, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2007) pp. 69-99.

muy en cuenta que la libertad está presente en el hombre pero se adecua al futuro humano; con fuerza expresiva lo señala Haya:

“De ahí la dificultad de tematizar esta dimensión radical de la subjetividad. ¿Cómo verter en concepto aquello cuya *expresión* no está aún dada, y cuyo dinamismo no responde en cuanto tal a sus condiciones antecedentes? El poder de la conciencia constituye una novedad radical, y la dirección y sentido de su *ponerse* no está contenida en la estructura metafísica del mundo y ni siquiera en la estructura ontológica de la subjetividad. Cabe, sin embargo, analizar las condiciones posibilitantes de la libertad, y eso es tarea de la metafísica”⁷.

En este trabajo, intentaré proponer que la libertad no es sólo predicamental, sino que se inserta en el ser de la persona; para ello me serviré del estudio de la doctrina de dos grandes autores, Tomás de Aquino y Nietzsche, parangonando sus formulaciones sobre la existencia y el sentido de la libertad de la persona.

1. LIBRE ARBITRIO Y LIBERTAD FUNDAMENTAL DE AUTONOMÍA

Aunque quizá sea una afirmación demasiado tajante, y por tanto merecedora de múltiples matizaciones, puede decirse que la filosofía de inspiración aristotélica, yendo solo en parte más allá de Aristóteles (por cuanto la libertad no es atribuible a la voluntad como *boúlesis*), considera fundamentalmente (aunque no sólo) que la libertad está en la elección, en la especificación, versa sobre los medios, etc.; en último término, la libertad sería predicamental o categorial. Y eso valdría para la mayor parte de la filosofía antigua y medieval, mientras que la moderna doctrina de la libertad debe considerarse como autonomía radical, como automotivación originaria, como raíz de autoposesión de la propia existencia. Es claro que algunas líneas de fondo de ambas perspectivas se entrecruzan, pues puede hablarse de una trascendentalidad de la libertad en algunos relevantes autores, como, p. e., Plotino (la libertad de acuerdo con Plotino “debe referirse no al actuar, no a cosas externas he-

7. F. HAYA, *El ser personal* (Eunsa, Pamplona, 1997) pp. 254-255.

chas, sino a la actividad interna, a la intelección, a la visión de la propia virtud”⁸ y Eckhart (para quien la libertad es un trascendental, como lo son la verdad y la unidad, e incluso el primero de los trascendentales). Pero no sólo comparece esa “trascendencia” en autores aislados, sino que también puede atisbarse en los grandiosos fuselajes conceptuales, metafísicos y antropológicos, de un S. Agustín y un Santo Tomás. Pienso, por lo demás, que la libertad entendida como autonomía radical, no empequeñece o disminuye la relevancia de la libertad de elección o libre arbitrio, pero considera a éstos englobándolos en aquélla. En último término, en la libertad fundamental de autonomía encontraría su fundamento el libre arbitrio, puesto que éste carecería de autosuficiencia conceptual, ya que para que exista libre arbitrio resulta precisa una previa capacidad de motivación, de automotivación, pues de otro modo la voluntad no podría más que seguir el determinismo causal.

2. LIBERTAD DE ELECCION Y LIBERTAD FUNDAMENTAL EN LAS FILOSOFÍAS DE INSPIRACIÓN TOMISTA

Ciertamente la libertad es la facultad o capacidad de elegir. La libertad de elección es libertad respecto a los medios. Ahora bien, 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”⁹. En el siglo XX, las filosofías de inspiración tomista (no hay, por cierto, una, sino plurales inspiraciones) han centrado el problema de la libertad en su carácter trascendental (así, Fabro, De Finance, Millán-Puelles, Polo, por aludir solamente a cuatro inspiraciones bastante diferentes entre sí). Como es natural, tienen su fuente en Tomás de Aquino. También para Aquinas la libertad es

8. *Enéada* VI, 8, 6. Cfr. a este respecto interesantes apreciaciones sobre Plotino en H. ARENDT, *El concepto de amor en San Agustín* (Encuentro, Madrid, 2009) pp. 36-57.

9. C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal* (Eunsa, Pamplona, 1987) p. 99.

radical, posee un carácter absoluto; las diferencias son posteriores, vienen después en la explicación o despliegue de la noción, de sus condiciones y características; no puede ser de otra manera, si se considera que la clave de su metafísica radica en la noción de ser como acto, y se aplica o se lleva esa noción de ser sobre la persona, constituyéndose como *ser personal*.

“Tomás de Aquino ha establecido el carácter incondicionado y trascendental del espíritu, al afirmar que el objeto formal de la actividad del espíritu humano es la trascendentalidad del acto, en correspondencia con la tesis de que el *esse* es el constitutivo formal de la persona. Es la afirmación radical de la superioridad del espíritu sobre toda determinación esencial, de la apertura trascendental que rechaza todo límite y se abre a la infinitud. [...] Que lo que la razón se proponga como fin sea, en concreto, esto o aquello, una acción que se dirige a un objeto o tal otro, es algo que viene después”¹⁰.

Es, por cierto, idéntica doctrina que, en el siglo XX, es propugnada también con fuertes acentos por muy diferentes autores; Max Scheler, por ejemplo, afirma en su obra *Metafísica de la Libertad*:

“Se es libre en la medida que la totalidad de nuestra vida es efectiva —y no partes y hechos individuales. [...] ‘Libre’ es originariamente un atributo de la persona y no de determinados actos (como el querer), ni del individuo. Las acciones de un hombre no pueden jamás ser más libres que él mismo. Pero la persona *in concreto* es tanto más libre cuanto más sea determinada por Dios como Persona de las personas”¹¹.

El poder querer no se basa en el poder-elegir; es precisamente al revés. Si hay actos libres es precisamente porque la persona es li-

10. M. G. SANTAMARÍA, *Acción, persona, libertad*, cit., p. 194.

11. M. SCHELER, *Fenomenología y metafísica de la libertad*, en *Metafísica de la Libertad* (Ed. Nova, Buenos Aires, 1960) pp. 32-33. Cfr. atinadas observaciones sobre este tema en Scheler hechas por J. F. Sellés en su trabajo *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler. Introducción, selección de textos y glosas* (Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 216, Pamplona, 2009).

bre; tanto los actos de la inteligencia como los de la voluntad que conducen a una elección o decisión libres o fundan una responsabilidad tienen su sujeto en el ser que elige y no en un supuesto determinismo o indeterminación¹².

3. LIBERTAD PREDICAMENTAL Y TRASCENDENTAL EN TOMÁS DE AQUINO

Precisamente por la tesitura y las consecuencias que lleva consigo el tipo de afirmaciones anteriores, que ciertamente —al menos inicialmente— podrían parecer completamente separadas de las aserciones habituales sobre la doctrina tomista, resulta conveniente insistir en que la trascendentalidad de la libertad (que no es ajena a la doctrina tomista) no lleva consigo deshacer, anular o rebajar la neta doctrina, en gran medida aristotélica, de la libertad categorial, ni desconocer los puntos fundamentales de la doctrina tomista a ese respecto. Sigue siendo cierto que, para Tomás de Aquino, el libre albedrío estriba en la libertad de elegir esto o aquello, que se trata de una característica propia del entendimiento (juzgar libremente corresponde a la razón) y de la voluntad (sobre todo de la voluntad, ya que el acto de elegir corresponde a la potencia que es la voluntad), la capital distinción entre *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*, etc.¹³. Sigue siendo claro, sin embargo, que la libertad de especificación, o nociones afines, no agotan la noción tomista de libertad. La libertad sobre los medios es capital, pero nadie podrá negar hoy en día (y a pesar de una hermenéutica de siglos en buena medida contraria) que para Tomás de Aquino la libertad so-

12. “El indeterminismo, -al igual que el determinismo- no puede fundar la responsabilidad (y la imputación, la culpa, el arrepentimiento), mientras vacíe el acto de la decisión en la misma medida en que deba ser libre. Sentimos aquí inmediatamente la falta de un *contenido propio positivo* de la *persona* que toma esa decisión, que se decide *en él*”. M. SCHELER, *op. cit.*, p. 32.

13. Un estudio amplio sobre el tema, con abundante aparato crítico de la entera obra tomista, puede encontrarse en TOMÁS DE AQUINO, *De veritate 24: El libre albedrío*, Introducción, traducción y notas J. F. Sellés (Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 165, Pamplona, 2003); cfr. especialmente pp. 9-41.

bre pasa el ámbito operativo (por el cual ciertamente comienza), no está restringida a lo categorial, tiene que ver con el fin y no sólo con los medios. Es bien cierto que Tomás de Aquino subraya que la libertad no admite grados si se la comprende constitutivamente como la característica o propiedad de la voluntad en cuanto a lo que se refiere a estar exenta de coacción¹⁴; pero es claro que, también en Tomás de Aquino, la libertad no es por así decir estática, o está o resulta fijada sin más, sino que conlleva crecimiento y puede llevarse a plenitud¹⁵.

“La libertad que versa sobre lo que impulsa y dispone a algo determinado, aumenta y disminuye, se adquiere y se pierde, en la medida que lo que dispone aumenta y disminuye, se adquiere o se pierde. Por tanto en el hombre esa libertad también aumenta y disminuye esencialmente a tenor de los diversos estados”¹⁶.

Resulta claro que Tomás habla aquí de los hábitos, y en concreto de los hábitos buenos o virtudes, que perfeccionan y hacen aumentar, acrecientan la libertad del hombre.

4. TOMÁS DE AQUINO: LA PERSONA LIBRE COMO DOMINADORA DE ACTOS

Ser libre es ser dueño de los propios actos, o ser causa para sí o de sí, son conocidas tesis aristotélicas, que comparecen por doquier en diferentes obras de Tomás de Aquino. Considero que indicar que lo libre estriba en ser dueño de los propios actos, como dice Tomás de Aquino, no lleva consigo señalar que la libertad es solamente una característica propia de una facultad, un atributo determinado del hombre; ciertamente lo es, pero cabe subrayar que esa característica de la libertad que consiste en el ser dueño de los

14. Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 59, a. 3 ad 3.

15. No insistiré en ese punto, que han señalado en estas *Reuniones Filosóficas*, con profundidad y desde perspectivas filosóficas diferentes, T. MELENDO, *La libertad: crecimiento y plenitud*, “Anuario Filosófico” XLII/2 (2009) pp. 357-389; y J. A. GARCÍA, *Existencia personal y libertad*, *ibidem*, pp. 327-356.

16. Cfr. *In II Sententiarum*, d. 25, a. 4.

actos (tanto exteriores como interiores o inmanentes) es un reflejo de un aspecto por así decir más interior o íntimo, o dicho de otro modo, que la libertad está en el ámbito del ser, de la persona entendida como ser personal, y de ahí puede trasvasarse a las facultades que constituyen la esencia; y en ese sentido, la libertad no es sólo predicamental, constituyéndose como trascendental. El hombre es señor de sus actos mediante la voluntad, es decir, por medio del libre albedrío¹⁷; como es notorio, santo Tomás reitera esa idea y formulación; citaré solamente algún texto más: “(El hombre) es un señor de su acto mediante el libre albedrío”¹⁸; “la criatura racional posee el dominio de su acto a través del libre arbitrio”¹⁹; “la criatura racional mediante el libre arbitrio es señora de su acto”²⁰. Pienso que a veces se olvida que ser dominador o dueño de actos no está solamente en la línea del ejercicio, de la especificación, sino también en algo previo, a saber, en el dominio del acto respecto del fin, del cual un ejercicio concreto o específico es una formulación del dominio que previa y necesariamente se tiene²¹. Por así decirlo, la libertad trascendental funda la categorial, es decir, la libertad de la persona (que es propiamente íntima, como aludí) se traslada, pasa a sus categorizaciones voluntarias. Por eso puede subrayar Tomás de Aquino que el hombre siendo dueño o señor de

17. Cfr. *De veritate*, q. 5, a. 3.

18. *De veritate*, q. 29, a. 6.

19. *Summa Theologiae*, I, q. 22, a. 2 ad 5.

20. *Compendium Theologiae*, I, p. 143.

21. Coincido con las apreciaciones de M. G. SANTAMARÍA, *Acción, persona, libertad*, cit., 184: “En el caso de la libertad, Santo Tomás deja claro que sólo es acto humano el que cae bajo el dominio de la persona, y que ese dominio hace referencia al ejercicio del acto, precisamente en cuanto la voluntad tiene como objeto formal la razón de fin [...] Lo que se llama libertad de especificación es, en este sentido, no sólo secundario, sino también fundado en la libertad de dominio sobre el querer respecto del fin. Si reducimos la libertad a libertad de elección, que es la que poseemos respecto a los medios, el verdadero núcleo de la libertad queda oculto. Lo que se intenta desentrañar es precisamente la libertad que se ejerce respecto del fin mismo, que es el origen de cualquier otra dimensión de la libertad. Y es, por otra parte, la libertad que posee todo tipo de ser espiritual, respecto de cualquier tipo de objeto”.

sus actos puede identificarse con el bien, aceptarlo²². La riqueza trascendental, interior, íntima, del ser personal se despliega, puede desplegarse en múltiples posibilidades voluntarias, a tenor y en correspondencia de la aceptación y del acto de aceptación. En último término, pues, la libertad es personal.

Es la libertad personal (la libertad en cuanto característica del ser personal, de lo más íntimo que hay en la persona) y no la consiguiente o subsiguiente consideración de la libertad como característica o atributo de las potencias espirituales (la libertad en cuanto que se origina en la razón y se despliega a través de la voluntad), la que en rigor de los términos posee el dominio de los actos y por la cual se puede decir que se es dueño de los propios actos que cada uno pone. Es la persona quien pone o establece, o bien quita o suprime, sus actos. Ése es el sentido de la expresión aristotélica, que también Tomás de Aquino acepta, de que la libertad es una cierta *causa sui*. Llamamos libre al hombre porque es causa de sí mismo; la libertad es autodeterminación, es decir, la persona decide con los actos que ella establece, y así se perfecciona (causa su perfección o bondad propias) o se empeora (es causa de su desmejoramiento). No está de más subrayar que la significación de *causa sui* no lleva consigo que el hombre que se autodetermina libremente sea en rigor, en el preciso sentido de la noción de causalidad, causa de sí mismo; estrictamente hablando, nada es causa de sí mismo: todo ente tiene su causa en otro anterior; por ello, aunque Aristóteles admita una determinada autocausalidad en los entes (la voluntad humana es una cierta *causa sui*, la libertad es autodeterminación), la ética del estagirita no es autorreferente, ya que la voluntad y la libertad son movidas por el bien: el bien no es inmanente a la voluntad. Hay un famoso texto de la *Metafísica*, en el cual Aristóteles afirma la absoluta libertad de la filosofía: es evidente que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que así como llamamos hombre libre al que es causa de sí mismo del mismo modo la filosofía es la única ciencia libre, ya que sólo ella es por causa de sí

22. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 15, a. 2.

misma²³. También Tomás de Aquino subraya que ser libre es ser causa de sí mismo²⁴. Ahora bien, ni Aristóteles ni Tomás de Aquino llevan la autocausalidad en sentido estricto sobre Dios (Dios no se autoconstituye, no es productor de sí mismo; no resulta posible una autocreación divina), puesto nada es, en rigor de los términos, causa de sí mismo en cuanto al ser²⁵. Cabe, sin embargo, denominar libre a Dios, en el sentido de libertad indicado antes, y el propio Tomás de Aquino considera que ser *causa sui* no le compete a nadie por encima de la causa primera²⁶. Es claro que no se refiere a la autocausalidad en el ser, sino a la libertad que el Absoluto mantiene siempre, pues no se puede decir que la libertad de Dios corresponda únicamente a la elección, o a los medios, respecto de lo creado; no puede decirse, de ninguna manera, que Dios no tenga libre albedrío respecto de sí mismo (por el hecho, por ejemplo, de que necesariamente quiera su propio ser, su propia bondad).

La libertad se da siempre, por ser algo interior, y no sólo exterior o respecto a los medios o, por así llamarla, categorial; vale también, y además avala, en un caso verdaderamente paradigmático (la libertad en el Absoluto), cuanto vengo señalando: la libertad estriba en el dominio sobre los propios actos, y ese dominio se posee y se conserva siempre, porque es necesariamente anterior a las posibles determinaciones que puedan seguirse, a los medios y a las elecciones del libre albedrío. En ocasiones se olvida ese extremo, y discúlpese la insistencia, cabe en mi opinión extraer diferentes sugerencias y líneas de fuerza doctrinales, quizá sólo entrevistas en su tiempo o que en la contemporaneidad han sido profundizadas, fuera del horizonte predicamental en el que se acostumbra a mencionarse: la libertad es necesariamente trascendental, puesto

23. Cfr. *Metafísica*, 982, b 25-28.

24. Cfr. entre otros textos, *De veritate*, q. 23, a. 1; *In III Sententiarum*, d. 27, q. 1 a. 2.

25. Cfr. para esos ámbitos temáticos y los textos correspondientes sobre ambos autores, la primera parte de mi trabajo *El Absoluto como causa sui en Spinoza* (Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria, nº 2, 3ª ed., Pamplona, 2000).

26. Cfr. *Summa contra gentiles*, I, 88, 6.

que no es sólo libre albedrío (categorial, por tanto), no consiste o se refiere a la indeterminación o indiferencia, que puede corresponder a los objetos de que se trate de elegir en su caso, pero el sujeto mantiene siempre la libertad: no la pierde por haber elegido. Santamaría ha subrayado con agudeza que “es sumamente ilustrativo, a este propósito, ver cómo plantea Tomás de Aquino la libertad divina y el libre arbitrio divino. La libertad se mantiene en todo caso. También cuando hay necesidad, como cuando se trata del amor con que Dios se ama a sí mismo... y desde luego la libertad de ese amor no tiene nada que envidiar a ninguna otra. [...] Es ilustrativo este modo de plantear la diferencia entre libertad en sentido absoluto y libre arbitrio, en el caso de Dios, porque la diferencia que se establece es exactamente la misma que se establece, en el hombre, entre la libertad de dominio respecto del fin y el libre arbitrio”²⁷. La libertad personal, el ser personal libre (trascendental) fundamenta y proporciona auténtico valor a las diferentes modulaciones, dimensiones o expresiones de la libertad (predicamental) de la esencia humana.

5. NIETZSCHE: ULTRALIBERTAD COMO INEXISTENCIA DE INTENCIÓN DE ALTERIDAD

Considero relevante hacer una comparación en este punto con la doctrina de Nietzsche. Una comparación crítica, que espero sea meliorativa: todo autor debe siempre ser interpretado *in melius*; de las clases en la Universidad de Navarra y en sus escritos hemos aprendido del prof. Leonardo Polo que la crítica debiera ser siempre superadora, no hecha nunca solamente en términos de oposición; como siempre subrayaba, criticar es superar, ampliar²⁸.

27. M. G. SANTAMARÍA, *Acción, persona, libertad*, cit., pp. 195 ss.

28. Tendré en cuenta aquí especialmente los escritos publicados y algunos inéditos en trámite de publicación de L. Polo, quien sobre estos temas ha desarrollado una doctrina especulativa en parte continuadora de la tradición y en cualquier caso muy original. Lo que señalo aquí es continuación de textos, ideas y sugerencias que escribí en *Nietzsche: Voluntad y yo. Prólogo a L. Polo, Nietzsche como pensador de dualidades*, (Eunsa, Pamplona, 2005) pp. 13-33, texto que en alguna medida tengo en cuenta también en este trabajo.

Como es notorio, las formulaciones nietzscheanas sobre la libertad contienen expresiones tanto positivas como negativas²⁹. Sabido es también que Nietzsche niega la libertad en función de la afirmación de una libertad superior, una *ultralibertad*, que constituiría la característica fundamental o esencia del superhombre futuro. Para eso previamente debe aseverar —como hace, con frase habitualmente citada, en *Humano, demasiado humano*— que la historia de los sentimientos humanos es la historia de un error, del error de la responsabilidad, el cual reposa sobre la libertad del querer.

Nietzsche es el autor que, por antonomasia, ha llevado cabo la formulación más drástica que ha habido en la historia para amputar la posibilidad de que la voluntad pueda entenderse como intención de alteridad. Ciertamente una ajustada intelección de la voluntad lleva consigo la consideración curva de la voluntad (también en Nietzsche, como veremos); ahora bien, en todo el pensamiento clásico y moderno la curvatura de la voluntad no suprime la existencia de alteridad: la voluntad es, en rigor, intención de otro. Cualquier acto de la voluntad se dirige a otro, a algo distinto de sí; precisamente eso es lo que Nietzsche no quiere aceptar, pues considera que en la intención de alteridad existe siempre una sumisión, una dependencia o dominación. Se hace preciso postular una voluntad que, por así decir, sea tan voluntaria que alcance a cercenar cualquier tipo de subordinación ante la alteridad, cualquier atisbo de referencia, del tipo que sea, a la alteridad: para Nietzsche, no hay ni puede haber intención de otro. La afirmación de la libertad es resultado de una premisa necesaria y lleva consigo el completo aislamiento de la voluntad humana con respecto a todo: respecto de la razón, del universo entero y de todo otro. Lo que el hombre libre decide no forma parte de nada del universo y resulta completamente aislado de todo otro³⁰.

29. Cfr. J. RICHARDSON, *Nietzsche's Freedoms*, en K. GEMES; S. MAY (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy* (Oxford 2009) pp. 127-149.

30. Así lo interpreta L. Polo en el epígrafe *Nietzsche y la voluntad curvada*, en *Presente y futuro del hombre* (Rialp, Madrid, 1993): “el yo es incompatible con *lo otro*; más, es el radical poder de pasarse sin otro. Este poder que no se

Según Nietzsche el superhombre es quien puede aislarse de todo, y quedarse solo en la voluntad. La voluntad puesta, autopuesta, es la única posición, ya que todo lo demás es algo no puesto, sino que ya se da, de manera mostrenca; no existiría una voluntad ultra-libre si no se pudiera prescindir de todo, empezando por el pensamiento: el superhombre, anulado el pensamiento, se plasma en voluntad de poder y nada más. El superhombre puede ser definido como aquel que puede abstenerse o prescindir de todo, y en ese todo está incluido por supuesto el pensamiento; el superhombre no es animal racional. El superhombre estaría aislado de todo; su aislamiento de la razón es completo, pero más relevante, como veremos, es su aislamiento de todo otro. Parece claro que el solipsismo de la voluntad de poder lleva consigo, lisa y llanamente, cualquier imposibilidad de amar³¹. Y es que la voluntad no puede considerarse como autosuficiente. La voluntad en cuanto curva o curvada debe entenderse como referida a la intencionalidad del acto voluntario, y por eso desemboca en el amor, en querer más. La voluntad, por naturaleza, no puede quietarse.

La interpretación de este extremo en Nietzsche conduce a señalar que no puede haber una voluntad fuera de la voluntad. La independencia completa, a la que Nietzsche quería sacrificar todo, es en

abandona a sí mismo domina la debilidad humana: es el advenimiento del superhombre y también el acontecimiento de la nada. *Nada* significa en Nietzsche la desaparición del otro en la voluntad *para* el poder. Una voluntad no para el otro. El otro es la nada. Bien entendido, no como nada pensada, sino como nada en el orden de la voluntad. La nada del otro para la voluntad significa eterno retorno. Eterno retorno significa nada para siempre, o siempre la reposición de lo mismo que elimina lo otro para la voluntad. Es así como la voluntad está más allá del bien y del mal, o *en* su interés dominante. Así pues, el aislamiento de la voluntad es doble: respecto de la razón y respecto de lo otro. Esta última soledad es la más grave, pues es la muerte del poder de amar. La voluntad para el poder es la impotencia amorosa pura”.

31. En los muchos textos de Nietzsche que podrían citarse al respecto del solipsismo, está el siguiente: “La soledad absoluta me parece cada vez más como mi fórmula esencial, como mi pasión fundamental; a nosotros nos incumbe provocar ese estado, en el seno del cual creamos nuestras obras más hermosas, y es preciso saber sacrificarle muchas cosas”. *Carta de Italia, del 31 de octubre de 1880*. He tomado la referencia de L. A. SALOME, *Nietzsche* (Ed. Zero, Madrid 1978) p. 40. Cfr., además, cita 58 de este trabajo.

último término uno de los motivos de su ateísmo, como ha subrayado Falgueras de modo excelente³². Una consideración puramente psicológica de la libertad, a la manera de los clásicos moralistas franceses, conduciría a una epidérmica explicación de la variopinta, y complicada, teoría de la libertad nietzscheana³³; considero que es preciso ir más allá en la búsqueda de la última explicación de su teoría de la libertad. Hay que buscarla, a mi juicio, en esa autopoición, no de fin, sino de voluntad: voluntad y sólo voluntad. Como señala L. Polo, “querer la voluntad de poder es querer a sí mismo como queriente de la voluntad de poder. La voluntad de poder no existe más que si alguien quiere ser yo queriendo. La implicación del yo con carácter fundamental en el acto posicional voluntario (voluntad de poder) es la noción de superhombre: eso es justamente lo que puede existir sin necesidad de verdad, lo único que se puede mantener ante la nada”³⁴.

Como es bien conocido, Heidegger³⁵ consideraba que la noción de voluntad de poder era el concepto fundamental de la doctrina de Nietzsche; la filosofía a trompicones que Nietzsche despliega impide sistematizar adecuadamente tal concepto; aunque la amplia hermenéutica que tal noción ha llevado consigo no ha podido establecer un mínimo de acuerdo respecto del contenido esencial de dicho filosofema, resulta pertinente seguir profundizando en esa no-

32. Cfr. I. FALGUERAS, *Realismo trascendental*, en I. FALGUERAS; J. A. GARCÍA; J. J. PADIAL (eds.), *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo* (Universidad de Málaga, 2003) p. 66, con textos de los *Fragments Póstumos* de Nietzsche.

33. Por eso, y a pesar de acertados análisis de los textos nietzscheanos y de su característica brillantez expositiva, no comparto el fondo de la interpretación de R. PIPPIN en su *Nietzsche, moraliste français: la conception nietzschéene d'une psychologie philosophique* (Odile Jacob, París, 2006).

34. L. POLO, *Nietzsche y Hegel* (1977, 13, *pro manuscripto*). Cfr. una explicación reciente de la teoría de la voluntad de Nietzsche en B. LEITER, *Nietzsche's Theory of Will*, en K. GEMES; S. MAY (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, *cit.*, pp. 107-125.

35. Las explicaciones heideggerianas sobre Nietzsche se encuentran, como es sabido, sobre todo en su *Nietzsche*, pero también en *La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"*, incluido en su libro titulado *Sendas perdidas*, y también en *Qué significa pensar*.

ción. Es claro que para Nietzsche la voluntad de poder es la esencia del mundo y la esencia de la vida, y esa voluntad de poder se refiere tanto a lo impersonal como a lo personal; por el contenido de este trabajo, es pertinente referirlo a lo personal.

La voluntad de poder —decía Nietzsche— es la esencia más íntima del ser; comenta Heidegger que eso quiere decir que la voluntad de poder es el carácter fundamental del ente en cuanto ente³⁶, el carácter fundamental de la vida, que —según Heidegger— es para Nietzsche lo mismo que decir ser³⁷.

“Querer es querer ser señor [...] Querer no sería nunca un querer-ser-señor si la voluntad no pasara de ser un desear y un aspirar, en lugar de ser desde su base y exclusivamente: ordenar”³⁸. La voluntad de poder —subraya Heidegger— lleva consigo en Nietzsche que la esencia del poder es la voluntad y la esencia de la voluntad es el poder; es decir, voluntad y poder son inseparables, designan una esencia única, inescindible, y por eso voluntad de poder significa poder de poder y voluntad de voluntad³⁹. La voluntad que es sólo voluntad de voluntad, y que por tanto no lleva consigo intención de otro, no puede resultar más que puro dominio, o “dominio de la tendencia del otro. Lo único que cabría sería la consideración de que la voluntad de poder es juego: el hombre que juega a los dados y hace y deshace; es la moral del artista, una moral que va más allá del bien y del mal”⁴⁰.

Por cierto, esto, a mi juicio, poco tiene que ver con la famosa expresión de Pascal de que “reírse de la filosofía es verdaderamente filosofar”, pues en Nietzsche lo impide la seriedad de su

36. Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche* (Ed. Destino, Barcelona, 2005) p. 730.

37. Cfr. *ibidem*, p. 731.

38. *Ibidem*, p. 731.

39. Cfr. *ibidem*, pp. 731-732.

40. Cfr. L. POLO, *Ética (pro manuscripto)* p. 62.

noción de voluntad como poder⁴¹. Por otro lado, la noción de voluntad como poder nietzscheana es rigurosamente contraria a la de Schopenhauer, pues Nietzsche consideraba que el error fundamental de Schopenhauer estriba en pensar que la esencia de la voluntad está en el instinto, el impulso, o la necesidad.

En Nietzsche la voluntad de poder constituye la esencia del ser. Podría decirse, sin contradicción, que para Nietzsche el ser es voluntad, y que el ser es tiempo⁴². Ambas aserciones solamente de modo aparente son contradictorias, si se tiene en cuenta que Nietzsche termina por subrayar la coincidencia de voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo. La voluntad de poder es voluntad como poder, voluntad de voluntad, como hemos visto que señalaba Heidegger. Ahora bien, la voluntad hay que entenderla en función del tiempo; entonces, si el ser es tiempo, puede entenderse que el ser sea eterno retorno; y, por otro lado, si el ser es voluntad de poder, en ese caso se hace preciso indicar que la voluntad es voluntad de más, o sea, deseo de poder más, insistir en poder, y en último término, voluntad como poder. Por eso, parece adecuado señalar que “puesto que la voluntad de poder estriba en querer el solo poder insistiendo mediante el querer en «empoderarse» para querer más, se corresponde con el eterno retorno de lo mismo, de acuerdo con la indeclinable tenacidad por la que, en cada instante del vivir se acrecentaría el poder con el querer y el querer con el poder”⁴³.

41. No comparto, por tanto, la respetable conclusión de R. PIPPIN en su *How to Overcome Oneself: Nietzsche on Freedom*, en K. GEMES; S. MAY (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, cit., p. 86.

42. “En su teoría metafísica, Nietzsche expone lo que el ser mismo es en sentido propio, y éste sólo es, según él, en la pura inmanencia. El ser es el *eterno retorno* de todas las cosas. En el lugar de la creencia en Dios, ha ingresado la concepción del retorno y las consecuencias que éste tiene para la autoconciencia, para el obrar y para el experimentar. El ser es voluntad de poder: todo cuanto acontece no es más que un modo de la voluntad de poder, la cual, en formas de aparición infinitas, constituye el único motor del devenir”. K. JASPERS, *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar* (Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1963) pp. 598-599.

43. J. M. POSADA, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación*

Tiene razón Nietzsche al afirmar la *curvatura* del querer, pues ciertamente la voluntad establece su acto de voluntad, de querer. Es imposible que el querer no quiera ser más; no cabe una detención en el querer, de modo contrario no es que pueda paralizarse, sino que se suprimiría como tal querer. Eso conlleva libertad, o sea, que el querer es siempre libre (no la *voluntas ut natura*, como es lógico; la libertad pertenece a la *voluntas ut ratio*). Pero además, “el querer es siempre querer querer, es siempre reflexivo”⁴⁴; cualquier acto de querer no se produce sin cierto *querer querer*, como señalaba Posada. Resulta interesante a este propósito la afirmación y pregunta de Schopenhauer para impugnar la libertad: “pero ahora, puesto que preguntamos por la libertad del querer mismo, se plantearía la pregunta de este modo: ¿Puedes también querer lo que quieres? Lo que viene a ser como si el querer dependiera aún de otro querer que radicase tras él”⁴⁵. Como señala Arana:

“Para que el querer fuera libre, tendría que existir la posibilidad de querer o no querer el querer mismo, y luego querer o no querer el «querer el querer», y así hasta el infinito [...] La libertad del querer tendría que ver con esa reflexividad en principio infinita de la conciencia. Schopenhauer lo detecta sin equívocos, pero insiste en considerarlo inverosímil [...] Para ser libres de verdad habría que dar legitimidad metafísica a la tesis de que «quiero porque quiero». El querer tendría que romper la cadena de causas y efectos, convirtiéndose en una irrupción originaria, absoluta, de algo sin otro porqué que un enigmático «porque sí»⁴⁶.

Esta doctrina de la reflexividad del querer, que puede parecer una extrapolación de la que le correspondería a la inteligencia, no es algo que comparezca sólo en los filósofos recientemente aludi-

nietzscheana (Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 173, Pamplona, 2004) p. 8.

44. M. G. SANTAMARÍA, *Acción, persona, libertad*, cit., p. 186.

45. A. SCHOPENHAUER, *Los dos problemas fundamentales de la ética* (Siglo XXI, Madrid, 1993) p. 40.

46. J. ARANA, *Los filósofos y la libertad* (Síntesis, Madrid, 2005) p. 134.

dos; recuérdese a Leibniz y su afirmación del laberinto de la libertad: “Existen dos laberintos para la mente humana, uno se refiere a la composición del continuo, otro a la naturaleza de la libertad, pero ambos tienen su origen en la fuente común del infinito”. También para Leibniz el querer libre es reflexivo. ¿Cuántas veces? Todas las que haga falta, hasta el infinito si es preciso, subrayará Leibniz (y glosa espléndidamente Arana)⁴⁷.

6. NIETZSCHE: LA COINCIDENCIA DE SER Y QUERER. ESENCIALIZACIÓN DEL YO EN SUS ACTOS

¿Qué *soy* yo? La respuesta a esa pregunta es, en Nietzsche, que yo soy voluntad. Es más, se podría decir que yo *soy* en cuanto *volente*. En suma: el ser en Nietzsche es voluntad. Y como se subrayó más arriba, la tarea metafísica general —por decirlo con Jaspers— “constituye una morfología de la voluntad de poder”⁴⁸. El ser es presencia entendida en términos de voluntad, afirma habitualmente Polo a la hora de explicar a Nietzsche. Y eso es así porque la presencia por antonomasia es la voluntad, el querer. El acto de querer es el ser. El *ipsum esse* coincide con el *ipsum velle*⁴⁹. Según Nietzsche, en el querer, en la elección, en la decisión, el yo se esencializa; precisamente por ser lo que yo quiero hacer, y mi yo⁵⁰ queda involucrado, no soy deudor de nada ni de nadie, ni debo dar cuentas a nadie de nada.

Y también el ser es, para Nietzsche, tiempo. Considerado desde la perspectiva temporal, el yo resulta equiparable con el tiempo: está más allá del bien y del mal, y la voluntad de poder se da a sí misma su autorrealización. Resulta entonces que el procedimiento por el cual se produce la identificación de yo y tiempo lleva consigo

47. *Ibidem*, pp. 65 ss.

48. K. JASPERS, *Nietzsche*, cit., p. 441.

49. Cfr. L. POLO, *Ética*, cit., p. 66.

50. Para un estudio de las diversas descripciones del concepto de yo nietzscheano, cfr. S. GARDNER, *Nietzsche, the Self, and the Disunity of Philosophical Reason*, en K. GEMES; S. MAY (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, cit., pp. 1-33.

suprimir o extinguir cualquier tipo de sometimiento, claudicación o dependencia. En rigor no existe futuro alguno, ni ninguna novedad, puesto que el futuro que será estriba en lo que soy y ya he sido; la doctrina del eterno retorno sería el consuelo definitivo⁵¹, aunque en rigor eso más que consuelo lo que produce es desesperación. Si uno admitiera la idea del retorno eterno se transformaría, y devendría superhombre; a imitación de la fórmula del imperativo categórico kantiano, se podría afirmar que según Nietzsche la pregunta fundamental es la que hay que hacerse ante de cada acción: ¿es lo que hago de tal suerte que desee repetirlo innumerables veces? Eternamente uno queda fijado, vuelve a ser lo que es por cuanto por la voluntad de poder soy lo que soy, y no hay un más allá de esa voluntad de poder, pues el eterno retorno niega cualquier posible novedad⁵². Resulta preciso amar el destino del eterno retorno; Nietzsche propugna la necesidad del *amor fati*⁵³. Solo por pura denominación extrínseca de algunos textos se puede decir, a mi juicio, que la libertad nietzscheana estriba en un proceso conti-

51. “El futuro es rescatar el pasado. Dice Nietzsche que éste es el pensamiento más espantoso, porque es quitarse todas las ilusiones de encima; Dios ha muerto, estoy a la intemperie, y el eterno retorno es mi propia guarida, mi propia salvación”. L. POLO, *Ética*, cit., p. 64. Entre la bibliografía sobre la propuesta nietzscheana del eterno retorno, cabe destacar algunas de las páginas de K. LÖWITH, *Samtliche Schriften*, VI, *Nietzsche* (Metzler, Stuttgart, 1987); G. VATTIMO, *Introducción a Nietzsche* (Península, Barcelona, 1987); G. DELEUZE, *Nietzsche y la filosofía* (Anagrama, Barcelona, 1971).

52. Heidegger ha subrayado esa correspondencia biunívoca entre la totalidad del ente como voluntad de poder y el eterno retorno. Véase, entre otras muchas, esta afirmación: “El ente que *en cuanto tal* tiene el carácter fundamental de la voluntad de poder sólo puede ser, *en su totalidad*, eterno retorno de lo mismo. Y a la inversa: el ente que *en su totalidad* es eterno retorno de lo mismo tiene que tener, *en cuanto ente*, el carácter de la voluntad de poder”. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., p. 746.

53. Entre la bibliografía reciente sobre el amor al destino de Nietzsche, cfr. D. OWEN, *Autonomy, Self-Respect, and Self-Love: Nietzsche on Ethical Agency*, en K. GEMES; S. MAY (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, cit., pp. 212-220.

nuo de superarse a sí mismo, a la manera de una especie de autorrelación psicológica, tal y como afirma Pippin⁵⁴.

Según Nietzsche, pues, el yo se constituye, como tal, en la acción. ¿Qué soy yo como yo? Soy lo que hago, y renovado infinito número de veces (para entendernos, y con fórmula paradójica: somos eternidad no estática, o mejor, fija, sino eternidad retornante). Propiamente hablando entonces no puede decirse que el yo, en rigor, *sea* y a mayor abundamiento que *sea libre*. Como subraya Polo, “esto es una filosofía anancástica, una filosofía, que niega la libertad. La libertad de poder no es libre, sino lo que transforma la libertad en una aceptación de constitución en los términos funcionales que la voluntad de poder aporta. Es una especie de magna sustantivación de la voluntad de poder”⁵⁵. Sin embargo, resulta pertinente afirmar que la voluntad no es independiente, y por otra parte es imposible que un querer particular pueda establecerse como absoluto; el querer depende del ser, lo contrario es un espejismo, que además termina por vaciar al sujeto volente y, a la postre, como no libre⁵⁶. En último término, aunque no puedo entrar aquí en el problema del nihilismo⁵⁷, para Nietzsche —por la abolición no sólo del mundo real sino también del aparente— consis-

54. Cfr. R. PIPPIN, *How to Overcome Oneself*, en K. GEMES; S. MAY (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, cit., pp. 69-87.

55. L. POLO, *El yo*, Presentación, estudio introductorio y notas de J. F. Sellés (Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 170, Pamplona, 2004) p. 148.

56. “Poner la voluntad al servicio del desvalimiento del yo es la destrucción de la libertad. Es otra versión de la necesidad incompatible con la persona. Si se acepta el voluntarismo el hombre no sería criatura puesto que se hundiría en la preocupación de llegar a ser en el momento de querer. Siempre que existe un intento de autorrealización la voluntad se desvirtúa y se incapacita para lo otro: si el hombre se entiende llegando a ser según su propia decisión, cambia el ser por el querer y priva al querer de asiento en el ser. La interpretación absoluta del quiero, el reducir el ser a voluntad, es ateísmo. El ateísmo es un triste intercambio, un trueque ontológico desesperado y sin perspectivas”. L. POLO, *Las organizaciones primarias y las empresas, Segunda sección: La libertad humana y la organización de sus ámbitos* (Cuadernos de Empresa y Humanismo, nº 100, Pamplona, 2007) p. 120.

57. Cfr. un excelente estudio sobre el tema en el trabajo de F. VOLPI, *El Nihilismo* (Biblioteca de Ensayo, 56. Ediciones Siruela, Madrid, 2007).

timos en una inagotable restauración continua e inagotable de la nada, puesto que somos *voluntad y nada más*. (Y eso da lugar al conocido problema de la soledad nietzscheana)⁵⁸.

7. LA LIBERTAD COMO POSIBILIDAD DE RATIFICAR O RECTIFICAR LAS ACCIONES. PARANGÓN DE LAS DOCTRINAS TOMISTA Y NIETZSCHEANA

La voluntad humana es, sin embargo, libre, y no fijada eternamente; el hombre elige, decide, y después puede elegir o decidir hacer actos voluntarios distintos. Se pueden realizar mejores o peores decisiones; aunque lo propio del querer es el incremento, como se señaló más arriba, sin embargo los actos voluntarios pueden cambiarse; la persona no se consolida definitivamente en sus actos, en los actos que realiza, pues es libre de hacerlos o no hacerlos, hacer unos u otros actos, reafirmarlos, ratificarlos, corroborarlos o bien rectificarlos, modificarlos o enmendarlos. La ratificación, la rectificación, el cambio o la corroboración, todos y cada uno de los actos voluntarios son competencia de la libertad, y por eso las acciones humanas no son definitivas: mientras viva, puedo cambiar, y no estoy inagotable y eternamente vertido a realizar lo mismo siempre. La libertad impide el arraigo definitivo de los actos voluntarios, que pueden cambiar, mejorar o empeorar a tenor del poder de la libertad humana. Los actos de querer no están cristalizados o fosilizados, no son eternos. Y además, como el querer no puede ser absoluto, el hombre no puede quedar fijado para siempre en lo que hace; la esencia del yo no puede estribar en las acciones que realiza. Como se ha dicho de manera nítida y muy expresiva:

“La libertad de decidir no se agota al haber decidido, sino que puedo rectificar. Yo soy dueño libre de esa decisión, la he

58. Recuérdese la famosa exclamación de Zaratustra: “Oh soledad, soledad, patria mía”. Cfr. para ese tema las pertinentes explicaciones de G. THIBON, *Nietzsche o el declinar del espíritu* (Desclée de Brower, Buenos Aires, 1951) pp. 23ss; también también el epígrafe *La séptima soledad* del libro de S. ZWEIG, *La lucha contra el demonio (Hölderlin, Kleist, Nietzsche)* (Ed. Acantilado, Barcelona 2002) pp. 217-222; cfr. también pp. 237-238.

puesto y por tanto no puede decirse que la decisión me actualiza como yo, que mi ser sea el querer, sino que mi ser es lo que asiste a mi querer como si la libertad, al decidir, renaciera como dominio sobre la decisión. Es decir, me puedo arrepentir [...] la decisión es rectificable, porque la decisión puede ser mejor; yo puedo mejorar mis decisiones”⁵⁹.

Es pertinente recordar que los actos de la voluntad son establecidos por el hombre, y en ese sentido, precisamente porque es la persona la que los establece, es libre; se da la libertad en tanto en cuanto la persona (la primera persona del singular: yo) establece los actos voluntarios. Pero eso no lleva consigo la fijación por toda la eternidad de los actos realizados, que pueden ser sustituidos por otros, mejores o peores, por actos que ratifican o rectifican los anteriores. La libertad se produce necesariamente en los actos de la voluntad, y precisamente por ello no existe necesidad o fijación eterna en los actos que el yo produce.

La libertad, canalizada mediante la voluntad, pertenece a la persona. Ahora bien, el yo no coincide, no es idéntico con la voluntad; el yo no es solo y puro *velle*; el yo es raíz, cimiento, fundamento o principio del querer, de cada decisión, de toda elección.

“En suma, por mucho que se ponga el yo en el *quiero* no se debe olvidar que dicha posición no lo agota. Todavía con relación a todo quiero el hombre mantiene su dominio. ¿Cómo lo mantiene? No empecinándose en encerrar su posibilidad de ratificar, de sancionar sus propias decisiones, en el quiero que ya ha emitido, sino limitándose a reiterarlo. Precisamente porque el acto de la voluntad requiere el yo en su constitución, si lo incluyera por entero se debilitaría hasta el punto de quedar obligado únicamente a fundarlo para siempre, pues en estas condiciones la debilidad del yo no puede desaparecer ya nunca”⁶⁰.

Y como, según señalé antes, los actos de la voluntad no son irrevocables, ni las decisiones inapelables por toda la eternidad, mi

59. L. POLO, *Ética*, cit., p. 67.

60. L. POLO, *Las organizaciones primarias*, cit., p. 125.

libertad sigue vigente respecto de los actos que realizo y las decisiones que tomo; los actos voluntarios no están, no pueden estar *más allá del bien y del mal*. El hombre no queda circunscrito por sus actos hasta tal punto que éstos constituyan su esencia, inamovible de una vez por todas, puesto que la esencia humana (y a mayor abundamiento, el ser personal) no estriba en los actos que el hombre decide realizar; todavía más: mi libertad *puede* con los actos realizados, es más *poderosa* que las decisiones tomadas; las cambia, las rectifica o las ratifica, o como señala Polo, “lo que es una potencia es la voluntad, el acto es un acto de la voluntad, pero el yo no es la tendencia, el yo es dominador de sus propios actos. La libertad se conserva respecto de las decisiones”⁶¹.

La persona conserva la libertad respecto de los actos que establece o pone, puesto que como se ha subrayado, sigue poseyendo el poder de corroborarlos o sustituirlos por otros. Por eso, no es que sea deseable, es que no es posible renunciar a la libertad. Y se abdicar o se renuncia al carácter personal cuando se establece que el hombre queda esencializado en los actos voluntarios que produce. Al revés de la pretensión nietzscheana, resulta oportuno afirmar que el yo y la voluntad no pueden ser un uno solo. Al señalar esa coincidencia de yo y voluntad, como dice Leonardo Polo, Nietzsche “olvida la persona humana, que en su ser tiene una intimidad, que es su dominio sobre los actos; y la libertad está en mi intimidad y, aun decidiendo, puedo ejercer un acto libre respecto del anterior, y éste sigue en mi poder. Si el decidir se identifica con el yo, queda fijado. Que el yo no quede fijado en sus actos es lo que se llama persona”⁶². La voluntad no puede entenderse aislada: es intención de otro y además no se puede desvincular de la razón. Pero es que resulta incluso que la voluntad, capital facultad humana, no posee a la libertad; es más bien al revés: la libertad es personal, pertenece a la persona en su ser, y se trasvasa, se encauza según la voluntad⁶³.

61. Cfr. L. POLO, *Ética*, cit., p. 68.

62. *Ibidem*, pp. 67-68.

63. Cfr. L. POLO, *El yo*, cit., p. 148.

8. LA LIBERTAD EN EL ÁMBITO DEL SER PERSONAL

Parece claro que las afirmaciones anteriores establecen un estricto parangón con la doctrina sobre la libertad tomista sintetizada más arriba, en la línea de una prolongación de la doctrina tomista sobre la libertad, yendo más allá de una pura y escueta interpretación predicamental de la libertad. Insisto en que la comparación se establece adecuadamente con el enraizamiento de la libertad en la persona o ser personal. Con ello, tras la interpretación de la doctrina de Nietzsche, volvemos al inicio de esas consideraciones, prolongando, con alguna nueva intensificación, la doctrina tomista señalada.

La persona se conoce como libre al percatarse como persona, se da cuenta de que posee dominio sobre sus actos y que es ella, la persona, la que origina los actos que pone o deja de establecer. Es el propio ser personal el que es libre, y aceptando su naturaleza sabe que es sujeto de la libertad: es la persona quien decide lo que debe hacerse.

“La asistencia del íntimo fondo del hombre a sus propias decisiones se puede llamar ratificación en tanto que se mantiene respecto de lo otro y en la decisión se reserva para lo otro. El fondo del hombre domina todas las decisiones particulares genuinas que se pueden tomar, y se abre paso”⁶⁴.

La decisión es de la persona; es el propio ser personal quien origina, la tarea, el deber y la acción. Tareas y deberes no proceden o se imponen desde el exterior, sino que proceden del interior de la persona, o en todo caso si inicialmente fueran externas al sujeto, el sujeto libre interior personal debe hacerlos suyos, y es él entonces el que es origen verdadero de lo que hace (o deshace). Las acciones son siempre de los sujetos que las realizan, decía un clásico y famoso aforismo filosófico; a ello se puede añadir en la línea de lo que estamos tratando que el sujeto personal libre es el origen de la acción, por así decir el “inventor” del deber, el realizador de sus tareas. Nunca se imponen desde fuera los deberes, ni se ejecutan u

64. L. POLO, *Las organizaciones primarias*, cit., pp. 125-126.

omiten sin la intervención del sujeto; es la persona la que posee el dominio de los actos, y no los actos, externos al sujeto, los dominadores de la persona. Es la persona, dueña de sus actos y con el conocimiento de la libertad que sabe que posee, la que decide libremente hacer lo que quiera o deba hacer y que lo que realice lo hace porque su decisión es libre⁶⁵. Precisamente porque la libertad es necesaria para el acto de voluntad, la libertad no puede estar más que en el ámbito personal⁶⁶. Y habrá que añadir que establecer la libertad en el ámbito del ser personal cercena la posibilidad de una espontaneidad de la voluntad.

La persona sostiene siempre su dominio respecto a todo y cualquier ejercicio de su querer voluntario, a toda decisión, y ello tanto en relación a una ratificación como una rectificación del querer libre ejercido u omitido; eso es así precisamente porque el ser personal no se consume o finaliza con decidir o querer. Ya se señaló antes que el yo no se establece y se determina constitutivamente en los actos que pone. El hombre es más que sus decisiones. La persona es más que su querer, y la libertad personal siempre, por así decirlo, se guarda o queda en reserva puesto que trasciende las manifestaciones categoriales humanas y, de esa manera, libremente de nuevo podrá sancionar sus decisiones anteriores (sin un puro dejarse llevar por ellas o con una inconsciente reiteración) o podrá cambiarlas (mejorándolas o empeorándolas). La libertad impide una plasmación definitiva de algo⁶⁷.

65. “Esta perspectiva supone la aceptación del propio ser como origen de la libertad del sujeto. En esta aceptación, amor natural, libertad y deber se integran armónicamente. Y el sujeto, en cuanto razón y libertad, no se sitúa en una falsa e inexistente perspectiva, desde la cual pudiera contemplar como algo externo a sí mismo la orientación natural de su naturaleza propia hacia el bien. Esa perspectiva no existe, porque el dominio característico de la libertad no brota sino desde el conocimiento reflexivo de la estructura interna de la naturaleza espiritual y su radical amor al bien”. M. G. SANTAMARÍA, *Acción, persona, libertad*, cit., p. 188.

66. Cfr. L. POLO, *Las organizaciones primarias*, cit., p. 112.

67. “Todavía con relación a todo *quiero*, el hombre mantiene su dominio. ¿Cómo lo mantiene? No empecinándose en encerrar su posibilidad de ratificar, de sancionar sus propias decisiones, en el *quiero* que ya ha emitido, no limitándose a reiterarlo. Precisamente porque el acto de la voluntad requiere el yo en su consti-

Tomás de Aquino señala que *solae substantiae racionales habent dominium sui actus*⁶⁸. Esa formulación, como llevamos dicho, puede leerse en diferentes planos; el primero es que la libertad es una dimensión esencial del hombre; la libertad le compete, o mejor, es propia del ser personal, lo cual, aunque parezca obvio señalarlo, quiere decir que no le compete al ser en general; y la consecuencia que de ahí fácilmente se deriva, a saber, que el ser personal es de otro orden que el ser del mundo⁶⁹. Es claro, por otro lado, que para tener dominio del acto se precisa ser acto. Esa libertad trascendental de que venimos hablando no puede ser potencial, debe ser de suyo activa o acto; como diría Polo⁷⁰, no tiene potencia antecedente. Con carácter general, lo primero es el acto y no la potencia; en su aplicación a la libertad, resulta que no cabe una pura espontaneidad potencial, que resultaría completamente voluble. Se hace preciso volver a recordar la tesis aristotélica de que lo primero nunca puede ser una *dinamis*, pues las potencias se especifican o califican por sus actos, y asimismo es digna de traer a colación la aserción tomista de que el acto es anterior a la potencia por cuanto el acto es el fin de la potencia. No cabe una sustitución de la libertad por una espontaneidad pura, que lisa y llanamente sería una potencia pura sin acto previo, que llevaría consigo un despliegue errático, como señala acertadamente Haya⁷¹. Con la libertad enten-

tación, si lo incluyera por entero se debilitaría hasta el punto de quedar obligado únicamente a fundarlo para siempre, pues en estas condiciones la debilidad del yo no puede desaparecer ya nunca". L. POLO, *Las organizaciones primarias*, cit., p. 125.

68. *De Potentia*, q. 9, a. 2 ad 3.

69. "La libertad es dimensión radical de la persona creada. Esto significa que el ser de cada persona no se identifica en modo alguno con el ser del mundo. Que constituye, la persona humana, una novedad o un *salto* respecto del ser tomado en general. Eso se conjuga con estas dos afirmaciones: La libertad radical de la persona es acto; y hay también una distinción real de esencia y ser referida la estructura antropológica". F. HAYA, *El ser personal*, cit., p. 260.

70. Cfr. L. POLO, *Antropología trascendental*. Vol. I: *La persona humana* (Eunsa, Pamplona, 1999) p. 230.

71. "La espontaneidad [...] es un sucedáneo de la libertad. La espontaneidad intenta la descripción de la novedad de libre en un sentido sustitutivo del fundamento. ...el despliegue mismo de la libertad como poder original se vuelve errá-

dida como espontaneidad se concede la primacía, metafísicamente hablando, a la potencia. Sin embargo, a mi juicio, también a propósito de la libertad es pertinente establecer la primacía del acto sobre la potencia: la libertad es acto, no potencia. Y si es acto deberá poseer un estatuto más alto que las facultades (que son potencias); de ahí que hayamos reiterado que la libertad no puede confundirse con cualquier modo y manera con la que se vivencia; la libertad es más que la voluntad, no puede reducirse al libre albedrío; también para Tomás de Aquino la libertad tiene su origen en el sujeto mismo, que es quien se determina al fin (y también quien puede decaer en esa ordenación al fin); como ya he subrayado, según el Aquinate la libertad es superior y distinta a la libertad que subyace a la indeterminación de las facultades; es posición o autopoición de fin. Y todo ello corresponde al acto: la libertad es acto.

Como es notorio, el mismo Santo Tomás escribió que “el ser (*esse*) pertenece a la misma constitución de la persona [...]. Y por eso, la unidad de la persona requiere la unidad del mismo ser completo y personal”⁷². La consideración de la persona en el orden del ser lleva a señalar que la persona es ser (personal), y por tanto en el horizonte conceptual del tomismo no cabe explicar a la persona más que en función del dimensión del acto de ser, acto que por fuerza es no idéntico con la potencia de ser o esencia. Pero es preciso resaltar, y especialmente por lo que se refiere a la libertad, que todo lo que en un ente hay debe ser visto como algo procedente del principio radical que es el ser, incluido por supuesto todo el dinamismo operativo de cada criatura; ciertamente ser y operación no coinciden, pero la acción no se produce sin el ser, que es principio y acompañante del dinamismo del ser personal. Todo lo que en una criatura no es ser, debe considerarse como tener; es el ser quien tiene a la esencia, y no al revés. El ser no está constreñido por la esencia, o dicho de otro modo, la determinación de la esencia

tico. La espontaneidad termina por confundirse con la necesidad de lo expansivo. La expresión de lo espontáneo es la formalidad adquirida en virtud del despliegue [...] Es preciso pensar el acto como lo primero, también a la hora de dar cuenta del dinamismo de la libertad”. F. HAYA, *El ser personal*, cit., p. 256.

72. *S.Th.*, III, q. 19, a. 1, ad 4.

(potencia de ser) no constriñe al acto de ser hasta tal punto que quede fijado; el ser, por así decirlo, supera o desborda esa constricción o determinación, y prosigue escoltando sus multiformes operaciones (y sin olvidar que el ser es distinto de ellas, puesto que —en todo lo creado— es inidéntico con todo lo que no es él). Y como hemos intentado señalar, eso tiene consecuencias en el ser y la naturaleza de la persona y su libertad⁷³.

En la estructura última de lo humano ni la esencia ni el ser pueden ser entendidos al margen de ellos mismos; poner un tercero extrínseco desharía la estructura real (o la convertiría en lógica). Hay una relación de dominio o pertenencia, también sobre la posesión del ser propio, sobre la que han escrito, a mi modo de ver acertadamente, García-Valdecasas⁷⁴ y Argüello⁷⁵. Ser dueño de actos, y ser dueño libre, corresponde en primer lugar a lo que es uno mismo (acto primero); solamente después se puede decir que se domina lo que se refiere a los actos segundos (acciones, operaciones). Ser libre es en primer lugar ser dueño de actos, y después, y de modo necesario pues de otra manera se permanece en una visión alicorta de la libertad, la persona libre, el ser personal, es difusivo o

73. “Respecto del *ser*, todo lo demás que hay en la criatura es un *tener*. El *tener* dice relación a lo tenido, que es en todo caso forma o *esencia*. La esencia es, en la criatura, tenida: en tanto que el ser de la criatura es participado, ella *tiene* una determinada realidad; no es pura realidad sino que la tiene en la forma determinada por la esencia. En este sentido se dice que *la esencia creada tiene ser*. Se trata de la lectura directa de la composición real de esencia y ser. Ahora bien, es preciso, cuando tratamos del ser personal, variar la óptica desde la que se establece la anterior proposición, si es que se quiere expresar de algún modo el verdadero *sujeto del tener*. *Quién* en verdad *tiene* no es la esencia, puesto que ésta es la estructura de realidad que pertenece a un cierto *quién*. Respecto del *quién* podemos efectivamente decir que es el *ser* dotado de una determinada configuración real. *Quién* es en sentido propio *ser*; la persona es ser en sentido eminente. Ahora bien, la persona creada precisamente en cuanto creada y no originaria, se encuentra que su realidad le viene dada en forma de esencia; su realidad lo es a la manera de un poseer”. F. HAYA, *El ser personal*, cit., p. 263.

74. Cfr. al respecto, M. GARCÍA-VALDECASAS, *El sujeto en Tomás de Aquino. La perspectiva clásica sobre un problema moderno* (Eunsa, Pamplona, 2003) pp. 163 ss. y 175 ss.

75. Cfr. S. ARGÜELLO, *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino* (Eunsa, Pamplona, 2005) pp. 225 ss.

ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ

mejor efusivo, es decir, la libertad es una realidad que se ofrece, se da, se comunica, se dona a otras personas. Es el carácter de destinación que posee la libertad personal.

* * *

Para la libertad la verdad es inspiración, oímos decir en el Aula Magna de la Universidad de Navarra en una memorable ocasión a Leonardo Polo. Con unas palabras tuyas concluyo:

“Puesto que el hombre es libre, cabe también que aún encontrándose con la verdad se desvíe de ella, de tal modo que no saque de ella inspiración. En ese mismo momento la verdad se trunca, queda muerta, no se despliega... Paralelamente, la libertad personal queda inédita. El que asegure que la verdad no existe no es libre, porque la verdad sale al encuentro sólo al ser libre. Si no existiera la libertad, encontrar la verdad carecería de sentido. «La verdad os hará libres». [...] Que la verdad os hará libres se ha de entender también en el sentido del desarrollo de la libertad como condición previa para el encuentro con la verdad, que no se agota en sí mismo sino que se despliega en libertad”⁷⁶.

No existe posibilidad de acceder a la verdad con independencia de la libertad. La articulación de verdad y libertad es radical, está enraizada en la ordenación originaria del sujeto humano.

Ángel Luis González
Universidad de Navarra
algonzal@unav.es

76. L. POLO, *La persona humana y su crecimiento* (Eunsa, Pamplona, 1996) pp. 201-202. Excelentes indicaciones sobre este punto hay en E. ALARCÓN, *El debate sobre la verdad*, en P. PÉREZ-ILZARBE; R. LÁZARO (eds.), *Verdad, bien y belleza* (Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 103, Pamplona, 2000) pp. 35-62.