

LIBERTAD MORAL Y UNIDAD DEL HOMBRE

TOMÁS ALVIRA

LAS DIMENSIONES DE LA UNIDAD HUMANA.

El hombre ha sido adjetivado desde antiguo como *microcosmos*, lo que indica la palmaria advertencia de que una multiplicidad de aspectos se encierra en cada individuo, hasta el extremo de reproducir en proporciones reducidas la intrincada complejidad del universo. Sin embargo, el universo en pequeño que constituye cada hombre es una unidad sustancial, mientras que el universo cósmico, en toda su inmensa amplitud, posee sólo una unidad de orden.

A pesar de que el estatuto creatural suponga forzosamente la idea de composición, el ser, como acto último del ente, garantiza la unidad de las criaturas. La unidad de la persona humana no es, como en Dios, una unidad de simplicidad, ni tampoco una mera unidad de orden, fundada en la mutua relación de partes ya en sí mismas constituidas como existentes; la unidad del hombre es una unidad trascendental de composición.

¿De dónde proviene esta compacta unidad del hombre? De la unión acto-potencial de sus componentes y, en última instancia, a través de la primacía del acto sobre la potencia, de lo que es raíz fontal de toda la actualidad del ente: el *actus essendi*¹. Del acto de ser dimana la actualidad de la esencia, de las operaciones, de los demás accidentes. Las acciones son múltiples, los otros accidentes también, pero provienen todos de un núcleo ontológico unitario: la

1. «Non autem ex actione sua habet res unitatem (...). Unitas rei consequitur esse suum» (STO. TOMÁS, *In III Sent.*, d. 18, q. 1, a. 1, ad 3).

sustancia, que es *una* por la unidad de la esencia, que, a su vez, es *una* por la unidad de la forma, que, a su vez en fin, es *una* por la unidad del acto de ser. La apología de la unidad sustancial del hombre es la defensa de la unidad de la forma, o lo que es lo mismo, de la unidad del ser, pues *forma dat esse* o *esse consequitur formam*². Esta es la defensa que, en su época, llevó adelante SANTO TOMÁS en contra de las corrientes agustinianas, que inspirándose en la dialéctica de la potencia del filósofo judío AVICEBRÓN, propagaron la tesis antropológica de la pluralidad de formas sustanciales.

A esta unidad entitativa del hombre le corresponde una unidad operativa en orden al fin. La composición de ser y esencia impone en la criatura una distinción de ser y obrar y, por tanto, el desdoblamiento de esencia y potencias operativas. Del alma humana emanan una serie de facultades, calificadas tradicionalmente como principios próximos de operación. Por haber colocado el Creador al hombre en el confín de lo espiritual y lo material, participando de ambos mundos³, los principios operativos humanos reciben esa doble especificación: el hombre tiene facultades espirituales, como la inteligencia y la voluntad, y facultades materiales, como la sensibilidad y las potencias vegetativas.

La unidad metafísica de hombre —fundamentada en la unión sustancial de alma y cuerpo— se traduce en una unidad operativa, que se muestra en el orden de sus potencias entre sí. Las relaciones interfacultativas están constitutivamente, por naturaleza, jerarquizadas. Lo imperfecto se ordena a lo perfecto, lo más potencial a lo más actual, el cuerpo al alma⁴. En consecuencia, el desarrollo operativo de las potencias vegetativas se realiza en provecho de las sensitivas, y la sensibilidad está al servicio de la espiritualidad del hombre. La persona humana no es una difícil dualidad de materia y espíritu, sino una armoniosa conjunción de animalidad y racionalidad.

Siendo el mundo del espíritu el espacio obligado donde se desenvuelve la libertad, la consideración metafísica del obrar espiri-

2. *Id.*, *De Veritate*, q. 5, a. 8, ad 10; *S. Th.*, I, q. 9, a. 2 c.

3. «Anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum» (*Id.*, *C. G.*, II, 68).

4. «Potentia est propter actum» (*Id.*, *In IX Metaph.*, lect. 8); «Cum enim anima sit forma viventis corporis, sequitur quod sit finis eius» (*Id.*, *In II de Anima*, lect. 7).

tual nos lleva de la mano al plano moral. En medio de la maraña de matices distintos que componen la conducta del hombre libre, ¿podemos hablar de unidad? Sin duda existe una unidad de origen: las acciones brotan todas de un único sujeto subsistente, repite con frecuencia SANTO TOMÁS⁵. Pero adentrarse en la esfera moral es ponerse en contacto con la finalidad libre. La unidad moral viene por el lado del fin y tiene un fundamento natural: la inclinación que, por naturaleza, todo individuo humano tiene hacia un único fin último.

LA UNIDAD MORAL.

La inagotable riqueza de la conducta humana, articulada en variadísimas acciones de todo tipo, no resulta un mosaico caótico gracias a la finalidad. En el vértice de los fines en pos de los cuales se mueve toda acción humana se encuentra el fin último que, al ser único, polariza en torno a sí, aunándolas, todas las acciones del hombre⁶. Si las acciones se realizan por un fin, no es menos cierto que la evidente concatenación de fines entre sí postula un fin último que explique, en definitiva, la operatividad misma del agente. El único fin último verdadero es Dios, ya que la finalidad de las criaturas es obra del Autor de la Naturaleza, y el Creador, siendo la omnímoda bondad, no puede dar a sus criaturas otro fin que El mismo. Pero sucede que el hombre, habiendo sido provisto de libre albedrío, no está naturalmente determinado hacia Dios. Tiene, sí, una ordenación natural al Creador, como todas las criaturas, pero, a diferencia de las demás, puede libremente actualizarla o no.

La unidad de conducta, que proviene de la finalidad en su sentido más hondo, es decir, de su radical orientación al último fin que es Dios, está asegurada en el mundo material por la determinación natural *ad unum*. Las sustancias espirituales, en cambio, deben construir su unidad operativa mediante la libre determinación hacia Dios^{6 bis};

5. «Actiones sunt suppositorum» (Id., *S. Th.*, I, q. 39, a. 5, ad 1); «Pluralitas operationum non preiudicat unitati personali» (Id., *S. Th.*, III, q. 19, a. 1 ad 4).

6. Cfr. R. GARCÍA DE HARO, *El Último Fin y el Amor Primero*, en «Scripta Theologica» (VI-I), Pamplona 1974.

6 bis. «Los actos humanos no se alinean como entidades aisladas que se

y ésta es ya una unidad moral, porque procede de la propia potestad dominativa.

El hombre es dueño de su unidad moral porque de él depende. Hemos dicho que la construye, pero es preciso añadir que no la crea. El hombre está finalizado por Dios hacia Dios, si bien de una manera peculiar que sobrepuja al resto de las criaturas materiales: por ser *imago Dei* se ordena al Creador de manera directa, mediante sus operaciones espirituales: entendimiento y amor⁷. Esta ordenación, que se manifiesta en la posibilidad de conocer y querer a Dios, al ser libre reviste con todo rigor las características del deber. No es que simplemente *pueda* llegar directamente a Dios; se trata de una obligación: *debo* alcanzar mi último fin, debo —es la vía moral— retornar a Dios, que es mi Principio.

Sólo porque tengo libertad puedo hablar de deber, pero sólo habiendo libertad —que por ser creada es defectible— puedo hablar de incumplimiento del deber. Por eso, la indeterminación activa de mi libertad psicológica, la capacidad de autodeterminarme hacia el bien o hacia el mal, hacia las criaturas o hacia Dios, es verdadero dominio y señorío sólo y exclusivamente en pro del bien y, en último término, en favor de Dios. En este sentido, que ya no es mera ausencia de necesidad psicológica sino dominio moral, la libertad no es indeterminación, es sólo efectiva inclinación hacia el bien: *libertas ad bonum* —dice SANTO TOMÁS— *magis est libertas quam libertas ad malum*⁸. Sólo así somos cabalmente libres, sólo de este modo gozamos la libertad que Dios ha querido para el hombre⁹.

unen por lazos accidentales; se coordinan entre sí por un verdadero organismo intencional dominado por el orden al fin último» (S. PINKAERS, *Le renouveau de la moral*, Tequí, París 1964, p. 137).

7. «Homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et liberum arbitrium et per se potestativum (STO. TOMÁS, *S. Th.*, I-II, prol.).

8. *In II Sent.*, d. 25, exp. textus.

9. «Cuando nos decidimos a contestar al Señor: *mi libertad para ti*, nos encontramos liberados de todas las cadenas que nos habían atado a cosas sin importancia, a preocupaciones ridículas, a ambiciones mezquinas. Y la libertad —tesoro incalculable, perla maravillosa que sería triste arrojar a las bestias (cfr. Mt. VII, 6)— se emplea entera en aprender a hacer el bien (cfr. Is., I, 17)» J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, homilía *La libertad, don de Dios*, en «Amigos de Dios», Rialp, Madrid 1977, n. 38.

Cuando el hombre, secundando mediante su voluntad deliberada (*voluntas ut ratio*) el impulso formal que brota naturalmente de su voluntad (*voluntas ut natura*) hacia el bien en general e, implícitamente, hacia Dios, pone la intención de su fin último en el Creador, y elige los medios que a El conducen, se puede decir que ejerce moralmente bien su libertad. Por eso, la auténtica libertad moral —entendida en este sentido— es la única salvaguardia de la unidad operativa del hombre. Desde esta perspectiva se entiende que la vida humana pueda y deba ser unitaria: en la moralmente debida confluencia de toda la conducta hacia Dios se cumple la unidad operativa de la criatura racional.

La simetría entre libertad y unidad en el ámbito moral es consecuencia del respeto a la naturaleza. El hombre es una síntesis de naturaleza y libertad¹⁰: la naturaleza es una, y cuando la libertad la secunda, la unidad de aquélla revierte en la unidad de ésta. La dispersión viene con el fracaso del ejercicio de la libertad, que es el mal moral. Cuando, en oposición a la naturaleza, el hombre busca otro fin último distinto de Dios, la armonía de sus potencias —constituída así por el Creador en vista del fin al que destinó al hombre —se quiebra. El desbarajuste moral supone siempre un truncamiento del equilibrio jerárquico de las facultades humanas. De acuerdo con el fin último al que naturalmente está ordenado, Dios otorgó al hombre unas potencias espirituales para que rigiesen la sensibilidad. Al mismo tiempo hizo que las dos potencias espirituales estuviesen armónicamente emparentadas, de modo que los actos humanos procediesen de ambas: el acto moral tiene su origen —según la fórmula clásica— en la voluntad deliberada¹¹, y no sólo en la inteligencia o en la voluntad.

La conducta moral libremente encaminada hacia Dios es unitaria, y respeta y fortalece la unidad psicológica del hombre. El esfuerzo por lograr esa rectitud moral liberadora produce personalidades fuertes, sólidas, compactas. Con frecuencia el desorden moral genera personalidades desgarradas, desequilibrios psicológicos; comporta, en suma,

10. Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *La síntesis humana de naturaleza y libertad*, Ateneo, Madrid 1961.

11. «Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt» (STO. TOMÁS, *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 1 c).

la progresiva atomización de la vida humana, que ya no se mueve por el amor de amistad con Dios y con sus semejantes —amor que está por encima del tiempo y que es propio sólo de quien tiene la dignidad de persona—, sino por la concupiscencia y los placeres, siempre tornantes y pasajeros.

ESCLAVITUD MORAL Y ATOMIZACIÓN HUMANA.

El hombre, perdido voluntariamente el norte de su vida, gira como una brújula sin control, y comienza a padecer el vértigo de la dispersión; va buscando inútilmente un bien creado que sacie su anhelo de felicidad. Con el fracaso de la libertad en la búsqueda del bien moral, la vida humana declina en la disgregación, porque el hombre que busca en sí mismo su propia identidad ha emprendido una aventura sin posible solución feliz. SANTO TOMÁS lo ha dado a entender con palabras preciosas: *omnis creatura naturaliter, secundum id quod est, Dei est*¹², toda criatura, en cuanto es, es de Dios: la identidad del hombre no está en él, está en su libre unión con quien le ha creado. «La gloria del hombre está radicalmente condicionada por su relación con Dios: el hombre consigue en plenitud su dignidad *real* sólo realizándose en cuanto imagen, y deviene verdaderamente él mismo sólo conociendo y amando a Aquél que le ha otorgado la razón y la libertad»^{12 bis}.

Si los elementos fundamentales sobre los que gira el acto moral son la voluntad, la razón y las pasiones, podríamos decir —hablando esquemáticamente— que la libre opción moral por un fin último distinto de Dios, cuando tiene un carácter estable de metódico rechazo de la virtud, comporta la desunión de estos tres elementos, de modo que su mutua armonía jerárquica cede el paso a las veleidades totalitarias de alguno de ellos por separado. En este contexto, se podrían enunciar tres tipos de dispersiones humanas, que se resuelven así en otras tantas formas de totalitarismo: el absolutismo de la razón, la prepotencia de la voluntad, la tiranía de las pasiones. Vemos, brevemente, algunos ejemplos.

12. *S. Th.*, q. 60, a. 5 c.

12 bis. JUAN PABLO II, Litt. Ap. *Patres Ecclesiae*, 2-1-1980.

En la cumbre del racionalismo exacerbado, encontramos el idealismo de HEGEL, para quien sólo lo racional es real. Siendo el individuo un simple momento del devenir dialéctico de la Razón absoluta, la recuperación de su unidad debe coincidir con la superación de su actual estado de alienación, y se logra mediante la identificación con el Absoluto. En esta identificación se cifra la libertad, pues ésta, para HEGEL, no es más que la actividad del Espíritu objetivo. Además, como «el Estado es la voluntad divina como presente, el Espíritu que se despliega en forma y organización real del mundo»¹³, tenemos que, en definitiva, la libertad consiste en la total sujeción del individuo al Estado.

En el fondo, esta identificación con el Absoluto, se entienda en términos teológico-panteístas o sentido político —como preferirá hacer el marxismo— es un absurdo, y no muta para nada al auténtico estado de disgregación —producto del sometimiento a un falso determinismo racional— en que deja al hombre la concepción hegeliana. Las conclusiones de FEUERBACH dan alguna luz al respecto. Como es sabido, la conocida fórmula «el secreto de la teología es la antropología»¹⁴ fue escrita fijando la atención en el modelo hegeliano. Y desde esta perspectiva fue escrita con razón. «El hombre es para el hombre el ser supremo»¹⁵ es la coherente conclusión que FEUERBACH supo extraer del idealismo de HEGEL. Pero todo esto, como es obvio, levanta el acta de defunción a la libertad moral, y supone el definitivo ocaso de la unidad del hombre. A partir de ahora, la unidad del hombre podrá seguir considerándose como una aspiración, pero en realidad, con los presupuestos idealistas, no dejará de ser una aspiración inalcanzable.

HEGEL concede al individuo como tal, no la libertad —que es propia del Espíritu objetivo—, sino el arbitrio (*willkür*), que tiene por sustancia, como en KANT, el deber. Con esto enlazamos con el segundo totalitarismo: el de la voluntad. El voluntarismo kantiano hinca sus raíces en las posiciones ockhamistas, y se presenta con visos

13. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. Jo. Hoffmeister, Hamburg 1955, p. 222.

14. *Das Wesen des Christentums*, Vorwort a la 1.^a ed., 1841; ed. W. Schuffenhauer, Akademie Verlag, Berlín 1956, Bd. I, p. 6.

15. *Ibid.*, Bd. II, p. 322.

de total autonomía con respecto a los impulsos naturales y a la razón. Se pretende fundar la moral en una libertad autónoma que no se pliega ante nada, y que tiene su inicio absoluto en la voluntad humana con la que se identifica. El extremado formalismo racional de la ética kantiana encubre, en el fondo, un desprecio hacia la razón, porque se le despoja de su capacidad de conocer el bien objetivo que se encierra en las cosas mismas. No hay más deber moral que el que la razón dicta, pero las conclusiones racionales están completamente a merced de la autonomía de la voluntad. En la ética del deber por el deber, las componentes racional y pasional están de más, y así la unidad moral y psicológica del hombre irremediablemente perdidas. Todo esto es una nueva comprobación de que la unidad se esfuma cuando se malinterpreta la libertad, cuando se olvida «la exigencia de una relación honesta con respecto a la verdad, como condición honesta con respecto a la verdad, como condición de una auténtica libertad»¹⁶.

Por último, la tiranía de las pasiones, afirmada por las corrientes hedonistas en sus múltiples versiones antiguas y modernas, despojan al hombre de lo que formalmente le constituye como tal —su racionalidad—, para convertirlo en un manojo de fuerzas instintivas. La dispersión del «hombre sensual» no merece —por evidente— ser descrita con muchas palabras. El desorden disgregativo puede llegar a extremos —como ocurre, por ejemplo, en la filosofía nietzscheana— donde la subversión jerárquica es completa, es decir, donde la razón es considerada sólo como un instrumento para mejor servir a las pasiones¹⁷.

En conclusión, como el alma desde su creación dura eternamente, y eternamente —aun separada del cuerpo— es personal y una, la persona humana está dotada de una unidad trascendental inamisible. Sin embargo, cae bajo su potestad otorgarse una unidad operativa moral, que revierte en la unidad de su personalidad psicológica. «El hombre que utiliza mal su libre albedrío— escribe SAN AGUSTÍN— pierde su libertad y se pierde a sí mismo»¹⁸. Es indudable que la

16. JUAN PABLO II, Eitt. Enc. *Redemptor hominis*, II, n. 12.

17. Cfr. J. CHOZA, *Conciencia y afectividad*, EUNSA, Pamplona 1978.

18. *Enchir.*, c. 30; ML 40, 246.

dispersión acecha. Pero es también posible evitarla. La necesaria unidad de la vida humana se consigue recorriendo la vía de la libertad moral que, acercándonos a Dios, aumenta nuestra semejanza con quien es plenitud de Unidad.

BIBLIOGRAFIA