

308913

11
2ej



UNIVERSIDAD PANAMERICANA

ESCUELA DE FILOSOFIA
CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

LIBERTAD Y RELIGACION

ELEMENTOS PARA UNA FILOSOFIA DE LA RELIGION
DENTRO DE LA ESCUELA TOMISTA

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

TESIS QUE PARA OPTAR EL TITULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A
JESUS ARTURO PICOS MORENO

MEXICO, D.F. 1989



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

PRESENTACION

La idea inicial de este trabajo se remonta a las inquietudes que me surgieron en las clases que cursé con el profesor Carlos Kramsky en el seminario sobre Filosofía de la Religión que impartió en la Universidad Panamericana. A ello debo aunar el estímulo que me supuso la lectura del libro del doctor Carlos Llano, "Las Formas Actuales de la Libertad", que su autor generosamente se sirvió facilitarme cuando los originales aún no se encontraban en la imprenta.

La amplitud del tema elegido, así como las dificultades inherentes a su contenido, me han representado un prolongado encuentro con la actividad filosófica realizada en profundidad. La orientación que recibí del propio Carlos Kramsky constituyó una ayuda inapreciable para poder poner punto final a esta tesis. Fue también determinante el impulso que recibí del doctor Llano, tanto por las escasas pero fructíferas entrevistas que me concediera en los inicios de mi investigación para discutir sobre el tema, como por su amable presión para animarme a poner esta última piedra en mis estudios de licenciatura. A ellos, y al licenciado Luis Ignacio Guerrero, de quien recibí todas las facilidades para llegar a este punto, mi más sincero agradecimiento.

Me permito, por último, dedicar esta tesis a mi padre, de quien recibí el amor por la lectura y a quien tuve por imaginario interlocutor en varias de estas páginas, y a mi madre, en quien he encontrado un constante ejemplo de vida.

I N D I C E

Presentación	I
Abreviaturas de las obras citadas de Santo Tomás de Aquino	III

INTRODUCCION

LA BUSQUEDA DEL SENTIDO ULTIMO Y EL HOMBRE RELIGIOSO

1. La religión como problema antropológico	V
2. La religión como objeto de reflexión filosófica	VII
3. La filosofía de la religión y el problema de la teodicea	X
4. La perspectiva de la libertad	XIV
5. Las posibilidades de una filosofía de la religión dentro de la escuela tomista	XVII

CAPITULO I

<u>PRELIMINARES</u>	1
1. Dos concepciones contemporáneas de las relaciones entre la libertad y la religión	1
La crítica de Marx, 2.- El antiteísmo de Sartre, 7.	
2. Delimitación del problema	9
3. El Concepto de Religión	11
Análisis filológico del término "religión", 12.- Fenomenología del acto religioso, 16.	
4. Planteamiento filosófico de la naturaleza de la religión	21

CAPITULO II

<u>LA RELIGACION ONTICA</u>	23
1. El ser, fundamento de la religación	24
La noción de ente y la prioridad del acto de ser (esse), 24.- El acto puro como "presupuesto" fundante del ser del ente, 26.	
2. El apetito natural, manifestación de la religación	30
Acto y operación: el esse como acto "tendente a", 30.- la bondad como fundamento de la tendencia, 32.- La tendencia implícita a Dios como Acto Puro de Ser, 33.- Diversidad en la tendencia de los entes a Dios, 35.	
3. Naturaleza, fin y operación	38
El dinamismo del ente desde la perspectiva del fin, 38.- Los límites de la actividad del ente, 39.- La operación como fin del ente, 41.	
4. La religación efectiva	43
Fundamento de la perfección operativa en Dios como fin último, 43.- Apófansis del fin en el dinamismo operativo, 44.- Tendencia "implícita" y "explícita" a Dios, 45.	

CAPITULO III

<u>LA RELIGACION HUMANA OBJETIVA</u>	49
1. El concepto del hombre	50
El hombre como microcosmos, 50.- El concepto unitario del hombre desde la óptica del esse, 52.- La definición aristotélica del hombre: fundamental logicidad de la esencia humana, 54.	
2. Espíritu: interioridad capaz de totalidad	57
La apertura del alma humana, 58.- Universalidad del mundo del hombre, 59.- La interioridad del espíritu y la infinitud del Ser, 62.	

3. La proyección del espíritu hacia la trascendencia	63
Dinamismo espiritual y orientación al ser, 63.- Indigencia de la condición humana, 65.- Fundamentación de la capacidad de trascender la finitud, 66.	
4. El hombre como ser "capax Dei"	68
El ser del hombre como ser-hacia-Dios, 68.- Presencia virtual de Dios en el alma humana, 70.- Dios como objeto de las operaciones espirituales, 71.	
5. La religiosidad como religación humana objetiva	72
Conexión entre la aspiración a la felicidad y la tendencia al Bien perfecto, 72.- Tendencia a la felicidad, apertura al infinito y religación objetiva, 74.- Religación humana objetiva: vinculación a Dios como fundamento trascendente, 75.	

CAPITULO IV

<u>LA RELIGACION PERSONAL SUBJETIVA: LA LIBERTAD</u>	79
1. El espíritu en el ámbito de la acción humana	80
Plenitud y acción, 80.- Acción y praxis, 82.- El "ethos" de la religación, 85.	
2. El concepto de libertad	88
Aproximación etimológica al concepto de libertad, 90.- El concepto filosófico de libertad, 92.	
3. La libertad como libertad fundamental	95
La libertad y el ser, 95.- Libertad y tendencias, 97.- Persona y libertad, 99.	
4. La libertad de arbitrio	100
El ámbito objetivo de la libertad: Bien universal y bienes particulares, 103.- Objeto apetecible y razón del apetito, 105.- Amor absoluto del fin e indeterminación de la voluntad, 108.	

La actualización subjetiva de la voluntad: Libertad de ejercicio, 111.- Moción objetiva y libertad actual, 114. La libertad deficitaria: Indeterminación del fin, 116.- La libertad, csusa del mal, 119.

5. La libertad moral 120

El valor de la libertad, 120.- El crecimiento de la libertad, 122.- La libertad menguada, 124.- La libertad eminente, 126.

CAPITULO V

LA RELIGACION PERSONAL SUBJETIVA: LA DECISION POR DIOS 129

1. Religación y libertad fundamental 130

La supuesta oposición libertad-religación, 130.- Libertad y dependencia fundamental, 132.-Falsa absolutización de la libertad, 135.- Ordenación a Dios y religación efectiva, 137.

2. La tendencia religiosa y la realidad de lo divino 139

Realidad de la tensión hacia Dios, 140.- La religiosidad: actitud originaria, 141.- Carácter racional de la afirmación de Dios, 143.- Explicitación de la religiosidad implícita, 147.

3. El acceso a la realidad divina: el momento cognoscitivo 149

El papel del conocimiento en la ordenación libre al fin, 149.- Conocimiento de la existencia de Dios, 150.- Concepción humana de la esencia divina, 153.- Dialéctica del conocimiento humano de Dios, 157.- Trascendencia de Dios y limitación del hombre, 159.

4. El acceso a la realidad divina: el momento de la libertad 161

El fin como objeto de la voluntad, 161.- Dios como objeto de la voluntad libre, 166.- La decisión por Dios como acto de fe, 169.- La intención en la decisión por Dios, 172.- Intención, decisión del fin y religación efectiva, 175.- La decisión absoluta del fin absoluto, 178.

CAPITULO VI

<u>LA RELIGION COMO PLENITUD DEL EJERCICIO DE LA LIBERTAD</u>	183
1. El libre rechazo de Dios	184
La respuesta negativa, 184.- La interferencia de las pa siones, 186.- El oscurecimiento voluntario de la razón, 190.- La absolutización de lo finito, 193.- La herida de la libertad, 196.	
2. El despliegue de la libertad en la relación con Dios	200
El amor en Dios y el amor propio, 200.- El aut-aut de la opción fundamental, 202.- El fondo de la libertad en ac- to, 204.	
SINOPSIS CONCLUSIVA	207
BIBLIOGRAFIA	211

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS CITADAS
DE SANTO TOMAS DE AQUINO

I	Primera Parte de la Suma Teológica
I-II	Primera mitad de la Segunda Parte de la Suma Teológica.
II-II	Segunda Mitad de la Segunda Parte de la Suma Teológica.
III	Tercera Parte de la Suma Teológica.
C.G. I, c. 2	Suma Contra los Gentiles, libro Primero, capítulo 2.
In I Sent., d. 4	Scriptum in Librum Primum Sententiarum Magistri Petri Lombardi, distinctione 4.
q.	Quaestio.
q.1 ^a .	Quaestiuncula.
a.	Articulus.
a. 2, c.	Articulus 2, in corpore articuli.
ad 1	Respuesta a la 1 ^a objeción.
ad 2	Respuesta a la 2 ^a objeción.
Comp. Theol.	Compendio de Teología.
Ver.	Quaestiones Disputatae de Veritate.
Pot.	Quaestiones Disputatae de Potentia.
Mal.	Quaestiones Disputatae de Malo.
De Spirit. Creat.	Quaestio Disputata de Spiritualibus Creaturis.

In Ioannem	Expositio In Ioannem.
In Ev. Ioannis Lectura	Super Evangelium S. Ioannis Lectura.
In Ep. ad Rom.	In Epistolam Pauli ad Romanos.
In I...II Ep. ad Cor.	In I vel II Epistolam Pauli ad Corinthios.
In Ep. ad Galatas	In Epistolam Pauli ad Galatas.
In Boeth. de Trinit.	In Expositione super Boëthii De Trinitate.
In Ethic.	In Commento super X libros Ethicorum Aristotolis.
In Phys.	In Commento super VIII libros Physicorum Aristotolis.
In de Anima	In Commento super De Anima Aristotolis.
In Perih.	In Commento super Perihermeneias Aristotolis.
De Reg. Princ.	De Regimine Principum ad Regem Cypri.

I N T R O D U C C I O N

LA BUSQUEDA DEL SENTIDO ULTIMO Y EL HOMBRE RELIGIOSO

1. La religión como problema antropológico.

Toda vida auténticamente humana es una búsqueda de aquello que origina su ser, dándole posición en el mundo y orientando su acción. Una característica que define al hombre como tal es esa necesidad de responder a la pregunta por el sentido de su propia existencia, pregunta que no sólo se formula él a sí mismo, sino que principalmente le es propuesta en términos de tener que responder a ella a través de su vida. La historia es testimonio del afán del hombre por configurar su propia vida encausando sus acciones en alguna dirección. A esas sus acciones vitales y específicamente humanas las acompaña la experiencia subjetiva de insatisfacción, que le hace insistir en busca del significado de su ser.

La "Filosofía del Existencialismo", al reflexionar sobre esta característica distintiva, pone de relieve que el hombre, a dife-

rencia de los demás seres que simplemente son, sabe que es y que se elige de alguna manera en cada situación por la que transcurre su existencia. Esta misma filosofía ha reencontrado que tal condición implica para el hombre la consciencia de un ser proyectivo, esto es, la consciencia de las posibilidades de expansión de su ser sujeto. Esta realidad, testimoniada por el análisis fenomenológico de la interioridad humana realizado por dicha filosofía, subraya la dimensión personal del hombre, como un ser que decide su vida por sí mismo. Pero el enfrentamiento con la índole personal del ser humano que ha llevado a cabo el existencialismo no se ha podido presentar con carácter de conclusión. La reflexión sobre sí, por la que el hombre descubre su ser no ya sólo como un hecho sino como un quehacer sobre el cual decide, apenas constituye un punto de partida, que remite a su vez a otras consideraciones, éstas ya en torno a las posibilidades concretas que se le ofrecen al hombre como alternativas dentro de las que puede dirigirse en sus decisiones; posibilidades en las que se actúe su libertad de modo tal que, según sea la naturaleza de aquello que es objeto de su elección, su subjetividad se reafirme a sí misma o corra el riesgo de anularse. Esto último deja en suspenso el análisis fenomenológico de esa iniciativa de la subjetividad, para colocar al hombre de frente a aquello que determina y da cumplimiento a su libertad en su concreción existencial. Se requiere entonces de una fundamentación de la libertad en una realidad que la especifique para que pueda ordenar sus diversas proyecciones y realice la expansión de todo su ser. Dicho en otros términos, el dominio

sobre la propia existencia que para el hombre supone la consciencia de su libertad lo enfrenta a la necesidad de encontrar un fin que dote de significado a las posibilidades de su subjetividad, conservándolas o realizándolas con plenitud. Y aquí ya no llega la descripción fenomenológica de la filosofía existencialista, siendo preciso dar lugar a un pensamiento más especulativo, que ponga delante de sí al ser mismo del hombre considerado en su tensión hacia un proyecto vital concreto. El fundamento de este otro punto de vista está en hallar un fin último del obrar humano, partiendo de la libertad como principio intrínseco en la determinación de las formas de su actividad, y de una naturaleza humana, en sentido metafísico, como continente de las posibilidades íntimas de todo proyecto de ser.

2. La religión como objeto de reflexión filosófica.

Algunas reflexiones, propias de la filosofía de la religión, entran dentro de la problemática apuntada, en cuanto consideran que la religión representa una instancia que busca ubicar el núcleo definitivo de la libertad humana en la relación de ésta con Dios como Ser Supremo. En las concepciones no fatalistas de la religión, el sentido último que cualifica al hombre en cuanto hombre y actúa su libertad viene dado por la dimensión religiosa de la existencia humana: en ésta, el hombre se sitúa delante de Dios como su fin, en relación con quien su libertad alcanza la máxima determinación.

Esta visualización de lo religioso se sitúa en el polo diametralmente opuesto al de aquellas doctrinas que abordan la religión desde una perspectiva de negación de la libertad. El intento de estas últimas se dirige a una pretendida salvaguarda de la libertad humana, frente a la que la religión representa una amenaza. Esta postura es la que, en nuestros días, encabezan el materialismo dialéctico y el existencialismo ateo. Ambas doctrinas son resultado de una orientación particular del problema de la verdad sobre la libertad humana, en cuanto que en ellas la negación de Dios, y, por consiguiente, de todo lo religioso, es presentada como la necesaria consecuencia de la "autenticación" del hombre (1). Para este apartado de la filosofía contemporánea la repulsa de toda idea religiosa se autocalifica como profesión de libertad, pues se juzga que la religión impone los límites más severos a la libertad humana, dado que en aquella Dios es presentado como el Absoluto, ante quien el hombre debe aceptar su finitud, su dependencia, su menesterosidad. El porqué de esta concepción está condicionada en sus conclusiones por dos supuestos: una negación de todo contenido real para la idea de Dios presente en la esfera de la consciencia religiosa, y un particular concepto de la libertad según el cual toda sujeción, toda negación de independencia absoluta, es considerada "esclavitud". En este sector del pensamiento la significación del hombre se resuelve, antes que en una cuestión teórica, en una decisión: la de rebelarse ante toda dependencia. El destino humano se confía así a su actividad práctica, en un intento de reivindicar para el hombre mismo el fundamen-

(1) Cfr. Fabro. "El Problema de Dios", Heder, Barcelona, 1963, p. 27 y ss. Cfr. también R. Verneaux, "Lecciones sobre el Ateísmo Contemporáneo", Gredos, Madrid, 1971.

to último de su ser.

No obstante todo lo anterior, cabe la posibilidad de otear en los principios de otras orientaciones filosóficas más abiertas a la conciliación de los polos en cuestión. Se plantea así una alternativa para la fundamentación racional de las relaciones entre la religión y la libertad sin proceder desde ese dogmatismo no examinado que descalifica apriorísticamente las pretensiones del hombre religioso. Porque la exclusión de esa posible fundamentación racional del vínculo religión-libertad, antes de empezar su crítica, da como resultado el que la falsedad de la instancia religiosa resulte ser un presupuesto del que se parte y no una conclusión a la que se llegaría.

Para intentar superar estas limitaciones se propone, en este trabajo, ubicar la presente investigación dentro de la concepción filosófica contenida en la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Esta corriente de pensamiento, al colocarse dentro de la tradición filosófica que se remonta a sus orígenes clásicos, ofrece una filosofía abierta a las exigencias de una síntesis en la solución al problema que se plantea. Tal filosofía ofrece, además, la ventaja de contar actualmente con un importante número de cultivadores que hacen de ella una corriente viva.

3. La filosofía de la religión y el problema de la teodicea.

Dentro de esta filosofía el problema religioso ha sido tratado principalmente con relación al conocimiento que el hombre pueda tener de Dios; esto es, el examen filosófico de la religión ha contado, en primer término, con las consideraciones en torno a la realidad de Dios, que constituyen el fundamento cognoscitivo de la respuesta religiosa del hombre. El planteamiento del problema religioso no podría prescindir de este análisis, pues la religión presupone tal conocimiento de Dios, originándose a partir de él, progresando a medida que ese conocimiento se hace más claro y decayendo cuando se deforma. Las consideraciones de orden filosófico discurren, en este caso, por las vías demostrativas de la existencia de Dios, o por las especulaciones elaboradas sobre su esencia. Sin tales análisis, que establecen los caracteres fundamentales de una concepción adecuada acerca de la naturaleza y existencia de Dios, no es posible calificar la actitud religiosa correspondiente de la libertad humana.

Tradicionalmente ha sido la metafísica la que ha reivindicado para sí este acceso al conocimiento de Dios como una rama especial suya, llamada teología natural o teodicea. De este manera la filosofía de la religión, sin identificarse con la teodicea, es una disciplina que depende de las consideraciones de esta última, en lo relativo a la delimitación de lo propio del momento cognoscitivo en la religio-

sidad humana. No obstante, la investigación filosófica del problema religioso no puede limitarse al estudio de la realidad de Dios, en lo que de ella está al alcance cognoscitivo del hombre, y menos aún a las posibilidades que el hombre tiene para llegar a ese conocimiento. Esto último es competencia de la gnoseología, a la que también se vincula la filosofía de la religión en alguna medida.

La actitud religiosa del hombre ante el reconocimiento de Dios no es la que presenta su consciencia al alcanzar una idea cualquiera; su percepción de Dios provoca la adopción de una actitud vital, de una determinación que orienta toda su existencia en relación a El. Por esta razón, la solución integral del problema exige incluir el análisis de la concreción que lo religioso adquiere dentro de un plano más bien existencial: el de la actuación de la libertad.

El estudio de la libertad, competencia de la antropología filosófica y de la ética, se convierte de este modo en otro elemento imprescindible para el análisis filosófico de la religión. Si los factores del orden del conocimiento de Dios constituyen el momento fundante de la religión, la libertad, en cambio, es el núcleo definitivo en el que se resuelve el problema religioso. En consecuencia, la solución última a tal problema pertenece también al plano de la subjetividad. Esto no quiere decir, por una parte, que el estudio filosófico pueda prescindir del análisis formal del contenido objetivo de la religión, pues éste incluye, como ya se indicó, la delimitación

del contenido de la idea de Dios y el acceso cognoscitivo a su existencia, sin los cuales no se podría distinguir lo específico del movimiento religioso dentro del sector tendencial humano. Tampoco significa, por otra parte, que la respuesta al problema de la religión quede recluida al terreno de la opinión subjetiva, sin dejar lugar a una respuesta filosófica como tal y por lo mismo con pretensiones de validez universal.

Al afirmar la importancia del orden de la subjetividad en el tratamiento filosófico de la religión se pretende buscar en dicho orden un punto de apoyo que permita distinguir la religiosidad, como propiedad esencial humana, de otras manifestaciones del intento del hombre por relacionarse con Dios: concretamente, del camino que puede seguir la misma filosofía, en la que Dios se presenta como resultado final de la investigación acerca de la verdad en general, encontrándose con El como el fundamento último de su necesidad y universalidad. La actitud de la consciencia humana ante Dios en tal filosofía y en la religión son fundamentalmente diferentes, pues mientras en el primer caso la razón se encuentra con Dios como el Absoluto, respuesta última a la fundación de la universalidad del ser y de sus formas, en la religión, el hombre no se puede contentar con conclusiones especulativas, sino que más bien busca la relación con Dios como el "Padre" que cuida de su destino y dota de significado a su existencia. La dirección religiosa comporta para el hombre un acto personal de decisión y esfuerzo.

en busca de una relación íntima, en tanto que la filosofía se limita a llevar a la razón humana a los confines de sus posibilidades (2).

Ciertamente ambas direcciones, la religiosa y la filosófica, pueden unificarse sólidamente, precisamente en el punto en que la razón filosófica advierte como respuesta última la necesidad de "pasar más allá" de su posesión cognoscitiva de Dios, para dar lugar al anhelo religioso. La distinción entre estas dos direcciones no conlleva necesariamente su oposición, pero pasar por alto su diferencia puede conducir a su confusión, incapacitando al hombre para entender de un modo genuino el ser propio de la religión e incluso el de la misma filosofía, lo cual puede significar la supresión de la primera en la esfera de la consciencia humana. Tal ha sido el destino de la metafísica idealista, que desencadenó las corrientes del materialismo ateo y el irracionalismo fideísta. Si se confunden la dimensión religiosa y filosófica del movimiento de la consciencia humana hacia Dios, al momento de aplicar la inquisición filosófica al problema de la religión se corre el riesgo de hacer más bien una "filosofía de la filosofía" que una filosofía de la religión, en la que la epistemología y la gnoseología tienden a ocupar el centro. Por el contrario, atendiendo a la significativa diferencia que la interioridad subjetiva manifiesta en uno y otro caso, es posible llevar a cabo un análisis más adecuado, en el que se puede incluso reconocer cada una de las formas religiosas de la consciencia

(2) Cfr. C. Fabro, op. cit., p.10; cfr. también A. Lang, "Introducción a la Filosofía de la Religión", DDB, Buenos Aires, 1967, p. 124 s.

humana, incluyendo la del filósofo que profesa una religión.

4. La perspectiva de la libertad.

La presente tesis postula que el análisis de la libertad, como fundamento para una filosofía de la religión, proporciona, pues, una perspectiva desde la cual puede delimitarse la esencia de la religiosidad sin confundirla con otros movimientos del espíritu. Dentro de la filosofía puede considerarse que este es un fundamento metafísico, pues la libertad es un primer principio en la vida del espíritu, ya que por ella el hombre elige y realiza su proyecto de ser. Sin embargo, para que la libertad pueda servir de fundamento se requiere tener presente que no es el único ni el último, en tanto que la libertad humana no es un principio absoluto, pues la cualidad constitutiva del hombre se decide en la tensión de libertad y ser. Si bien el hombre se determina a sí mismo en su subjetividad, en la decisión de su ser procede desde la objetividad, se resuelve a partir del ser que ya es y que no se ha dado a sí mismo. La existencia humana no es resultado de una libertad de ser que se cierne sobre la nada, sino más bien una síntesis. El hombre obra en cuanto existe, y obra además en conformidad con las posibilidades íntimas de su propia naturaleza recibida. Esto queda de manifiesto en el análisis de la estructura del acto libre, por el que se advierte cómo la iniciativa de la subjetividad es a la vez fundante y fundada.

"En el ámbito de la acción humana lo primero es siempre aquello que el hombre y las cosas son por naturaleza" (3). La acción humana que brota de la iniciativa de su libertad es precedida con necesidad por lo que él es por naturaleza. En la respuesta religiosa al sentido de su existencia, el hombre se encuentra ya interrogado y dispuesto hacia un fin. Esa determinación exige que el hombre sea consecuente con ella o no, y allí se resuelve en última instancia el destino de su ser. Sólo dentro de este contexto, la religión puede entenderse como una decisión radical en la que el hombre hace de Dios su fin último en un momento que consagra a su libertad, dándole el semblante espiritual interior de máxima grandeza. En esa decisión el hombre realiza su personalidad y valora al mundo exterior, dotando de significación a su existencia. La religión se revela así como campo privilegiado de la expansión del espíritu.

Por esta razón no se pretende reducir el fundamento de la religión a la sola libertad humana. La naturaleza humana entra aquí en juego como principio que otorga al hombre la capacidad de decidir el propio ser, y es así, a la vez, como se constituye en fundamento de la religión. La actitud religiosa es un acto libre, pero también es un acto que nace de la naturaleza humana, un movimiento hacia el que el hombre ya está dispuesto en su mismo ser. La iniciativa de la subjetividad adquiere aquí la forma de una interiorización, una elec-

(3) J. Pieper, "El Concepto de Pecado", Herder, Barcelona, 1979, p.45.

ción de sí mismo en el cumplimiento de la propia naturaleza, como continuidad con el propio ser, o una ordenación existencial al fin hacia el que por naturaleza se encuentra dirigido. Esa interiorización es plena cuando el hombre, poniendo en juego todo el valor de su existencia, deposita la medida última de su ser y el peso de su libertad en Dios, como el Ser Supremo en el que encuentra el espacio de realización que no puede ofrecerle su propia realidad limitada.

Para el hombre que se ha adentrado en sí mismo, el fundamento del poder de su espíritu y de la tendencia de su naturaleza se transparenta en la relación con Dios. Sólo en referencia a Dios puede realmente asumir su ser libre y la base ontológica que le antecede, pues sólo en Dios le es manifiesto que ambos son poderes que El le participa y que a El van encaminados. La forma que adquiere su libertad en la opción religiosa es, en consecuencia, la transcendencia en acto, pues en esa decisión el hombre se sitúa más allá de su propia subjetividad, esencialmente limitada. Esa forma es, bajo cierto aspecto, paradójica, ya que presenta la apropiación existencial del yo fuera de sí mismo, al colocarla en Dios. No obstante, dicha paradoja se resuelve precisamente desde la acción sintética que la libertad opera, pues mediante una libre renuncia al enclaustramiento en su propio yo, el hombre ratifica la necesidad natural que le inclina hacia la vinculación con Dios.

De este modo, desde la óptica de la libertad, el problema de la religión es un problema sobre el sentido de la misma libertad, o si se prefiere, un problema sobre el sentido que la libertad puede llegar a otorgarle a la totalidad de la vida humana. Para poder valorar el sentido que la libertad alcanza para la vida humana en la religión, es menester una especulación sobre las razones de la existencia de la libertad y de la manera como ésta arraiga en el ser, se fundamenta y basa en su estructura.

5. Las posibilidades de una filosofía de la religión dentro de la escuela tomista.

En consecuencia, el itinerario de una filosofía de la religión desde la raíz libre del ser humano, no puede considerar en forma separada su libertad y su realidad natural determinada, sin grave perjuicio para las conclusiones respecto de las posibilidades que la religión ofrece a la expansión del espíritu. Las dificultades en este punto están, por lo tanto, en la propensión a lo unilateral por simplificación. Un camino seguro para salvar este obstáculo es aceptar todo lo que puede ofrecer la luz de una filosofía amplia. A tal propósito contribuye servirse de la concepción total de la vida que Santo Tomás de Aquino representa. Santo Tomás de Aquino no es sólo un autor de gran peso específico, sino uno de los más egregios portavoces de la tradición en la que se apoya la filosofía perenne. Su doctrina cier-

De este modo, desde la óptica de la libertad, el problema de la religión es un problema sobre el sentido de la misma libertad, o si se prefiere, un problema sobre el sentido que la libertad puede llegar a otorgarle a la totalidad de la vida humana. Para poder valorar el sentido que la libertad alcanza para la vida humana en la religión, es menester una especulación sobre las razones de la existencia de la libertad y de la manera como ésta arraiga en el ser, se fundamenta y basa en su estructura.

5. Las posibilidades de una filosofía de la religión dentro de la escuela tomista.

En consecuencia, el itinerario de una filosofía de la religión desde la raíz libre del ser humano, no puede considerar en forma separada su libertad y su realidad natural determinada, sin grave perjuicio para las conclusiones respecto de las posibilidades que la religión ofrece a la expansión del espíritu. Las dificultades en este punto están, por lo tanto, en la propensión a lo unilateral por simplificación. Un camino seguro para salvar este obstáculo es aceptar todo lo que puede ofrecer la luz de una filosofía amplia. A tal propósito contribuye servirse de la concepción total de la vida que Santo Tomás de Aquino representa. Santo Tomás de Aquino no es sólo un autor de gran peso específico, sino uno de los más egregios portavoces de la tradición en la que se apoya la filosofía perenne. Su doctrina cier-

tamente incluye un conjunto de verdades que dependen estrictamente de su fe religiosa, pero no es menos cierto que también se extiende al dominio de todo lo real, en un sistema en el que es perfectamente posible distinguir los fundamentos propios de una ciencia filosófica en el más estricto sentido.

Existe, sin embargo, un problema especial: Santo Tomás no elaboró propiamente una "filosofía de la religión" (incluso esta expresión no fue utilizada sino hasta Hegel). Se sabe que Tomás de Aquino fue más bien un teólogo, de hecho y de intención (4). Pero tampoco se encuentra en su obra una epistemología ni asimismo una filosofía en el sentido moderno de estos términos: y, sin embargo, se ha admitido como algo legítimo reconstruir lo que sería su epistemología o su filosofía, como si él mismo las hubiera elaborado, recogiendo las indicaciones más o menos dispersas en sus escritos. Esto permite intentar una investigación similar para recoger aquellas nociones fundamentales y posiciones doctrinales cuyo conocimiento es necesario en la estructuración de una filosofía de la religión a la luz de su pensamiento.

Una tarea semejante exige, por otra parte, cuidados especiales (5). En primer lugar, es necesario tener una perspectiva am-

(4) "para él, el estudio de las Sagradas Escrituras era su verdadero fin" E. Gilson "Elementos de Filosofía Cristiana", Rialp, Madrid, 1977, p.23.

(5) Cfr. "Saint Thomas et la Philosophie de la Religion". G. Van Reit, UNAM, México, 1963, XIII Congreso Internacional de Filosofía, Memorias.

plia de la significación que el mismo Santo Tomás le da al término "religión"; en las cuestiones en que trata expresamente el tema, presenta la religión como aquella virtud moral por la que el hombre rinde a Dios el culto que le es debido (6). Como virtud moral no concierne a los actos que religan al hombre a Dios, tomado como objeto, sino solamente a los actos (internos y externos) por los que cumple las ceremonias de culto en honor de Dios. Este sentido restringido del término "religión" no permitiría elaborar una filosofía de la religión que fuese más allá de lo que Santo Tomás inserta en su tratado de ésta como virtud moral.

Mas si se aborda la significación del concepto en toda su amplitud, de modo que incluya todo lo que en Santo Tomás fundamenta y justifica el culto a Dios, se podrían encontrar elementos suficientes en su pensamiento para dar razón filosófica de la esencia de la religión. Ahora bien, aquí surge una nueva dificultad: tales elementos no han sido expuestos por el de Aquino en un lugar aparte, sino que los intercaló en su síntesis teológica. Como se sabe, la argumentación teológica basada en la fe sobrenatural, parte de un conjunto de proposiciones calificadas como verdades reveladas. La empresa de reconstruir una filosofía de la religión siguiendo a Santo Tomás exige aquí una cuidadosa selección de argumentos con valor probatorio para la fi-

(6) Cfr. I-II, q.60, a.3, c.; ibid. II-II, q.80, a.1, c.

lososofía. Aunque la tarea no sea fácil, es perfectamente posible, pues aún el carácter de "reveladas" de las verdades de la teología de la fe no excluye, en todos los casos, su demostrabilidad (7). De hecho, gran parte de la teología de Santo Tomás se compone de "verdades reveladas" que él se dedicó a demostrar, logrando efectivamente una filosofía en sentido estricto. La revelación, en estos casos, constituye algo extrínseco, una cierta ayuda "psicológica" -si se quiere decir así- frente a la demostración, pero cuyo papel en relación al valor probatorio de esta última es nulo.

Tales verdades no constituyen objeto de fe en cuanto devienen objeto de ciencia (8); esto permite exponerlas, en lo sucesivo, en forma independiente, dentro de una concepción propiamente filosófica. No obstante, determinar cuáles sean esas afirmaciones de carácter filosófico (empresa que se antoja difícil, pues, como ya se dijo, Santo Tomás no las ha expuesto aparte), exige recurrir a sus fuentes doctrinales, a la coherencia interna de su sistema y a las evidencias que tengan en sí mismas.

Este trabajo de estructurar un conjunto de proposiciones fundamentales, como indicativas de una filosofía de la religión en Santo Tomás no es, sin embargo, el propósito fundamental de este trabajo.

(7) Cfr., por ejemplo, I,q.2,a.2 y en especial la respuesta a la 1ª obj.

(8) Cfr. Ver. q. 14, a. 9; II-II, q. 1, a.4; ibidem, a. 5: "no se tiene fe y ciencia de un mismo objeto".

Las tesis adoptadas del pensamiento del de Aquino sirven aquí más bien como ideas reguladoras de una reflexión que pretende ser personal, y no como principios constitutivos de la misma. Esto permite, por una parte, la búsqueda de una solución al problema de las relaciones entre religión y libertad evitando fabricar un punto de partida sin supuestos. Por lo demás queda abierta la tarea de integrar una filosofía de la religión estrictamente atribuible al filósofo aludido. La presente investigación, bajo estos supuestos, discurre en dos direcciones metodológicas: una, de carácter más sistemático, desde donde se aborda el pensamiento directo de Tomás de Aquino; la otra, de carácter crítico, que persigue reinterpretar la doctrina tomista relacionada con la filosofía de la religión, desde la perspectiva ya apuntada de una metafísica de la libertad.

CAPITULO I

PRELIMINARES1. Dos concepciones contemporáneas de las relaciones entre la libertad y la religión.

Dentro del ámbito intelectual contemporáneo, algunas de las ideas más extendidas en torno a la religión son las que conciben a ésta como un producto cultural de origen meramente histórico, y, como tal, sometido a la precariedad de lo transitorio. Es también rasgo común de estas posturas atribuirle a la religión no sólo un carácter accesorio, como producto derivado de un primitivo estado de ignorancia del hombre, y del que prescindirá en un momento de su desarrollo, sino incluso un valor negativo, en tanto que se afirma la necesidad de su eliminación para lograr ese desarrollo.

Se trata de una determinada noción sobre la religión que la representa como una estructura enajenante, nacida de la impotencia del hombre para dominar sus relaciones con lo que lo supera. Para tal

concepción, la actitud religiosa tiene su origen en la mera sumisión del hombre a una supuesta realidad que se sustrae al dominio de su libertad, en un acto de abandono a poderes ciegos que resultan ser la proyección de su propia indigencia. En el fondo de esta visualización, la religión se presenta como un obstáculo definitivo para conseguir la autonomía total del hombre: la religión, con la consiguiente presencia de la "idea" de Dios en la consciencia y la esperanza de alcanzar la plenitud en la posesión definitiva de una vida eterna, corta en su inicio con todo proyecto verdaderamente liberador .

Entre las filosofías más representativas que asumen este modo de entender la religión destacan el materialismo dialéctico de Marx y el existencialismo de Sartre, dos ejemplos en los que se transparenta bastante bien esa visión de la libertad como irreconciliable con todo intento de relacionarla con la supuesta realidad suprema de Dios. Más concretamente, ambas filosofías representan una actitud fundamental del hombre contemporáneo, que mira hacia sí mismo y hacia su mundo con la pretensión de alcanzar una liberación radical, en un caso a través de la colectividad y en el otro por la vía individual. Dicha liberación se presenta con matices distintos, pero en ambos casos comporta la negación total de la religión.

1.1. La Crítica de Marx.

El materialismo dialéctico de Marx es el resultado de

la inversión de la dialéctica hegeliana y su traslado desde la Idea a la Materia. Se comprende entonces que el panteísmo racionalista de Hegel derivara en el ateísmo materialista de Marx como su revés. Para la filosofía de Marx la única realidad fundamental es la materia, cuya evolución necesaria se realiza en forma dialéctica de afirmación (tesis), negación o contradicción (antítesis) y superación o integración de ambas (síntesis). La materia es considerada por Marx sólo en su movimiento dialéctico entre el hombre-necesidad y la naturaleza-satisfacción y el trabajo y los medios de producción, con los que el hombre somete y transforma la naturaleza para hacerla satisfacer mejor a sus propias necesidades.

La realidad dinámica de la materia engendra la sociedad y la historia. A su vez, a través de la sociedad, la materia engendra el derecho, la filosofía y la religión como ideologías que expresan y justifican abstractamente un estadio de evolución de la sociedad y que han de ser superadas para volver al hombre hacia su relación originaria con la naturaleza.

El sitio de Dios, cogido en Hegel por el Espíritu Absoluto, es ocupado ahora por la naturaleza, que es la única realidad de la que el hombre depende. Por eso las relaciones de dependencia del hombre con respecto a Dios afirmadas por la religión se resuelven en relaciones para con la naturaleza, ocupando la política el sitio que

tenis la religión como destinación última de la actividad humana, y siendo el estado la realización del hombre absoluto. La declaración de ateísmo del materialismo se autocalifica así, como profesión de autenticidad del ser del hombre, que en la religión y en la filosofía abstracta había perdido su esencia.

Consecuentemente, en el ateísmo de Marx, la negación de la religión se postula como una eliminación práctica que hace al hombre poseedor de su propio destino:

"La crítica contra la religión libera al hombre de las ilusiones para que él piense, actúe, plasme su realidad como un hombre devenido racional, porque se mueve en torno a sí y por eso en torno a su verdadero ser" (1).

"La superación de la religión en el sentido de felicidad ilusoria del pueblo, es la exigencia de su felicidad real" (2).

"La crítica de la religión tiene su meta en la doctrina de que el hombre es para el hombre el ser supremo" (3).

(1) K. Marx, "Contribución a la crítica de la filosofía del derecho hegeliano", 1843; apud Carlos Casanova, "Metafísica de la Opción Intelectual", Rialp, Madrid, 1973, p. 188.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

Es bastante claro que en Marx la emancipación del hombre exige la negación de toda sumisión a un Dios:

"Un ser se considera independiente sólo cuando es su propio amo; y es amo de sí mismo cuando debe su existencia sólo a sí mismo. un hombre que vive por mérito de otro es un ser dependiente. Pero yo vivo completamente por mérito de otro si le debo no sólo la continuación de mi vida; y mi vida tiene necesariamente tal causa si ella no es su propia creación" (4).

Semejante posición es consecuente con la tesis feuerbachiana que atribuye el origen de la religión al hombre mismo, en cuanto que éste, desposeído de sí mismo -enajenado- proyecta sus indigencias en una esencia abstracta -inexistente- fuera de este mundo, de la que espera su redención:

"El fundamento de la crítica de la religión es este: el hombre hace la religión, y no la religión al hombre. La religión es precisamente la autoconsciencia y el sentimiento que el hombre tiene de sí, el hombre que o todavía no ha llegado a poseerse a sí mismo o después

(4) Idem. "Frühe Schriften", Erster Band, Cotta Verlag, Stuttgart, 1962, p. 606.

se ha perdido. Pero el hombre no es una esencia abstracta, arrinconada fuera del mundo. El hombre es el mundo del hombre, Estado, sociedad. Este Estado, esta sociedad producen la religión, que es una consciencia invertida del mundo, precisamente porque ellos constituyen un mundo al revés. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica en forma popular, su 'point d' honneur' espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su comportamiento solemne, su razón universal de justificación y consolación. La religión es la realización fantástica de la esencia humana, ya que la esencia humana no posee ninguna verdadera realidad. La lucha contra la religión es por tanto indirectamente la lucha contra aquel mundo cuyo aroma espiritual es la religión.

La miseria religiosa es, de una parte, la expresión de la miseria real, y por otra parte, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, la consciencia de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación sin espíritu. La religión es el opio del pueblo" (5).

(5) Idem. "Contribución..." op. cit.

Marx continúa de este modo la crítica de la religión iniciada por Feuerbach, añadiendo a ésta su propia crítica práctica, que culmina en la autoposición que el hombre conseguirá cuando el fruto de su trabajo productivo no se aliene en la propiedad privada, alcanzando así la libertad de lo perfectamente idéntico a sí mismo, en cuanto autoproducido (6).

1.2. El antiteísmo de Sartre.

Por lo que respecta al existencialismo profesado por Sartre, su radicalidad nace de su panfenomenismo, que lleva a la negación sistemática de las "esencias" de las cosas. Sartre reduce todo el ser a aparecer, y todo el ser-en-sí a un aparecer en el ser-para-sí de la existencia humana. Esta última es una nada con ansias de llegar a ser, una pura libertad en busca de una realización imposible. La negación de Dios es lo que permite a Sartre negarle una esencia al hombre y de este modo fundamentar una libertad absoluta en él. Esta pura libertad del hombre, vacía de ser, es pura autocreación o elección libre de sí. Pero esa autoelección nunca se alcanza a sí misma, el ser no se puede poseer, pues ello implicaría el fin de la libertad y como consecuencia el hombre dejaría de ser hombre.

(6) Cfr. K. Marx, "Zur Kritik der Nationalökonomie mit einem Schlusskapitel über die Hegelsche Philosophie", MECA, Berlín, 1932.

Por todo esto, concluye Sartre que la admisión de la existencia de Dios aniquilaría la individualidad y la libertad que constituyen al hombre (7). De admitirse un Dios creador, habría que postular la realidad de una naturaleza humana, lo que equivale a negar su libertad que es absoluta posición de sí misma:

"El existencialismo ateo que yo represento es más coherente; éste declara que, si Dios no existe, hay al menos un ser en el que la existencia precede a la esencia y que este ser es el hombre. No hay, pues, una naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla... el hombre no es más que lo que él mismo se hace" (8).

Las pretensiones del hombre religioso se hacen presentes en Sartre, a través de su propia interpretación del anhelo religioso, como una intención frustrada desde su misma raíz: aunque el hombre pretenda fundamentar su propio ser en el de Dios, esto no es más que un ideal en sí mismo contradictorio, pues el hombre, siendo libertad, desaparecería como tal de lograr la necesidad absoluta propia de Dios.

"Cada realidad humana es a la vez proyecto directo de metamorfoscar su propio Para-sí en en-sí-para-sí, y pro-

(7) Cfr. J.P. Sartre, "L' existencialisme est un humanisme", París, Ed. Nogel, 1964, p. 35.

(8) Ibidem, p. 21 y ss.

yecto de apropiación del mundo como totalidad de ser -en-sí, bajo las especies de una cualidad fundamental. Toda realidad humana es una pasión, por cuanto proyecta perderse para fundar el ser y para constituir al mismo tiempo el en-sí que escape a la contingencia siendo fundamento de sí mismo, el "Ens causa sui" que las religiones llaman Dios.

Así la pasión del hombre es inversa de la de Cristo, pues el hombre se pierde en tanto que hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria, y nos perdemos en vano; el hombre es una pasión inútil⁽⁹⁾.

En Sartre, pues, existencia de Dios y libertad humana son irreconciliables aunque aquí, a diferencia de Marx, las razones aducidas sean más bien de índole "metafísica". Sin embargo, la convergencia de ambas filosofías en un punto común salta a la vista: la recuperación del hombre para sí mismo está supeditada a la negación de su sujeción a un Dios.

2. Delimitación del problema.

Sin entrar a la crítica interna de la validez que puedan

(9) Idem. "L'etre et le néant", Gallimard, París, 1943, p. 708.

tener estas concepciones, se puede encontrar tanto en el caso del materialismo dialéctico de Marx como en el del existencialismo de Sartre un mismo supuesto fundamental: ambas doctrinas conciben la existencia de la religión como un hecho "añadido" o yuxtapuesto a la existencia humana, sin una conexión esencial con el hombre, al menos como vivencia específica.

Pero este modo de ver el hecho religioso, para ser consecuente, tendría que admitir otro supuesto: como "añadido" a la existencia humana, la religión podría existir o no sin que esto afectara al hombre de modo esencial. Sin embargo esto último no parece ser aceptado, desde el momento en que ambas doctrinas postulan una positiva eliminación de lo religioso como condición para hacer surgir en el hombre aquellas posibilidades que le hacen poseedor de una mayor libertad.

Lo anterior permite advertir que, sean cualesquiera las actitudes que se puedan adoptar frente al problema de la religión, éstas deben definir previamente si cabe una conexión del hecho religioso con las raíces esenciales del hombre.

La religiosidad es una manifestación humana que se da de hecho, como un fenómeno universal. No se conocen pueblos sin religión, lo cual sólo puede explicarse admitiendo para el fenómeno religioso una raíz en tendencias universales de la naturaleza humana. Aún

adoptando una actitud negativa, ésta debe remitirse a dichas tendencias para poder fundamentar su valoración del hecho religioso.

La religión, pues, se circunscribe y define en base a la constitución real del hombre, de modo que una explicación de la religiosidad es siempre una explicación de lo que se entiende por raíces esenciales del hombre. Asignarle a la religión un origen meramente histórico, social, cultural, sentimental o moral, y atribuirle a ese origen una valoración positiva o negativa, son problemas que están dependiendo en última instancia, de una cuestión previa: la de las dimensiones constitutivas del ser humano que dan razón del fenómeno religioso. Entre estas dimensiones no podrá dejar de involucrarse de modo especial a la libertad, dado su carácter de primer principio en la esfera existencial humana.

3. El Concepto de Religión.

Para poder abordar el estudio de lo que en el hombre da razón del hecho religioso es preciso partir primero de un concepto de religión dentro del cual se comprendan las diversas manifestaciones del fenómeno religioso. A este propósito contribuyen tanto la consideración etimológica del vocablo "religión" como el análisis fenomenológico de los actos que caen dentro de este ámbito.

3.1. Análisis filológico del término "religión".

En una primera aproximación, "religión" significa alguna relación con la divinidad. Esto es lo que la filología nos muestra al analizar las distintas etimologías del término. Según la interpretación de Cicerón, religión proviene del verbo relegere = volver a leer: "Los que tratan con diligencia repetidamente, y como relejendo, lo que pertenece al culto de los dioses, han sido llamados religiosos, del verbo relego" (10). Lactancio hace derivar el término religión del verbo religare = atar apretadamente: "Estamos obligados por este vínculo, y atados fuertemente con Dios, de donde tomó su nombre la religión" (11). A estas etimologías San Agustín añade otra: re-eligere, a partir de la cual entiende la religión como "reelegir a Dios, a quien indolentemente perdimos" (12). En todos estos sentidos aparece pues, como elemento común una relación con Dios, aunque cabe destacar que dicha relación no se presenta del mismo modo en los tres casos. Mientras que la primera de estas etimologías el valor del prefijo "re" es meramente intensivo, en las dos últimas posee un matiz reiterativo. Lactancio expresa por esta palabra la religación, el reconocimiento subjetivo de una ligazón objetivamente existente entre el hombre y Dios; San Agustín, por su parte, entiende que la religión significa que el hombre "vuelve a elegir" a Dios, de quien se encuentra distanciado.

(10) "De natura deorum", II, c. 28.

(11) "Institutiones divinae", IV, c. 28.

(12) "De civitate Dei", X, c. 3.

Recogiendo algunas de estas significaciones del vocablo, Santo Tomás de Aquino va mostrando los diversos sentidos que adquiere el término "religión". Así en cuanto derivado de la "religar":

"es atar de nuevo lo que, desatado, habría comenzado a separarse" (13).

Este primer sentido permite a Santo Tomás interpretar el valor religioso haciendo referencia a una condición general de todo lo creado, en cuanto que tiene en Dios su principio y su fin:

"De algún modo, cualquier criatura se encuentra en Dios antes que en sí misma, pues de El procede, y comienza a distanciarse de Dios por la creación. Y por eso, porque antes de ser estaba unida a Dios, la criatura racional debe volver a -"religari"- El, como también los ríos retornan a su origen" (14).

El retorno a Dios de la criatura "emanada" de El, constituye una descripción del itinerario del universo total como creación, como el propio Santo Tomás pone de manifiesto en otro lugar:

(13) Contra impugnantes Dei cultum et religionem, c. 1.

(14) Ibid.

"En el origen de las criaturas a partir de su primer principio se pone de manifiesto una especie de movimiento circular -"quedam circulatio vel regiratio"-, en el que todas las cosas vuelven precisamente al fin, de donde partieron" (15).

Es claro, sin embargo, que no se trata sino de la explicación de ese "orden" o relación a Dios dentro de la que hay que ubicar la religión como un valor específicamente humano.

Esta especificidad de lo religioso en el hombre se basa en la condición espiritual de su ser, por la cual es posible el reconocimiento de Dios como principio y fin. Santo Tomás inserta así la religión en una visión cosmológica del universo, pero reservando su cumplimiento en el hombre, en función de su naturaleza racional:

"Existe en el universo una cierta circulación, en cuanto salida de Dios regresa a El por su tendencia al bien. El retorno, sin embargo se logra plenamente en algunas criaturas, mientras en otras queda truncado. Porque las que se ordenan a Aquel Primer Bien del que procedieron sólo mediante la consecución de una cierta semejanza,-

(15) In 1 Sent., d. 14, q. 2, n.2

no tienen perfectamente esa circulación; la culminan sólo las que logran recalar de algún modo hasta el mismo Primer Principio: lo que pertenece únicamente a las criaturas racionales, que pueden alcanzar a Dios por el conocimiento y el amor" (16).

De modo que el "retorno" a Dios, que cierra el círculo iniciado con la creación, se cumple en el hombre merced a sus facultades superiores. Se relaciona así este sentido etimológico del concepto de religión con aquel otro ya mencionado por San Agustín. Comentando esta definición agustiniana de la religión como "reelección", Santo Tomás enfatiza particularmente la intervención de la voluntad libre del hombre en el vínculo que le liga a Dios:

"a El, como a fin último, debe tender sin interrupción nuestra elección" (17).

Sea lo que fuere de las diversas etimologías, lo que caracteriza a la religión de modo principal es la referencia a lo divino:

"Sea que se derive de la asidua consideración (relegere), de la reiterada elección de lo que negligentemente perdi-

(16) In IV Sent., d.49,q.1,a.3,sol. 1,c.

(17) II-II, q.81, a.1

mos (reeligere) o de la religación (religare), la religión implica propiamente un orden a Dios" (18).

Concluyendo, hay por lo menos dos elementos a considerar en lo que por la palabra religión se significa: uno que expresa esa relación genérica con la divinidad como lo que fundamenta lo religioso; el segundo pone de manifiesto un factor específico señalado en el modo como esa relación es asumida por el hombre, que es el de una orientación consciente y voluntaria hacia la realidad de Dios, y que actualiza o refrenda el vínculo previo que lo une a ella. Este análisis filológico permite, de esta manera, identificar como hechos religiosos a todos aquellos hechos en los que se manifiesta de algún modo una relación del hombre con lo divino y que involucre a la vez, en algún grado, una cierta orientación intelectual-volitiva. A estos hechos se puede llegar a través de un breve análisis fenomenológico.

3.2 Fenomenología del acto religioso.

Hay, por lo pronto, una serie de actos en los que se puede encontrar una esfera de objetos y valores específicamente religiosos: la oración, los ritos, los actos de culto, revelan diferencias fundamentales respecto de otras vivencias. Las principales propiedades

(18) Ibidem.

que distinguen a los actos religiosos en cuanto tales son (19):

- 1º Una intencionalidad trascendente al mundo; esto es, se trata de un acto de consciencia que, como intencional, no sólo se trasciende a sí mismo (lo cual es común a todos los actos de consciencia) sino también a todo objeto (19 bis). Esto se pone de manifiesto en la especial urgencia y necesidad que el ámbito de lo religioso tiene de los signos. Dado que la intencionalidad de los actos religiosos es transempríca, irreferible a realidades accesibles a los sentidos, sólo el símbolo les posibilita, en virtud de la analogía, el acceso a ciertos aspectos de la realidad que se escapan a otros medios de conocimiento (20).

Santo Tomás comenta esta necesidad humana de los signos sensibles, partiendo de una antropología realista que considera al hombre en su condición corpóreo-espiritual:

"Siendo connatural al hombre adquirir el conocimiento por medio de los sentidos, y difícilísimo trascender las cosas sensibles, Dios le proveyó de tal manera que

(19) Cfr. Ismael Quiles, "Filosofía de la Religión", Espasa-Calpe, Madrid, 1973, pp. 32 y ss.

(19 bis) Cfr. Albert Lang, "Introducción a la Filosofía de la Religión", DDB, Buenos Aires, 1967, pp. 83-87.

(20) Cfr. Manuel Guerra, "El Enigma del Hombre", EUNSA, Pamplona, 1978, p. 59.

podiera atisbar también en ellas lo divino, para que su pensamiento se sintiese así más atraído por lo que pertenece a Dios, incluidas aquellas cosas que la mente humana no es capaz de contemplar en sí mismas" (21).

Esta cualidad trascendental de los actos religiosos también se hace presente en la conciencia moral inherente a los mismos. En el acto de conciencia de la obligación moral se requiere una referencia intencional trascendente para que sea completa. Así lo entiende el psiquiatra vienés Viktor Frankl, cuando expresa que "la conciencia como factum de índole psicológico inmanente apunta por sí misma a la trascendencia; sólo el carácter trascendente de la conciencia nos hace posible la comprensión del hombre y en concreto de su personalidad hasta su sentido más hondo" (22).

2º Esa intencionalidad sólo descansa en una referencia a lo divino. en el acto religioso se hace evidente que nada de lo finito es capaz de alcanzarle su plenitud, y que por lo tanto, es un acto dirigido a un ser absoluto. San Agustín expresaba este fenómeno como la exclamación "nos hiciste, Señor, para tí, y nuestro corazón no halla descanso hasta que descansa en tí" (23).

(21) C.G., III, c. 119.

(22) "La Idea Psicológica del Hombre" Rialp, Madrid, 1979, p.104, Ibid. p.117: "La conciencia remite a un algo que está más allá y por encima del hombre".

(23) "Confesiones" I, c.1, 1.

También la intencionalidad transubjetiva de la conciencia moral pide recibir de lo divino su último fundamento. Sin tal fundamentación desaparece toda conciencia de una obligación moral absoluta, al menos como tal. Es lo que Kierkegaard advierte al decir que "el autorredoblamiento efectivo sin un "tercero" que esté fuera y obligue es una imposibilidad, y reduce todo existir tal a una ilusión o a un simple experimentar... Si el principio vinculante no es algo más elevado que el Yo y tengo que vincularme a mí mismo, ¿de dónde podría yo entonces, en la condición de A, vinculante, asumir la severidad que no tengo como B, el que debe ser vinculado, si A y B son el mismo Yo?" (24).

3º El acto religioso es espontáneo, en el sentido de tener su origen radical en la esencia del hombre, con independencia de que pueda ser o no inducido externamente. Prueba de ello es que no han existido pueblos sin religión. Se afirma, de este modo, que todo hombre ejecuta necesariamente el acto religioso.

A este aserto se oponen las tesis que postulan el ateísmo como condición originaria del hombre, apelando a la ausencia de toda idea de Dios en la esfera de la conciencia de ciertos individuos e

(24) "Diario", 1850, X² A 396.

incluso de algunos pueblos. Estas tesis han sido, sin embargo, desmentidas por la etnología moderna (25). El fenómeno del ateísmo se da, en todo caso, como un momento negativo que supone el momento precedente. Karl Jaspers hace ver que incluso la postura del ateísmo da testimonio "per absurdum" de esa natural espontaneidad con que emerge el acto religioso, que para el caso del ateo busca salida por una puerta falsa: "La estructura espiritual del hombre es tal, que el absoluto es para él un lugar donde debe ineludiblemente colocar algo, sea que lo haga sólo práctica e inconscientemente, con validez para su vida, sea que lo haga también reflexivamente, con validez para su consciencia. El debe colocar algo allí (psicológicamente no puede dejar de hacerlo), aunque sea la nada, aunque sea la tesis de que no existe ningún absoluto. Con razón se ha dicho de ateos fanáticos que adoran a su No Dios" (26).

La descripción fenomenológica del acto religioso muestra, en síntesis, una capacidad en el hombre de trascender lo material que le circunda, en la búsqueda de Dios; a la vez, una insuficiencia de los propios actos para alcanzar en sí mismos o en el cualquier objeto lo que de modo específico intentan; y finalmente, la inevitable emergencia de la exigencia religiosa, aún cuando pueda no cumplirse con su especificidad propia.

(25) Cfr. Por ejemplo la "Phänomenologie der Religion" de G. van der Leeuw, Leipzig, 1935. (Hay traducción al español por el FCE, México, 1975).

(26) "Psicología de las Concepciones del Mundo", Berlín, 1925, p.184 s. Trad. español de Mariano María Casero, ed. Gredos, Madrid, 1967, p.246 s. Cfr. también "Traité d'histoire des Religions" de M. Eliade, Bayot, 1953, p. 370: "el absoluto no puede ser extirpado; tan sólo es susceptible de degradación".

4. Planteamiento filosófico de la naturaleza de la religión.

Delimitando el concepto de "religión" con base en las etimologías que del término proporciona la filología, se muestran dos campos de significación en los que está situado, uno más restringido y otro más amplio. El más amplio es el ámbito de lo que dice relación a Dios. El ámbito más restringido es el de la acción humana que asume dicha relación de un modo específico. Los resultados alcanzados por el análisis fenomenológico añaden los siguientes datos: el hombre entra en esa relación a través de aquello que en el hombre da razón de una capacidad de trascendencia, pero dicha relación es algo a lo que el hombre está dispuesto previamente, lo cual se pone de manifiesto en la dependencia intrínseca del hombre respecto de lo que puede fundamentar esa capacidad de trascendencia. Finalmente esa disposición a lo religioso reclama inevitablemente su realización cumplida, aunque dicha exigencia no conlleve por sí sola su acabamiento.

Partiendo de estas consideraciones, el planteamiento filosófico del problema de la religión adopta la forma de un análisis que transcurre por tres vías:

1) Circunscripción del ámbito en el que se inscribe toda relación con lo divino. Abordar el estudio de la religión exige la referencia a toda posible relación de los entes con Dios, como un marco

que permite determinar la especificidad de lo religioso en el ser humano. Es el problema de la religación óntica.

2) Delimitación del ámbito específicamente religioso a partir de la constitución esencial del hombre. Si ha de considerarse a la religión como una manifestación específicamente humana, es preciso encontrar sus raíces en lo constitutivo del hombre, en donde lo religioso encuentra su ámbito propio y distintivo. Es el problema de la religación humana objetiva.

3) Análisis de lo que constituye al hombre en ser religioso de hecho. La sola posibilidad de la negación de lo religioso impone la necesidad de dar razón de lo que realiza efectivamente en el hombre su condición religiosa o de lo que, por el contrario, impide su realización. Es el problema de la religación personal subjetiva.

En las primeras dos partes de este análisis se intenta completar el análisis formal del objeto de la religión -que tradicionalmente ha incluido la delimitación del contenido de la idea de Dios y de las formas de acceso cognoscitivo a su existencia- con el estudio de la cualidad que adquiere todo ente y en especial el hombre en cuanto referido a lo divino. En el tercero de los puntos de este análisis se aborda directamente el objetivo principal de esta investigación, a saber: esclarecer el sentido que tiene la libertad en la religión, como núcleo definitivo en el que se resuelve la relación del hombre con Dios.

CAPITULO II

LA RELIGACION ONTICA

En el orden del universo los entes se vinculan unos con otros en una serie de relaciones que brotan de su misma esencia y existencia.

El hombre, como un ente más del cosmos, está inscrito en ese orden común; pero en cuanto que distinto de los demás, se ve afectado por otras relaciones que se inscriben dentro de nuevos ámbitos, entre los que se encuentra el de la religiosidad. La religión es un fenómeno específicamente humano, hasta el punto de poder ser considerada como un rasgo definitorio del hombre. Pero el ámbito de relaciones que le corresponde a la religiosidad, no obstante su especificidad propia, no está sesgado de ese orden cósmico universal sino que, por el contrario, emerge de él como una forma especial suya. La religión supone el orden o el vínculo de lo finito con su fundamento ontológico. Esta relación de lo finito con su causa es lo que convierte a la totalidad de los entes en cosmos, al conferirle un origen unitario que hace

posible esta mutua vinculación de los entes. Esa misma relación está en la base de la religiosidad humana, aunque transformada al punto de ser irreductible a aquélla. Por insertarse en esta condición general de todo ente, la religiosidad humana exige para su comprensión el conocimiento de la referencia de lo finito a su fundamento. Este vínculo que une a toda realidad con su principio fundamentante absoluto puede ser identificado bajo el término "religación óptica".

1. El ser, fundamento de la religación.

1.1. La noción de ente y la prioridad del acto de ser (esse).

Es un hecho, fenomenológicamente constatable, el que cada ente particular se da, a la vez, en clausura a sí mismo y en apertura a los demás; esto es: el ser de cada ente individual que, como tal, es incomunicable de suyo, no sólo tolera la existencia de otros entes, sino incluso exige su presencia real y se comunica con ellos en mutua relación. La doble evidencia de esa condición individual del ente y su disposición a la comunión es uno de los problemas más profundos de la filosofía. Precisamente la "admiración" (thaumathein) de los jonios, considerada como el origen de la filosofía, arranca del encuentro con el "kosmos", esa comunidad de múltiples realidades mutuamente ordenadas entre sí. A la reflexión sobre este hecho se añade, por otra parte, el estudio del espectáculo que ofrece el devenir y el

perecer incesante de los seres. Este otro fenómeno apareció unido al primero también desde los comienzos del pensamiento filosófico. Es el problema de la "Kinesis", movimiento cuantitativo y cualitativo, cambio del mundo y de sus cosas, que se conjuga con la explicación de la relación de lo uno y lo múltiple para dar nacimiento a la idea gríega del orden que rige a la comunidad cósmica.

En la convergencia de ambos problemas se ubica la preocupación por el principio primigenio y primordial explicativo de ese orden y ese cambio de los seres que integran la naturaleza. El centro de la gravitación filosófica se desplaza, de este modo, a la cuestión del "arjé". En esta interrogante se contiene el afán metafísico implícito al conocimiento natural humano, que ha alcanzado su máximo desarrollo, dentro de la filosofía de la Escuela, en el principio del ser.

El ser como tal es aquello en lo que más se manifiesta el todo de la realidad. Su conocimiento es el saber que alcanza el máximo de totalidad, pues nada hay que quede excluido del ser. Este saber es la metafísica, cuyo objeto es el ente en cuanto ente, en función del cual se constituye en la ciencia fundamental, de la cual toda filosofía recibe su carácter propio.

Para la metafísica, lo propio del ente en cuanto ente se presenta, ante todo, en dos formas. Hay, en primer lugar, un esencial

carácter inexperimentable del ser como tal que no obstante está entrado en toda experiencia como su núcleo más íntimo: el acto de ser que domina todo el ente y a todo ente; en segundo término, el acto de ser, tal como se presenta en el ente, se revela como realidad fundada a la vez que fundante: esto es, además de conferirle al ente su propia realidad, la presencia del acto de ser exige la referencia a una causa trascendente, que sobrepujando lo empírico, se constituye en su origen primero: el mismo Ser subsistente, infinito y absoluto, del que todo ente participa el acto de ser que le es propio (1).

1.2. El acto puro como "presupuesto" fundante del ser del ente.

El pilar de esta concepción de la metafísica, en su doble vertiente de acceso al acto de ser de los entes finitos, por un lado, y por otro de ascenso hasta el Acto Puro de Ser, subsistente en sí y por sí, es el principio de causalidad (2). Por este principio se resuelve la fundamentación última de la realidad de todos los entes, en un proceso que puede resumirse en los siguientes puntos:

-
- (1) Excede a la naturaleza de este estudio abordar detenidamente el análisis de esta concepción del ser, además de que podría romper con la unidad que pretende la presente investigación. Basta señalar algunas de las principales obras de filósofos contemporáneos que la han estudiado con amplitud: E. Gilson, "El Ser y la Esencia", DDB, Buenos Aires, 1962; C. Fabro, "La nozione metafisica di partecipazione", Turín, 1963; idem, "Participaciones e causalita", Turín, 1961; A. González Alvarez, "Tratado de Metafísica: Ontología", Gredos Madrid, 1961; P.B. Grent, "Ontología", Herder, Barcelona, 1973; H. Beck, "El Ser como Acto", EUNSA, Pamplona, 1968; E. Gilson, "Elementos de filosofía Cristiana", Rialp, Madrid, 1977.
- (2) Cfr. C. Fabro "La difesa critica del principio di causa", en "Riv. di Filos. Neoscol.", 28, 1936, pp. 102 y ss.

- a) En un primer momento cognoscitivo los entes son captados como un hecho, y bajo este aspecto, son comprendidos dentro de cierta necesidad y universalidad: la necesidad factual y la universalidad del concepto del ente común.
- b) Sin embargo, esa necesidad factual no se sostiene a sí misma, así como tampoco la universalidad del concepto del ente común constituye por sí sola una aprehensión comprensiva del ente. Del mero hecho de la existencia de los entes no se deriva su determinación para ser; dicha determinación tampoco está contenida en la noción universal del ente común, noción más bien fundada en el ser que fundante de éste.
- c) Por tanto, la necesidad fáctica de los entes y la noción universalísima que los comprende no constituyen un fundamento radical de la realidad de los entes, de suyo limitados y contingentes: los entes, habiéndolos, muy bien pueden dejar de ser (esto constituye una evidencia mediata obtenida a partir de la experiencia sensible); por otra parte, en ningún ente el ser alcanza la universalidad de la asccidad

absoluta: cada ente es de una manera u otra, pero ninguno es simplemente.

d) Ahora bien, los entes que hay -porque son- pero que de suyo pudiera no haber -porque pueden dejar de ser- son entes que de suyo están en una "situación" de indiferencia respecto de permanecer o dejar de ser. Si, pues, dichos entes no tiene por sí determinación para ser, sino más bien indiferencia, es necesario que la determinación para ser esté fuera de ellos. El principio del que procede dicha determinación no puede ser la noción universal del ente común, pues es ésta la que se apoya en la realidad del ente, a partir del cual se forma por abstracción.

e) Es preciso pues, afirmar la existencia de una realidad en la que se fundamente la correspondiente realidad de los entes. Dicha realidad debe consistir en el Acto Puro simplicísimo de Ser, pues es la única capaz de hacer partícipe del ser a todos y cada uno de los entes en todas las múltiples y variadísimas formas de realizarlo.

Toda la afirmación de la existencia del Ser subsistente

se concreta, de este modo, en una "relación de dependencia" en la que la evidencia experimental y racional de la relación misma exige que a uno de los términos -los entes finitos cuyo acto de ser es limitado, corresponda la existencia del otro- el Acto Puro de ser infinito e ilimitado (3).

Ahora bien, a partir de estos mismos elementos, que expresan esa relación de dependencia, se puede inferir el carácter esencialmente "religado" no ya sólo del hombre, sino de todo ente. Tal religación se pone de manifiesto en lo siguiente: nada de cuanto existe es por sí mismo, de modo que cuanto es, está necesitado de un principio. Al existir, por tanto, las cosas manifiestan una radical dependencia, un vínculo ontológico respecto de aquello de lo que proceden en su estar siendo. Pero una vez siendo, las cosas no adquieren su independencia, como si su principio sólo constituyera una dependencia extrínseca. Por el contrario, ese vínculo ontológico es una constante intrínseca de su existencia, una tendencia constitutiva de su ser, a grado tal que se les impone como término o perfección a la que se dirigen en ese su estar siendo. Así, toda realidad existente a la vez procede de y está re-ligada a lo que la hace ser (3 bis).

(3) Estos puntos podrían resumir a modo de esquema el proceso que siguen las demostraciones de la existencia de Dios aducidas por Tomás de Aquino en I, q.2, a.3. Cfr. E. Gilson, "Elementos..." ed. cit., pp. 57-113; C. Fabro, "Drama del Hombre y Misterio de Dios", Rialp, Madrid, 1977, pp. 223-243.

(3 bis) Cfr. In de Divinis Nominibus, c.5, lect. 2, n. 660.

La patencia misma de lo que acontece en la realidad experimentable es lo que insta a hacer una referencia explícita al carácter a la vez principiado y religado de todo ente. Entre eso que acontece en la realidad y que pone claramente de manifiesto la constitutiva religación de los entes está el fenómeno de las tendencias.

2. El apetito natural, manifestación de la religación.

2.1. Acto y operación; el esse como acto "tendente a".

Ante todo, la determinación primera y fundamental que nos muestra la realidad del ser es el acto, a cuyo descubrimiento se llega en dos momentos: la aceptación del movimiento como expresión de lo real y la advertencia de la fundamental complejidad de todo ente, que no obstante constituye una unidad estructurada por una forma substancial (4).

El ser como acto es, en cuanto tal, lo que es capaz de actuar. Esta eficiencia radica en su propia existencia (esse), cuya forma de ejercerse está sometida a cierta regla: la que le impone - su misma naturaleza, es decir, su forma. Este es el sentido del adagio filosófico que reza "operatio sequitur esse", que no quiere decir otra

(4) Cfr. R. Alzira, "La noción de finalidad", EUNSA, Pamplona, 1978, pp. 25 y ss.

cosa que la clase operación cumplida por un determinado ente está impuesta por la clase de ser que es (5).

Pero la operación y el acto de ser son dos momentos diferentes de la misma realidad, la operación es un acto derivado, a través de la esencia, del primero que es ser (*esse*). esto significa que el ser como acto comprende tanto el acto simple de ser (*esse*) como el actuar (*operatio*), siendo ambos actos, sólo que uno es primero, y, como tal, funda al segundo, determinándolo como su causa (6).

Siendo lo propio de toda causa comunicar su propia virtualidad al efecto, el acto simple de ser (*esse*), como causa de la operación, comunica a ésta precisamente el ser, de modo que a lo que se ordena la operación en última instancia es al ser mismo en una tendencia completiva de sí.

Esto es lo que señala a todo el mundo material como un universo constituido en sustancias dinámicas, activas y operantes espontáneamente. La existencia de cada sustancia se puede entender como un acto "tendente a": esse est tendere (7). Aquello hacia lo que tiende cada ser puede entenderse como el fin al que se ordena. Es el movi-

(5) Cfr. E. Gilson "Elementos...", op. cit., p. 311.

(6) Cfr. Pot., q.1, a.1; I, q.76, a.4, ad 1.

(7) Cfr. E. Gilson, op. cit., p. 313, y A. Millán Puelles, "Sobre el Hombre y la Sociedad", Rialp, Madrid, 1976, pp. 63-64.

miento de toda sustancia hacia el bien en el que encuentra su perfección.

Lo anterior se confirma al observar el empeño de cualquier ente por conservarse en el ser, no obstante no lo posea por título propio. De ahí que los entes finitos actúen, pues no hacen otra cosa que realizarse progresivamente a sí mismos a través de determinadas operaciones (8). En último término, todos los movimientos y cambios observables en el universo tienen su razón en una apetencia de ser por la que todos los entes se esfuerzan en conservar esa existencia que no se han dado a sí mismos (9). Puede decirse que el actuar, cada ente se propone ser, al menos evitando todo aquello que se oponga a su conservación.

2.2. La bondad como fundamento de la tendencia.

Este impulso a la actividad es lo que en la filosofía de la Escuela se entiende como apetito, que en su forma más elemental consiste en un orden o relación trascendental de una entidad hacia otra (10). Esa relación viene exigida por la limitación de cada ente, que al no ser todo lo que puede ser, sólo puede encontrarlo o recibirlo

(8) Cfr. C.G. III, c. 20.

(9) Cfr. Aristóteles, "Ética Nicomaquea", L. IX, c. 7, 1168 a, 7-8; "Todos encuentran deseable y amable el ser"; Cfr. II-II, q. 64, a. 5.

(10) "todas las cosas naturales llevan en sí la inclinación hacia lo que les es adecuado" Ver. q 22, a. 1; Cfr. I, q. 80, a. 1.

de otro que tenga en acto lo que él sólo tiene en potencia. Se establece así una afinidad o conveniencia de un ente con otro, que viene expresada por el concepto de bien (11).

El carácter tendencial de los entes tiene así su correlativo en la propiedad trascendental de la bondad del ser. Esta bondad es la misma virtualidad propia del acto de ser en cuanto capaz de suscitar en el ente una inclinación hacia sí: "bien y ser, en la realidad, son una misma cosa" (12), sólo que la noción de bondad añade a la de ser el carácter de apetecible (13);

"Cada cosa tiene el ser (esse) según su esencia, y cuanto tiene de ser, tiene de bien; porque si lo que todos los entes apetecen es el bien, es necesario que el ser sea bien, dado que todos los entes lo apetecen" (14).

2.3. La tendencia implícita a Dios como Acto Puro de Ser.

Habiendo entendido que todo acto de ser limitado se funda en el Acto Puro de Ser, se comprende perfectamente que la tendencia al bien, siendo este idéntico con el ser, en última instancia no es sino tendencia a ese Acto Puro de Ser. De este modo, en el desear del

(11) Cfr. C. G. III, cc. 1 y 2.

(12) I, q. 5, a. 1.

(13) "el bien consiste en que algo sea apetecible", I, q. 5, a. 1.

(14) C. G. III, c.7.

ser está presente la vuelta a la misma fuente del propio ser, y esto es tender a Dios: "en cuanto los seres desean ser, desean la semejanza con Dios, y a Dios implícitamente" (15).

La razón fundamental de esta tendencia implícita a Dios está en el hecho de que toda existencia procede de El como su efecto, y como tal, ha de reducirse a su causa:

"Todo lo que existe, por el hecho de existir y tener una naturaleza, tiende naturalmente a algún bien, puesto que procede de un principio bueno y el efecto se reduce a su principio" (16).

En esta "reducción" a su principio cada ente encuentra su perfección, pues ser perfecto significa no dejar ninguna parte propia fuera de sí mismo (17).

Siendo el ser lo más propio e íntimo a cada cosa (18), ésta alcanzará su perfección en la misma medida en que busque la asimilación con la causa de su ser. A esa asimilación puede considerársele como una auténtica "reditio", una recuperación o retorno del ente a

(15) Ver. q. 22, a. 2, ad 2.

(16) I, q. 63, a. 4.

(17) Cfr. Aristóteles, "Metafísica", L.V, 1021 b 12 ss; cfr. In III Sent., d.1, q.1, a.3, obj.1: "No puede haber perfección a no ser que lo último se relacione con el principio".

(18) Cfr. I, q.8, a.1: "el ser es lo más íntimo de cada cosa y lo que más profundamente las penetra".

su causa última, iniciado en el mismo momento en que ha sido puesto en el ser (esse), fuera de su causa por vía de "egressus".

Santo Tomás de Aquino ha resumido esta idea en un texto cuya expresión extremadamente sencilla fácilmente oculta la profundidad de su contenido:

"Es evidente que las cosas apetecen naturalmente el ser. Por eso, las que pueden corromperse resisten naturalmente la corrupción y tienden al lugar favorable a su conservación... Ahora bien, las cosas tienen ser en cuanto que se asemejan a Dios, que es el mismo ser subsistente, pues ellas no son más que participaciones del ser. Luego todas apetecen como último fin el asemejarse a Dios"⁽¹⁹⁾.

2.4. Diversidad en la tendencia de los entes a Dios.

Esto significa que la razón para todos los cambios y movimientos observables en el universo radica, en última instancia, en que todas las cosas, en cuanto participan del ser, tienden a Dios: ser es ser un tendente a Dios ⁽²⁰⁾. Esto no quiere decir que todas las cosas alcancen a Dios ni que lo alcancen del mismo modo. Este modo

(19) C.G. III, c. 19.

(20) Cfr. E.Gilson, op. cit., p. 318.

como cada ente intenta esa semejanza con su principio se diversifica en múltiples formas, tantas cuantas maneras hay de participar del ser. Todas las cosas que componen el universo se distribuyen en los distintos modos de tender al bien que esas diversas participaciones del ser origina:

"Las hay que únicamente se inclinan al bien en virtud de una relación natural, pero sin conocimiento, como sucede a las plantas y a los seres inanimados, y esta inclinación al bien se llama "apetito natural".- Otras se inclinan al bien en virtud de algún conocimiento, mas no por conocer la razón misma de bien, sino porque conocen algún bien particular, como sucede al sentido, que conoce lo que es dulce, lo que es blanco, etc., y la inclinación que se sigue a este conocimiento se llama "apetito sensitivo".- Otras, en fin, se inclinan al bien en virtud de un conocimiento que alcanza a conocer la razón misma de bien, que es lo propio del entendimiento. Estas se inclinan al bien de un modo perfectísimo, y no como puramente dirigidas al bien por otro, cual sucede a las que carecen de entendimiento, ni solamente a un bien particular, como las que no tienen más conocimiento que el sensitivo, sino como quien se inclina al mismo bien universal, y esta inclinación es lo que se

llama "voluntad" (21).

Cada tipo de inclinación determina, a su vez, el límite de cada ente en su apetencia del ser, al punto que cada ente se encuentra efectivamente orientado a alcanzar la semejanza con la causa de su ser según sea el principio de inclinación que cada uno tenga en sí mismo. De este modo, aunque el universo en su conjunto apunte en dirección a un mismo fin, esto es a Dios como el Acto Puro de Ser que causa el ser de todos los entes, cada cosa lo alcanza de diverso modo, según el límite de su propia participación en el ser, que es su naturaleza. Ya Aristóteles distinguía dos sentidos del fin, según que significara la realidad a la que tiende una cosa o bien la consecución de esa realidad (22). Esta distinción viene exigida por la real diversidad de los entes, que se manifiesta no sólo en la multiplicidad de especies o de individuos, sino también en las variadas realizaciones concretas que la tendencia al Acto Puro de Ser de los entes alcanza en sus respectivas operaciones (23). En este punto se encuentra el fundamento que permite precisar en qué sentido todo ente está constitutivamente "religado" y en qué otro sentido se reserva este carácter para el hombre, el único ente en quien se da la religiosidad propiamente.

(21) I, q. 59, a. 1.

(22) Cfr. Aristóteles, "Physica" L. II, c. 2, 194 a 35.

(23) Cfr. In de Divinis Nominibus, c. 1, lect. 2, n. 95.

3. Naturaleza, fin y operación.

3.1. El dinamismo del ente desde la perspectiva del fin.

Al afirmar el movimiento universal por el que cada cosa tiende a alcanzar su plenitud en la fuente misma de su ser, se señala para todo ente una determinación finalista, un término que da razón de que dicho movimiento no sea una pura posibilidad, sino un hecho. En el fin se encuentra la razón fundamental que deshace esa pura posibilidad. Se ha señalado como fin de dicho movimiento al Acto Puro de Ser, esto es, Dios como fuente del ser que se busca y que impulsa a la actividad. El dinamismo del ente resulta así, desde la perspectiva del fin, el intento de todo ente por conservar o perfeccionar el ser del que participa de modo limitado, reduciendo la "distancia" que lo separa de esa fuente originaria que es el fin. Y es en esta dinámica donde el apetito emerge, como una inclinación hacia aquello que completa o perfecciona al ente, en una ascensión progresiva y continua hacia el logro de su ser.

Ahora bien, ese apetito guarda una estricta proporción con el "grado" de participación del ente en el ser (esse), de tal modo que el límite dentro del cual el acto de ser es recibido, señala a la vez otro límite para la perfección a que cada ente se inclina por su apetito. Toda actividad en el ente se mueve dentro de estos dos límites, como

en un puente que une el principio con el término. Estos límites son su naturaleza y su fin. Por parte de su naturaleza cada ente se encuentra limitado en sí mismo con relación al acto de ser, de modo que no se halla a sí como siendo simplemente, sino como siendo tal ente; todo ente, en cuanto tiene una naturaleza, tiene el ser exclusivamente según esa naturaleza (24). En cuanto al fin, éste se constituye en límite en tanto que es aquello que la naturaleza del ente ha dejado fuera de sí y que sin embargo le corresponde a dicho ente por razón de su participación en el acto de ser. Esto último se desprende del hecho de que el ente, no obstante estar en acto respecto a la determinación que le corresponde por su naturaleza, no está en acto respecto de las demás determinaciones que le competen, no ya por su sólo ser natural, sino por sus operaciones.

3.2. Los límites de la actividad del ente.

Todo esto tiene su razón última en la no identidad de la esencia y el acto de ser (esse) en el ente. El ente "es" solamente su ser en germen; el ente "se hace" lo que es al realizarse, al actuar. Este "llegar a ser" es el paso de la esencia desde un estado de potencia embrionaria hasta el estado de acto (entiéndase esto no en el orden

(24) Cfr. III, q.16, a.10, ad 3; I, q.54, a.2 c: "el ser de la criatura se halla determinado a una sola cosa en cuanto al género y en cuanto a la especie, y sólomente el de Dios es un ser absolutamente infinito que comprende en sí todas las cosas".

esencial, sino en el orden operativo). Aquello que el ente "llega a ser" es precisamente el fin del ente; en cambio, aquello desde donde el ente se hace es su naturaleza.

Naturaleza y fin guardan entre sí una relación de potencia y acto. El fin constituye la perfección de la naturaleza, de tal modo que sólo en la consecución de aquél ésta puede decirse plenamente actual, es decir, perfecta. Esto puede explicarse haciendo referencia a la noción de bien: el fin es para la naturaleza su bien, de modo que entre el fin y la naturaleza media una relación de conveniencia. Pero para que se dé tal relación de conveniencia se precisa de la distinción real de los términos de dicha relación: por eso el bien como fin no puede consistir en el mismo bien que la naturaleza ya posee por el hecho mismo de ser, sino en algo a lo que este bien, que la naturaleza ya es, se dirija de modo que lo lleve a plenitud: es la llamada "perfección segunda", que es la operación, o diferencia de la perfección primera que consiste en la propia naturaleza o acto especificante del ente (25).

Ahora bien, la naturaleza se encuentra determinada a esa perfección segunda, así como lo está respecto de sí misma, sólo que en este último caso la determinación es plena, actual -por ejemplo,

(25) "La perfección de las cosas es doble. La primera es la perfección de su substancia, o sea, la forma del todo, que resulta de la integridad de sus partes. Es la segunda la perfección del fin, que es la operación" I, q.73, a.1, c.

el hombre es hombre ya, y nada puede añadirsele en el orden de lo que específicamente es-, mientras que en relación a su perfección segunda, al contenerla sólo en germen, "in potentia", se encuentra como "a distancia" de ella, o sea, no se identifica con ella. Precisamente esa distancia es lo que el dinamismo de las sustancias busca cerrar, y en este sentido, dicho dinamismo es de algún modo esa misma perfección:

"La forma, que es el acto primero, tiene su razón de ser en la operación, que es el acto segundo, y, por tanto, la operación es el fin de las cosas creadas" (26).

3.3. La operación como fin del ente.

Pero ¿en qué sentido se dice que la operación es fin?, pues ya antes se afirmó que el fin es el Acto Puro de Ser, como principio del que procede toda la actualidad del ente. Es aquí donde entra la mencionada distinción entre el fin como objeto mismo o realidad que es apetecida y el fin como posesión o consecución del bien deseado (27). Esta distinción viene exigida por la anterioridad metafísica del acto respecto de la potencia (28). La operación entraña un cierto movimiento, y como tal, es un acto imperfecto que presupone la perfección

(26) I, q. 105, a. 5.

(27) Cfr. Aristóteles, "Physica" L.II, c. 2, 194 a 35; "De Anima", L.II, c.4, 415b 2; b 20.

(28) Cfr. idem, "Metafísica", L. IX, c.8, 1049b 5-11.

a la que se dirige (29). Si no hubiera tal perfección, no tendría sentido tampoco la operación. Esa perfección presupuesta a la operación es su semejanza con el Acto Puro de Ser, mientras que ésta viene a ser la consecución de dicha perfección dentro de los límites de su participación en el ser.

La necesidad de fundamentar la operación en un acto distinto de ella como principio suyo viene dada por su carácter contingente. Es un hecho evidente que los entes no se encuentran siempre en el acto respecto de todas sus operaciones. Lo que la actividad de los entes pone al descubierto es, ante todo, su carácter fundamentalmente compuesto: en toda actividad presente a la experiencia se distinguen realmente el acto que se ejecuta y el sujeto que lo lleva a cabo. Tal distinción sería imposible si el ente se identificara totalmente con su propia actividad, para lo cual sería preciso que fuese acto puro, no limitado por ninguna potencia:

"Propiamente hablando, la acción es la actualidad de una virtud o facultad, como el ser es la actualidad de la substancia o de la esencia. Pero es imposible que sea su propia actualidad una cosa que no es acto puro, sino

(29) El análisis que aquí se hace de la operación está formado según la analogía del movimiento. Se considera, evidentemente, que hay una verdadera analogía del movimiento no como tránsito de la potencia al acto, sino como acto, aunque recibido en la potencia. Cfr. H. Beck, "El Ser como Acto", EUNSA, Pamplona, 1968, pp. 45 y ss.

que está mezclada con potencia, porque la actualidad repugna a la potencialidad, y solamente Dios es acto puro" (30).

Por eso, la operación, en un primer momento, no puede darse en su sujeto sino bajo la forma de mera posibilidad de ser.

4. La religación efectiva.

4.1. Fundamento de la perfección operativa en Dios como fin último.

Para que la operación deje de ser mera posibilidad, es preciso que algo le comunique actualidad. Pero esa actualidad que la operación necesita recibir no puede ser sólo la misma que le compete al sujeto como tal; dicha actualidad -la de la substancia- no es comunicada sin más a la operación, y precisamente por esto la operación no se identifica con su sujeto. Por lo tanto, lo que deshace la posibilidad de la operación, para que ésta pase a tener un ser efectivo, debe radicar en el mismo principio que a la vez le confiere a la substancia su actualidad propia: esto es, el Acto Puro de Ser. En esto consiste precisamente la causa final, como primer fundamento que deshace toda posibilidad para conferir la actualidad efectiva (31). En este sentido,

(30) I, q. 54, a. 1.

(31) De ahí que se defina el fin como "Aquello en virtud de lo cual todo lo demás es hecho" (In I Ethic., c.5, lect.9.) y como "aquello por lo cual algo es" (I-II, q.33, a.4, c.).

la operación, como fin de la sustancia, se distingue de la causa final como la potencia del acto. La razón es simple: dado que la operación encierra cierta composición, señal de su no actualidad plena, no puede ser considerada como fin en sentido absoluto (32). Por eso es preciso que la operación también se fundamente en el principio del que se recibe toda perfección, que es el Acto Puro de Ser. Con lo cual puede entenderse que la operación no se diga fin de la sustancia sino en función de que a través de aquélla es como el ente alcanza la perfección que intenta.

4.2. Apófansis del fin en el dinamismo operativo.

En cuanto que la operación es el acto en el que la naturaleza va perfeccionando su ser, esto es, alcanzando el fin, puede considerarse que la operación manifiesta de modo "anticipado" el fin al que la naturaleza tiende por ella. No es que la operación vaya determinando el fin, lo cual sería absurdo, pues ya se ha visto que es por éste que se da la operación y no al revés. Más bien la realidad del fin, anterior no sólo a la operación sino también a la naturaleza misma por él determinada, se hace patente en la operación, al hacer emerger a través de ésta las posibilidades que la naturaleza contiene germinalmente. Sólo que la operación participa de la actualidad del fin, a

(32) "Como la potencia es por el acto como su complemento, es imposible que lo que está en potencia tenga cualidad de fin último" I-II, q.2, a. 7, c.

través de la participación que, a su vez, tiene la substancia en el acto de ser. De ahí que la operación no sea puro éxtasis, sino que su determinación al ser esté vinculada por algo anterior a la operación misma, esto es, por la naturaleza del sujeto:

"La operación de todo ser es según el modo de su substancia" (33).

Por consiguiente, la medida dentro de la que cada ente alcanza la asimilación con su principio a través de sus operaciones, no es la misma para todos. Santo Tomás de Aquino, al referirse a la apetencia de Dios propia de cada ente en términos de una tendencia universal, habla de un desco "implícito":

"Todas las cosas apetecen naturalmente a Dios de forma implícita, no explícitamente" (34).

4.3. Tendencia "implícita" y "explícita" a Dios.

Las posibilidades con que cada ente cuenta para conseguir la "perseverancia" en el ser en que consiste su perfección vienen señaladas por los límites de su propia naturaleza. Por eso, aún cuando todos los entes están orientados al Acto Puro de Ser, esto es, a Dios

(33) I, q.50, a.2; cfr. también I, q.75, a.2; I, q.89, a.1.

(34) Ver. q.22, a.2, c.

como a su último fin, no todos lo alcanzan del mismo modo, sino según la medida en que participan del acto de ser, es decir, según la medida de su naturaleza:

"Todas las criaturas, incluso las que carecen de entendimiento, están ordenadas a Dios como a su último fin, y cada una de ellas lo alcanza en la medida en que participa de la semejanza divina" (35).

La posibilidad de una consecución "explícita" del fin último, esto es, la capacidad *no ya* de una mera tendencia, sino de una efectiva posesión de la perfección propia del Acto Puro de Ser, está reservada a aquellos entes cuya naturaleza esté "abierta" en sus límites a una participación en la totalidad del ser. Esto es lo propio de las naturalezas espirituales, cuyas operaciones específicas son el conocimiento y el amor. Poseer la perfección de algo es alcanzar su substancia, y las operaciones espirituales llevan a cabo esto de un modo sumamente adecuado:

"El fin último de todas las cosas es Dios, pues cada una intenta unirse a Dios, como último fin, todo cuanto puede. Ahora bien, una cosa se une más íntimamente a Dios si es capaz de alcanzar de alguna manera su sustancia,

(35) C.G. III, c. 25.

lo que se realiza cuando uno puede conocer algo de la sustancia divina, que consiguiendo una determinada semejanza de la misma" (36).

Sólo a las realidades espirituales les es posible de algún modo participar de la infinita realidad de la Causa Suprema del Ser, en virtud de lo cual sólo en ellas se puede cumplir acabadamente ese movimiento que cierra el círculo de retorno al fin del que partieron. Por eso el carácter de religado se reserva con propiedad para el hombre, como ente dotado de una naturaleza espiritual:

"Existe en el universo una cierta circulación, en cuanto salido de Dios regresa a El por su tendencia al bien. El retorno, sin embargo, se logra plenamente en algunas criaturas, mientras en otras queda truncado. Porque las que se ordenan a Aquel Primer Bien del que procedieron sólo mediante la consecución de una cierta semejanza, no tiene perfectamente esa circulación; la culminan sólo las que logran recalar de algún modo hasta el mismo Primer Principio: lo que pertenece únicamente a las criaturas racionales, que pueden alcanzar a Dios por el conocimiento y el amor" (37).

(36) *ibid.* Cfr. Ver. q.5, a.6, ad.4.

(37) In IV Sent., d.49, q.1, a.3, sol.1, c.

De entre todos los entes que componen el universo, ontológicamente vinculado a la Causa Suprema del ser por la religación, el hombre, por su naturaleza espiritual, manifiesta en plenitud y de modo unitario tanto la dependencia de origen como de destino final, que se siguen de su constitutiva religación. Se impone, de este modo, un análisis de la naturaleza humana para poder pasar a la comprensión de esa forma particular de religación en el hombre que es propiamente la religiosidad.

CAPITULO III

LA RELIGACION HUMANA OBJETIVA

El análisis de lo que se ha designado con el término de "religación óntica" permite advertir que, en un cierto aspecto, el hombre no constituye una excepción en el universo por ser religioso. Todo el cosmos está informado por un movimiento teleológico que apunta a la conservación y perfección de todos los entes, partiendo de su principio originante y en dirección a él como destino final. En el existente humano la religiosidad viene a constituir el modo específico de manifestación de la religación óntica, tanto por su dependencia de origen como por su determinación hacia el fin último, como ente limitado que es. De este modo, el hombre, en cuanto ente, está sometido a las leyes por las que todo se encuentra referido a Dios. Esta referencia a lo divino hace del hombre un ser religioso en el sentido más amplio del término, en cuanto que la religión "implica propiamente un orden a Dios" (1).

(1) Il. II, q.81, a.1. Cfr. supra, Cap. I, n.3.1.

Sin embargo, el modo específico de darse la religión en el hombre le sustrae en cierta manera del resto del universo. La religión es una cualidad que emerge en cada ente no de modo meramente accesorio, sino como expresión concreta de su propia naturaleza. El hombre, en la medida en que se encuentra dotado de una naturaleza, está religado ontológicamente según el modo propio de su naturaleza, que es la de un ser espiritual.

En esto último radica el carácter exclusivo de la religiosidad humana: en sentido estricto, la religiosidad es una propiedad exclusivamente humana, incluso es un constitutivo del hombre que lo define como tal. Lo religioso es distintivo del hombre por tratarse de una característica propia del espíritu. Para comprender la religiosidad como manifestación específica del ser del hombre es preciso, entonces, tomar en cuenta su constitución espiritual.

1. El concepto del hombre.

1.1. El hombre como microcosmos.

La historia de la antropología filosófica presenta como una constante la tendencia a reservarle al hombre un puesto privilegiado dentro del cosmos. Independientemente de que el desarrollo de la idea del hombre, desde Grecia hasta la actualidad, pueda ser descrito

en términos de un progresivo crecimiento de la autoconsciencia humana, desde los albores presenta como una constante la consideración de sí mismo como un ente en relación especial con la realidad, tomada en su conjunto, y con su principio originario. Se ha dicho del hombre que es un microcosmos (2); con esta idea se expresa esa especial condición por la que el hombre se constituye en una región privilegiada de la realidad, desde la que se ilumina el mundo inferior y por la que se revela el mundo superior. Esta consideración del hombre le hace aparecer como un "lugar" de toda la realidad, en el que el orden del cosmos se refleja con su doble carácter de "physis" y de "nous". Lo que con esta idea se intenta destacar es el constitutivo real, tanto físico como metafísico, del hombre, advirtiendo en esta especial condición la comunión que se da en el ser humano de lo inferior con lo superior (3). Esta propiedad tan original va unida a esa espontánea consciencia que tiene el hombre de la propia capacidad de acceso a la realidad en toda su universalidad, consciencia que se une paradójicamente a la experiencia de un límite que se impone a esa capacidad desde sí misma.

El hombre se compone de cuerpo y alma. Esta dualidad de principios que constituyen al hombre ha llevado a la reflexión antropológica a plantearse la necesidad de alcanzar por un concepto unitario

(2) Cfr. In VII Phys. Lect. 4, n. 999.

(3) Cfr. C.G. II, c. 68; I, q. 77, a.2.

el conocimiento de esa mixtura psicossomática. En esta empresa especulativa no siempre se han obtenido buenos resultados. Las distintas antropologías surgidas en la historia han oscilado entre los extremos del materialismo y el espiritualismo, pasando por toda una gama de monismos y pluralismos que reducen al ser del hombre a uno solo de sus componentes o que disuelven su unidad en la yuxtaposición de éstos (4). La raíz de todas las dificultades definitivas del hombre nace en el momento en que se confunde la distinción entre cuerpo y espíritu con su separación real, concibiendo estos principios como dos cosas unidas accidentalmente (5). Este defecto conduce al extremo opuesto de querer reducir todo lo humano a uno solo de sus componentes, bajo la presión que ejerce la experiencia interior de la unicidad del ser del hombre.

1.2. El concepto unitario del hombre desde la óptica del esse.

El fondo de la cuestión estriba en no perder de vista que la unidad de cualquier ente se sigue primeramente de la unicidad del acto de ser del que participa, en tanto que la composición de elementos se explica justamente por poseer participadamente el ser, esto es, de modo limitado.

"en la medida en que las cosas tienen el ser, tienen también la unidad y la pluralidad, porque cada cosa en cuan-

(4) Cfr. Manuel Guerra, op. cit., cap. VII, pp. 105 a 126.

(5) Cfr. C.G. II, cc. 57 y 58, donde Santo Tomás examina las dificultades que se siguen de la concepción platónica de la unidad entre cuerpo y alma.

to que es ente, es también una" (6).

Desde esta perspectiva, no es la unidad del ser del hombre lo que se plantea como problema a resolver, sino más bien el modo como hay que distinguir los elementos que entran en su composición. Sólo así se advierte cuán desafortunado puede resultar un planteamiento que formule la unidad sustancial del hombre en términos de una "unión" del cuerpo con el alma, pues da pie a entender a éstos como entidades preexistentes que vienen a formar una unidad por suerte de un acto especial que las fusiona. Una formulación más correcta debe apuntar a expresar las consecuencias que se siguen de la unicidad del acto del hombre -por el que cuerpo y alma no son sino un mismo ente-, para cada uno de los elementos que entran en composición, no hablando tanto de su "unión" (que debiera darse desde un principio por supuesta, como algo evidente), como de la inseparable síntesis de sus manifestaciones y su antagonismo.

"El cuerpo y el alma no son dos sustancias actualmente existentes, sino que de ellas hácese una sustancia actualmente existente; el cuerpo del hombre no es actualmente el mismo cuando el alma está presente que cuando está ausente, pues quien le da el ser actual es el alma" (7).

(6) Comp. Theol. I, c. 71, n. 124.

(7) C.G. II, c. 69.

Al considerar la realidad humana hay que evitar, pues, abordar la unidad sustancial del ser humano como si se tratara de un "resultado", aunque se pueda atender a sus componentes como algo unido o integrado, siempre que se entienda que no son sino un mismo ente visto desde distintos aspectos suyos. Para esta tarea basta reparar en la concreta manifestación que de esa unidad compuesta presentan todos los actos del hombre (8).

En todos los actos humanos se encuentra una mezcla de sensibilidad y espíritu, aunque algunos graviten y se polaricen hacia alguno de los lados. Aún los actos más insensibles son en alguna manera "sentidos" bajo la experiencia de la ausencia de toda sensación. Ni que decir de los actos más ligados a la constitución somática del hombre, siempre de alguna manera subordinados o metamorfoseados por el elemento anímico superior.

1.3. La definición aristotélica del hombre: fundamental logicidad de la esencia humana.

Atendiendo a la dinámica de las mutuas relaciones que el cuerpo y el alma presentan en el seno de la unidad sustancial del

(8) "No conocemos, hablando con todo el rigor de los términos, ni actos sensitivos ni actos espirituales, sino tan sólo actos humanos" Gustave Thibon, "Sobre el amor humano", Rialp, Madrid, 1978, p. 77.

hombre, se puede aceptar como concepto realista del hombre la definición estoica de origen aristotélico de "animal racional" (8 bis).

A partir de esta definición se puede señalar lo espiritual como lo específico o singular humano implícito en esa su naturaleza compuesta: "es evidente que el hombre es sobre todo su espíritu" (9). Con esta afirmación no se renuncia a la realidad y al sentido de la corporeidad animal humana. Simplemente se quiere determinar la naturaleza última del ser del hombre, ante lo cual el principio somático se presenta claramente insuficiente. Es evidente que la sola naturaleza animal no da cuenta de los fenómenos específicamente humanos, y mucho menos del que es objeto de la presente investigación, esto es, la religión. Explicar lo superior por lo inferior es una operación claramente reductiva:

"No siendo la forma por la materia, sino más bien materia por la forma, en ésta debe fundarse la razón de por qué la materia es de tal naturaleza, y no al contrario" (10).

Por el contrario, el explicar lo específicamente humano por su realidad espiritual podría, en todo caso, correr el peligro de

(8bis) Cfr. Sexto Empírico, "Hipótesis pirrónicas", 2,26:II-II,q.34,a.5; C.G.II, c.95 y III, c.39.

(9) I- II, q.29, a.4.c.

(10) I, q.76, a.5.c.

deformar la visión del hombre por exceso; pero de este error es más fácil librarse, sobre todo teniendo en cuenta que las manifestaciones de la realidad inferior del hombre suelen imponerse en muchos casos con una brutalidad tal que difícilmente el énfasis en lo espiritual podría hacer olvidar.

Por otro lado, el principio espiritual explica todo aquello que distancia al hombre del animal. Precizando aún más, no se trata sólo de que lo espiritual dé una razón conceptual para distinguir al hombre de otros seres, sino más bien que la real diferencia entre el hombre y lo que no lo es exige la presencia en aquél de un principio que cause realmente esa diferencia, y esto es precisamente lo espiritual. Incluso desde un punto de vista estrictamente biológico, una especie animal con características como las del hombre reclama un principio superior para su subsistencia biológica. Platón advertía ya esta exigencia y la formulaba bajo el mito de Epimeteo y Prometeo, en el que describía el carácter biológicamente inviable del ser humano (11).

Sin embargo, la razón principal para elegir el principio espiritual como lo que especifica al ser humano como tal está en la prioridad, ya apuntada anteriormente, del acto como determinación pri-

(11) Cfr. "Protágoras", 320 d-322 b.

mera que muestra la realidad del ser (12). En cuanto a sus manifestaciones operativas, los actos del hombre que más lo tipifican frente a otros entes, son irreductibles a un principio operativo o naturaleza inferior; así, por ejemplo, lo material es incapaz de doblegarse sobre sí mismo, lo cual es, sin embargo, accesible al hombre, que reflexiona por su racionalidad, de modo que es capaz de saber y de saber que sabe, de ser al mismo tiempo sujeto y objeto de su conocimiento (13). Por lo que respecta al acto como causa de la unidad estructurada del compuesto, éste sólo puede advenirle al hombre por un principio distinto del cuerpo, pues éste padece mutaciones constantes en tanto que la experiencia interna muestra una continuidad de algo constante, de algún modo inmutable. El hombre anciano, "a pesar de no conservar nada material de cuanto era en los lustros anteriores, está convencido de la identidad de sí mismo consigo mismo; es consciente de que algo suyo, inaprensible pero muy real, ha subsistido siempre y subsistirá hasta el instante de la muerte e incluso después de ella" (14). Ese algo subsistente en el hombre, que da unidad a su ser a pesar de la renovación ininterrumpida de sus elementos materiales, es el espíritu humano.

2. Espíritu: interioridad capaz de totalidad.

(12) Cfr. De Sprit. Creaturis, a.2, ad 8.

(13) Cfr. C.G. II, c.66: "El entendimiento se conoce a sí mismo y conoce también que entiende".

(14) M. Guerra, op. cit., p. 132; cfr. ibid. pp. 238 y ss.

2.1. La apertura del alma humana.

En el hombre lo espiritual es una propiedad que se inserta en su alma. El alma es definida por Aristóteles como "acto primero de un cuerpo natural que posee la vida en potencia" (15). Esta definición es aplicable a cualquier alma, extendiéndose a todos los vivientes y conteniendo implícitamente cualquiera de sus distintas potencias (vegetativas, sensitivas o racionales). Según esta definición el acto del alma es el mismo acto del ser viviente, de modo que el cuerpo sólo tiene el ser por el alma que lo vivifica. Cuerpo y alma no son dos realidades como entes, sino un cuerpo vivo o un alma vivificadora del cuerpo, hasta el punto que sin ella el cuerpo deja de ser tal para pasara a ser cadáver; a su vez, el alma se ve afectada por la limitación de lo corpóreo, y en la medida de esa misma limitación el alma puede verse subsumida en la potencialidad de la materia, compartiendo de este modo la destrucción del cuerpo (que es el caso de los vivientes vegetales y animales) o puede trascender a esa limitación (incluso subsistiendo a la destrucción del cuerpo) cual es el caso del alma espiritual.

Frente a las almas que vivifican a los vegetales y los animales, el alma humana presenta una cualidad que la sitúa en una condición especial:

(15) De Anima, L. II, c. 1, 412 a.

"en algún sentido el alma es todas las cosas existentes" (16).

Refiriéndose al hombre, Heráclito decía: "no encontrarás los límites del alma, aunque avances por todos los caminos: tan profunda en su medida" (17). Esta característica es la que da razón de que al hombre le corresponda un campo de relación con la realidad mayor que el de cualquiera de los otros entes inferiores a él: el campo de la totalidad de las cosas que son. Es un dato de experiencia el hecho de que, mientras que el animal se adapta a un medio acotado, en el que se encierra, el hombre se encuentra abierto a la realidad total, se mueve en un campo de relación mayor, de más elevadas dimensiones. Tan es así que sólo del hombre se dice que es "un ser siempre perfectible en más alto grado, un ser de infinitas posibilidades, también de infinitas posibilidades de felicidad, las cuales, sin embargo, apenas realizadas, apuntan más allá de sí mismas" (18).

2.2. Universalidad del mundo del hombre.

¿Dónde se encuentra la razón de esta más amplia relación del hombre con las demás cosas? Tomás de Aquino hace corresponder esta apertura total del hombre a las facultades espirituales de la inteligencia y la voluntad. En su "Suma contra los Gentiles" se lee:

(16) De Anima, L. III, c.8, 432 a.

(17) Diels, Fr. 115.

(18) J. Pieper, "El descubrimiento de la Realidad", Rialp, Madrid, 1974, p. 223.

"Las naturalezas intelectuales tienen mayor afinidad con el todo que las restantes naturalezas, porque cualquier sustancia intelectual es en cierto modo todas las cosas, en cuanto que es capaz de abarcar la totalidad del ente con su intelecto" (19).

Esta capacidad le es dada al hombre en la medida en que es capaz de alcanzar la esencia de las cosas por su conocimiento intelectual (20), esto es, solamente porque el hombre es capaz de alcanzar la esencia de las cosas, solamente por ello le es dado abarcar su totalidad. La esencia de las cosas va más allá de lo singular e individual de su estructura particular, es universal. Pero esta forma esencial, universal, de las cosas, sólo es susceptible de ser captada por la facultad intelectual espiritual:

"Nuestro entendimiento no conoce directamente sino lo universal" (21).

Precisamente porque la esencia de las cosas es universal y el hombre es capaz de alcanzarla por su conocimiento espiritual, es por lo que se puede afirmar que el hombre se abre a la totalidad

(19) C.G. III, c. 112.

(20) "solamente el entendimiento aprehende las esencias de las cosas"
I, q. 57, a. 1 ad 2.

(21) I, q. 86, a. 1; cfr. Ver., q. 2, a. 6, ad 1.

de las cosas que son:

"Porque puede comprender lo universal, tiene el alma intelectual capacidad para lo infinito" (22).

De este modo, el hombre, siendo un ente entre los entes, se abre a todos ellos en el acto por el que aprehende al ente en su universalidad. Lo mismo acontece a nivel de su facultad apetitiva espiritual que es la voluntad, lo cual se comprende perfectamente al tener en cuenta que se trata de un apetito elicito. Dentro de la Escuela, se entiende que todo apetito elicito sigue a la forma de conocimiento correspondiente (23). Por consiguiente, siendo la voluntad el apetito que sigue a la facultad intelectual, como tal tiene el mismo objeto, a saber, el ser en su totalidad; sólo que como apetito está referido a él bajo la formalidad del bien (24). Así como el entendimiento tiene por objeto la esencia de las cosas, la voluntad, como apetito espiritual consiguiente al conocimiento inteligible, tiene como objeto el bien de las cosas. La amplitud infinita del objeto de la inteligencia determina la amplitud de la voluntad, con la diferencia de la modalidad específica de tender a su objeto, propia de cada facultad, que hace que la esencia del ente, objeto de la aprehensión de la inteligencia, se convierta en el bien o acto perfectivo para la potencia espiritual que es la voluntad.

(22) I. q.76, n.5, ad 4.

(23) Cfr. I, q.80, n.2.

(24) Cfr. I, q.59, n.4.

2.3. La interioridad del espíritu y la infinitud del Ser.

Todo esto no sería posible si no le correspondiera al hombre una más alta forma de ser que diera cuenta de su más amplio y comprensivo campo de relación:

"Cuanto más noble es una potencia, tanto más universal es el objeto sobre el que actúa. El objeto de las operaciones del alma puede clasificarse en tres órdenes. Hay potencias del alma, cuyo único objeto es el cuerpo que está unido al alma; y al género que las comprende llamamos vegetativo, por cuanto la potencia vegetativa no obra sino sobre el cuerpo a que está unida el alma. Otro género de potencias del alma se refiere a un objeto más universal, como es todo cuerpo sensible, y no solamente el que está unido al alma. Y hay un tercer género de potencias cuyo objeto es aún más universal, alcanzando no sólo al cuerpo sensible, sino a todo ente sin excepción" (25).

Ese mayor orden de ser que le corresponde al hombre está en proporción directa con su mayor capacidad de vivir en sí mismo; esto es, su más alta forma de relacionarse con la totalidad está funda-

(25) I, q.78, a 1; cfr. también I, q.77, a.3 nd 4: "cuanto más elevada es una potencia, a tantas más realidades se extiende".

da en su mayor interioridad entitativa (26). De modo que, en definitiva, la condición humana viene a especificarse por ese poder ir más allá de sí misma hasta comprender el ser en toda su universalidad, a la vez que en su capacidad para volver sobre sí (27). Tal condición le compete al hombre precisamente por ser espiritual, es decir, por tratarse de un ente en cuya interioridad puede inscribirse la totalidad de las cosas que son.

3. La proyección del espíritu hacia la trascendencia.

3.1. Dinamismo espiritual y orientación al ser.

Siendo la esencia del espíritu ese poder ir más allá de sí en la concordancia con la totalidad de lo que es, la puesta en marcha del dinamismo de la vida del espíritu tiene su origen en esa misma orientación hacia el ser irrestricto. El camino que sigue el hombre para acceder al ser, tanto por la vía cognoscitiva como por la apetitiva, comienza por un primer encuentro con la realidad que se lleva a cabo en el espíritu humano a través de las facultades superiores de la inteligencia y la voluntad. Por el conocimiento intelectual el ser se hace presente en el ente, siendo éste lo primero y más conocido, del cual se parte y al cual se llega en todo otro conocimien--

(26) Cfr. J. Pieper, op. cit., pp. 200 y ss.; A. Millán Puelles, "La estructura de la Subjetividad", Madrid, 1967, p.395: "Espíritu, en su acepción más positiva, es el ente que vive de algún modo la infinitud del ser". Cfr. también C.G. IV, c. 11: "Cuanto más alta es una naturaleza, tanto más íntimo es lo que de ella emana".

(27) Cfr. Ver. q. 22, a. 12; C.G. IV, c. 11.

to (28). En el apetito voluntario sucede algo semejante: el ser se presenta como bien que invita a su consecución: es el fin último como primera orientación al bien que determina todas las demás (29). En ambos tipos de operaciones -la intelectual y la volitiva- se trata de una orientación inicial e ineludible, con la que da comienzo la actualización de esa presencia total del ser en la interioridad del espíritu. (Esta afirmación no es más que la traducción del modo particular que tiene en el hombre esa tendencia universal de todo ente a Dios que ya se analizó en las páginas precedentes).

El hombre, como todo ente, se encuentra dispuesto o inclinado hacia el bien en el que ha de alcanzar su propia perfección, con un apetito natural anterior a toda actividad e independiente de toda actitud especial. Pero esta referencia inicial del espíritu a la totalidad es meramente aptitudinal, no es posesión actual: la inteligencia sólo incluye dentro de sí la "capacidad" de lo total, la presencia del ser en ella es un proceso de gradual actualización (30); a su vez, la voluntad se vive al comienzo como "tendencia", deseo de bien, más que como posesión del mismo (31). Es lo peculiar de los existentes

(28) Cfr. Ver., q.1, a.1; De Potentia, q.9, a.7, ad 15: "Lo primero que aparece en el intelecto es el ente".

(29) Cfr. I-II, q.8 a.2.

(30) Es claro que el hombre no comprende o concibe de una forma plena; de otra manera sería omnisciente "ab aeterno", y la ignorancia de cualquier cosa, sea lo que fuere, resultarían imposible. Ya Platón presentaba esta condición existencial de la inteligencia que está llamada a lo absoluto sin poseerlo: "sólo los dioses no filosofan ni desean hacerse sabios, porque ya lo son", Banquete 202 e.

(31) La voluntad "se mueve al fin ausente, cuando lo desea... Es evidente que el deseo del fin no es consecución del mismo, sino movimiento hacia él". I-II, q.3, a.4, c.

finitos, que devienen lo que son. Su ser es un ser en proceso. Por eso, esta disposición inicial se manifiesta a la experiencia interior humana más bien bajo la forma de una carencia. En el hombre se da una insaciabilidad radical ante todo lo finito, un vacío que no se satisface en la relación -cognoscitiva o apetitiva- con los entes que encuentra en torno suyo. Toda vez que actúan sus facultades espirituales, la subjetividad humana experimenta, detrás de cada realización, una zona de posibilidades no satisfechas. Esas posibilidades que quedan abiertas no son sino la resonancia de esa realidad total a la que apunta el espíritu. La atracción que sobre el espíritu ejerce esa plenitud aún no poseída origina una auténtica experiencia de la ausencia: el ansia congénita de felicidad.

3.2. Indigencia de la condición humana.

Si bien lo absoluto atrae al hombre necesariamente, y en esto conviene con la condición religada de todo ente, esa plenitud se le manifiesta a su vida racional sólo de modo impreciso y mediato⁽³²⁾ Toda la vida humana consiste en la búsqueda de esa plenitud ausente que interpela a la actuación del espíritu. No teniendo acceso directo al ser sino a través de los entes, el hombre experimenta una insaciabilidad radical, una ansiedad que aquieta parcialmente en la posesión

(32) "Toda criatura racional apetece naturalmente la felicidad de modo indeterminado y en universal; y con respecto a esto es indefectible. Pero el movimiento de la voluntad de la criatura no está determinado en particular a buscar la felicidad en esto o en aquello (...). Es natural el apetito del bien, pero no de este o aquel bien" Ver. q.24, a.7 ad 6. Cfr. I-II, q.9, a.4.

de alguno de esos bienes, sólo para encontrarse con un nuevo "aún no" frente al que vuelve a reanudar el proceso de consecución de un bien que le colme. De este modo, el hombre se experimenta a sí mismo como un ente señalado por una indigencia: en cuanto se sabe no satisfecho, en potencia de perfección. Insertado por su espíritu en la apetencia del bien absoluto, no se ve solicitado más que por las instancias de bienes parciales. Tal fenómeno pone en evidencia que el hombre no queda perfectamente definido tan sólo con atribuirle el ser espiritual. Las limitadas condiciones de existencia en que de hecho se halla, no lo sitúan sencillamente y siempre en presencia de la totalidad de lo real. Instalado en el mundo, se encuentra confinado en la esfera de la satisfacción de necesidades inmediatas que le retraen de la realización de las puras potencias del espíritu. Esta limitación de no poseer aquello a lo que se orienta la tensión del espíritu, pone en evidencia la esencial finitud de éste (33).

3.3. Fundamentación de la capacidad de trascender la finitud.

Pero con anterioridad a la consciencia de esta finitud, el espíritu está, por decirlo así, incrementado por la presencia virtual de la totalidad, y es precisamente por esta situación por la que al espíritu se le hace patente aquella finitud. El espíritu es finito porque

(33) "Si nuestro ser procediera de nosotros, también seríamos el origen de nuestra sabiduría, sin tener que aprenderla de un maestro; y seríamos principio y fin de nuestro amor y nos bastaríamos para ser felices, sin necesidad de gozar de otros bienes. Pero ahora, como tenemos necesidad de Dios creador para ser, así también tenemos necesidad de Dios doctor para conocer la verdad y, para ser felices, necesitamos de Dios dador de la alegría interior" San Agustín, de Civitate Dei, VIII, 10.

no es todo el ser, pero puede asumir esa finitud porque a la vez está provisto de la capacidad de lo total. Por eso, las restricciones que su condición limitada impone al espíritu humano son experimentadas justamente como tales, y esto mismo es lo que permite al hombre, de una forma paradójica, hacerse cargo de su limitación, divinando una cierta capacidad para trascender ese finitd, saliendo de sí en dirección al bien de dimensiones proporcionales a tal capacidad.

La fundamentación de esa salida de sí radica en que el carácter procesual de los actos de conocimiento y de apetencia del espíritu humano no puede entenderse sino como una reducción de la potencia al acto, lo cual supone la aptitud de estas facultades para alcanzar sus objetivos propios. En efecto, cada facultad, considerada como tal, está enteramente orientada hacia su acto, pero sólo se convierte al acto por la influencia de su respectivo objeto, pues siendo la facultad de suyo potencia para actuar, no puede por sí sola pasar al acto. Encontrándose de hecho en acción, la facultad manifiesta al actuar la posibilidad real de algo anterior a su actuación, como causa de la misma, también presente ya, aunque sea sólo de modo virtual, como objeto propio suyo. En el despliegue de sus operaciones, las facultades acusan la realidad que los fundamenta (33 bis).

(33 bis) Cfr., Mal., q.6, a.un., c: "lo que primero mueve a la voluntad y al intelecto es algo que está por encima de la voluntad y del intelecto, es decir, Dios".

4. El hombre como ser "capax Dei".

4.1. El ser del hombre como ser-hacia-Dios.

La tendencia a la felicidad, propia de la condición espiritual del hombre, se presenta ante todo como un "pathos", en virtud de la trascendencia de aquello en que se encuentra esa perfección a la que la apertura del espíritu apunta. Si el hombre aspira a la plenitud que él no es, esto acontece precisamente porque no lo es. Hay en la actividad de la inteligencia y la voluntad, por consiguiente, una especie de presencia "ad extra" de una causa en su efecto. El efecto viene a ser esa tensión hacia el ser irrestricto, que representa, por otra parte, aquello que de una u otra forma ese ser irrestricto es en sí mismo, como causa de esa tensión. La naturaleza humana como la naturaleza de cualquier ente, lleva inscrita en sí misma la inclinación hacia lo que le es propio, inclinación manifiesta de modo especial en la aptitud propia de sus facultades superiores. Y dicha aptitud señala como objeto propio del hombre al ser irrestricto, bifurcado en sus razones de verdad y bondad infinitas. Este ser irrestricto, denotado por las capacidades específicas del espíritu humano, es algo trascendente al hombre que actúa sobre él a modo de causa final. Es por esa trascendencia por la que el hombre se encuentra en movimiento hacia la plenitud. Si esta aspiración a la plenitud tiene carácter de absoluto, esto sólo puede explicarse por algo igualmente absoluto,

sin lo cual aquella aspiración ni siquiera existiría.

Aquí es donde se puede reconocer un fundamento de la religión en la naturaleza humana, cuando se entiende que en su apertura a la totalidad está contenida la relación con Dios como fin último del hombre. Entendida la exigencia de un fundamento para la cualidad absoluta del espíritu humano, no puede menos que suponerse la realidad de lo divino, aunque sea sólo como el correlato fundamentante de esta cualidad. La apertura a la totalidad que hay en el hombre, y que le hace capaz para querer la infinitud del ser, es el correlato ontológico de la acción causal del ser de Dios sobre el hombre:

"sería inútil la ordenación del entendimiento al infinito si no se diera un inteligible infinito" (34).

Sin la prioridad de una causa tal que interpelase a la actuación de las facultades del espíritu, no se explicaría esa experiencia por la que se hace patente la felicidad bajo el modo de su ausencia, a la vez que tampoco tendría ningún fundamento la salida de sí, el movimiento de la inteligencia y la voluntad que busca trascender lo finito en dirección al objeto que colma sus ansias de infinito. La apertura a la totalidad propia del espíritu, que el apetito de felicidad supone, manifiesta de este modo la realidad de Dios como lo

(34) C.G. I, c. 43.

que constituye el fin de su orientación, aunque ciertamente esta realidad no se haga presente al hombre en un primer momento más que como un ámbito que sus facultades espirituales tienen que precisar, en lo que es y en su existencia efectiva.

4.2. Presencia virtual de Dios en el alma humana.

Es, pues, por su estar fundamentado en la realidad de Dios, que se da en el hombre esa capacidad para la totalidad, a la vez que el hecho de gravitar hacia lo infinito es manifestación de esa fundamentalidad. Pero es ésta la causa de aquélla y no al revés. La amplitud ontológica del espíritu emerge de la relación aptitudinal del hombre con el ser de Dios, como causa total suya. Por la vía cognoscitiva, el hombre está determinado al ser sin restricciones; por la vía volitiva se encuentra dirigido al bien universal. La presencia del ser divino en el hombre, bajo la doble formalidad de Verdad absoluta y Bien universal, da razón de la desproporción por la que, frente a lo finito, el hombre puede mantenerse abierto siempre a nuevas realidades. Dicha presencia de Dios, aunque sólo sea bajo el modo de capacidad para El, no sólo no impide la apertura a todo lo real, sino que incluso es lo que la hace posible. Lo que caracteriza al espíritu no es la mera posibilidad de expansión de los límites dentro de los que se circunscribe cualquier acto de las facultades superiores, como si su apertura fuera el resultado de extender la precariedad de lo

conocido o lo querido hasta desbordar su finitud, en una suerte de "sublimación" de cada verdad o bien finito. La apertura a la totalidad es manifestación o efecto de la presencia del ser divino en el espíritu humano, ontológicamente anterior a la experiencia de la insuficiencia que los entes finitos presentan ante las aspiraciones de la inteligencia y la voluntad. De este modo, su condición espiritual otorga al hombre una prerrogativa especial: esa religación por la que todo ente se encuentra vinculado a Dios de modo tal que, siendo su fuente originaria, a El se dirige por su tendencia al bien, se puede realizar en el hombre de un modo explícito y propio al ser éste capaz de asumir su condición religada extendiendo sus operaciones hasta el mismo Dios.

4.3. Dios como objeto de las operaciones espirituales.

La capacidad humana de hacer de Dios objeto de las operaciones por las que alcanza su perfección propia es, por otra parte, un indicio de la orientación hacia el Ser Absoluto que comparte con todos los entes finitos, aunque en el hombre se manifiesta con el modo específico de su ser espiritual:

"Sí, pues, hablamos del último fin en cuanto al objeto mismo, todos los seres tienen el mismo fin último que el hombre, porque Dios constituye en verdad el último fin del hombre y de todas las creaturas. Pero, si nos

referimos al último fin en cuanto a su consecución, no participan las creaturas irracionales del fin del hombre. Porque el hombre y los seres intelectuales alcanzan su fin conociendo y amando a Dios; lo cual no compete a las demás creaturas, que alcanzan el último fin por participación de alguna semejanza de Dios, según que existen, viven o conocen" (35).

De este modo, la diferencia entre el hombre y los demás entes, en lo que respecta a esta ordenación al fin último, está en la posibilidad de una posesión cognoscitiva-apetitiva de Dios, una unión íntima y expresa con ese fin que es asequible sólo al espíritu, entitativamente abierto a la totalidad del ser.

5. La religiosidad como religación humana objetiva.

5.1. Conexión entre la aspiración a la felicidad y la tendencia al Bien perfecto.

Esta posibilidad no sólo señala una diferencia para el hombre respecto de los demás entes, sino que también pone de manifiesto una especial necesidad para la perfección última del hombre, hasta

(35) I-II, q.1, a.8, c.

el punto de que, mientras el hombre no conoce y ama a Dios, no recala en su fin propio. El conocimiento y el amor adecuados a la naturaleza humana, como operaciones por las que alcanza su propia plenitud, sólo se dan en la posesión de Dios. Por eso, en tanto el hombre no haya alcanzado este conocimiento y amor, experimenta esa inclinación hacia la felicidad bajo el modo de una aspiración no satisfecha. Se afirma así una conexión necesaria entre la felicidad humana y el Bien perfecto que es Dios, lo cual se sigue de los objetos propios de las facultades superiores del hombre, a través de las cuales realiza esas operaciones que le alcanzan su perfección:

"el objeto del apetito humano o la voluntad es el bien universal, como el objeto del entendimiento es la verdad universal. De ahí que nada puede aquietar la voluntad del hombre sino el bien universal, el cual no se encuentra en cosa creada sino en Dios únicamente porque toda creatura tiene bondad participada" (36).

De aquí se sigue que el espíritu humano, en cuanto tendente a la felicidad, no puede ser plenamente comprendido si se toma este último como un fenómeno aislado. Esta condición de la existencia humana de aspirar a su plenitud, considerada en su mera facticidad psicológica, como un hecho inmanente, conduce a la conclusión sartriana que juzga al hombre como una realidad absurda, carente de sentido (37).

(36) I-II q.2, a.8, c.

(37) Cfr. J.P. Sartre, "L'Être et le néant", Gallimard, Paris, 1943, p. 708; "L'homme est une passion inutile"; cfr. idem, "La Nausée", Gallimard, Paris, 1938, pp.165-178.

5.2. Tendencia a la felicidad, apertura al infinito y religación objetiva.

En primer lugar, dicha tendencia a la felicidad debe ser entendida en el contexto de la apertura al infinito propia del espíritu; en segundo término, esta apertura al infinito, como cualidad específica del alma racional, sólo puede ser adecuadamente comprendida si se considera su origen trascendente: el que tiene en común con toda naturaleza. Y es que la naturaleza humana no puede ser causa total y única de la apertura del espíritu, por lo mismo que no es causa absoluta de sí misma. Si lo propio del hombre en tanto espiritual es ser todas las cosas por el conocimiento y el amor, lo es sólo en cierto modo, imperfecto y limitado, porque él mismo es una participación particular del ser y no la causa que lo pone (38).

Por todo esto es que la condición existencial humana está marcada por el anhelo de trascendencia, como una respuesta innata a esa capacidad que tiene de lo infinito y que, sin embargo, está paradójicamente acompañada de finitud. Siendo que aquella capacidad no le viene de sí mismo, el recurso a lo que le dió origen puede fundamentar el cumplimiento de tal anhelo. De este modo, no sólo le es presente al hombre un factor patético de contraste entre su capacidad para lo total y su esencial limitación, sino también un elemento positivo en

(38) Cfr. C. Cardona, "Metafísica de la Opción Intelectual", Rialp, Madrid, 1973, p. 76.

favor de la superación de esa situación. Ese factor positivo se funda en la "religación objetiva" entendida ésta como la condición del hombre en virtud de la cual su existencia se encuentra vinculada, en su tendencia a la plenitud, al fundamento trascendente de su apertura esencial al infinito.

Lo que se propone aquí bajo el término de "religación objetiva" no es una especie de ontologismo que sitúe al hombre en relación con Dios de un modo inmediato. La radical distinción entre el "Ipsum esse subsistens" y el ente que participa del ser se alzaría implacablemente contra esta afirmación. Lo que se quiere significar es más bien una latente relación del hombre con Dios inherente al mismo ser humano, y que se pone al descubierto al rastrear en el fundamento de la cualidad trascendente del espíritu y que tiene su causa última en el originarse del ser humano en Dios. Esto supone que aquello que sostiene al hombre en tensión hacia el fin al que tiende permanece oculto en un primer momento. La religiosidad encuentra en esta condición apenas un asiento, en tanto se trata de un movimiento hacia el que el hombre ya está dispuesto en virtud de su misma naturaleza.

5.3. Religación humana objetiva: vinculación a Dios como fundamento trascendente.

Expresado de otra manera, la religación objetiva relaciona entitativamente al hombre con Dios únicamente como su fundamento.

Con lo cual no se afirma, sin embargo, que de hecho todo hombre esté actualmente relacionado con Dios de manera explícita. Afirmar que la religión emerge de la misma constitución ontológica del hombre no equivale a sostener una irremisible determinación de éste hacia Dios. Esto sería equivalente a postular una idéntica ordenación a Dios para el hombre y para el resto del universo; además de que se negaría el hecho de la irreligiosidad de muchos hombres. Pero se ha aclarado ya que en esa ordenación al fin último se presenta para el hombre una diferencia fundamental que especifica el modo de realizarse en él la religación:

"fue conveniente, para que el universo alcanzase una perfección acabada, que hubiese algunas creaturas que tornasen a Dios no sólo por semejanza de naturaleza, sino también por semejanza de operación. Operación que no puede ser otra que la del entendimiento y la de la voluntad" (39).

Esta diferencia contiene además lo que permite explicar que la religación no se actualice en todos los hombres. El hombre no se ordena hacia Dios por imposición natural, sino que requiere asumir la inclinación hacia El por sus operaciones, a través de su conoci-

(39) C.G. II, c. 46.

miento y de su apetito racional. La emergencia de lo religioso en el hombre no es de suyo un acto fatalmente determinado, incluso tampoco lo es el que la inclinación inherente a la condición religada se dirija a su objeto genuino -Dios-. La religación objetiva alcanza su concreción en la religión cuando es asumida en la estructura operativa del hombre para ser dirigida, a través de formas concretas (ritos, actos de culto, de adoración, etc.), a su objeto propio, que es Dios. Es preciso, por tanto, que a la religación objetiva se añada un principio distinto en el cual ésta alcance una realización concreta y adecuada. Este principio es la libertad.

Además, si esta realización efectiva de la condición religada ha de tener lugar en el orden de la libertad, es preciso que aquella se entienda en la persona humana, pues es ésta quien propiamente es libre. La persona es quien realiza la religación, y por eso sólo en ella se actualiza formalmente la religión. En este sentido, es correcto afirmar con Zubiri que la religación "no es una dimensión que pertenezca a la naturaleza del hombre, sino a su persona, si se quiere a su naturaleza personalizada. La pura naturaleza con el simple mecanismo de sus facultades anímicas y psicofísicas no es el sujeto formal de la religación. El sujeto formal de la religación es la naturaleza personalizada" (40).

(40) "Naturaleza, Historia, Dios"; Editora Nacional, Madrid, 1963, p. 374.

CAPITULO IV

LA RELIGACION PERSONAL SUBJETIVA: LA LIBERTAD

La religación pone a prueba la libertad de la persona humana. Desde cierta perspectiva, la religión impone los límites más severos y definitivos a la libertad del hombre. Dios se presenta como el Absoluto, ante quien el hombre tiene que reconocer su propia finitud, su dependencia, la inestabilidad de su ser contingente. De aquí surge la postura de quienes creen que reconocer a Dios como Señor y como principio es abdicar de la propia libertad. Pero esto último sólo cabe sobre la base de una decisión que apuesta, a su vez, por una libertad "absoluta", esto es, desligada. La admisión de la realidad de Dios, y con ella de la religación, comporta el reconocimiento de una dependencia fundamental. Ahora bien, el que esta dependencia fundamental sea vista como una negación de la libertad se deriva de un planteamiento que no admite más libertad que la libertad absoluta. Esta consideración es ella misma una opción, más que una verdad concluyente, que busca hacer de la propia libertad lo único a querer, el fin último de sí misma.

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

El concepto de libertad, tal como habrá de mostrarse, está referido a la realidad de Dios hasta el punto que la misma religión se muestra como lo que hace posible la libertad, como máxima alternativa de su poder de decisión y cualificación plena por lo que respecta a su realización. A tal punto se complican la libertad y la religión que la misma afirmación absoluta de la primera sólo es posible en la medida en que está sostenida por la segunda. Pero por lo mismo, el hombre sólo puede intentar la libertad absoluta rompiendo con la libertad que le es propia, intento radicalmente contradictorio ya que se dirige en contra de lo mismo que la hace posible.

Por el contrario, asumir por la propia libertad aquello que la hace posible es un acto reduplicativamente libre: primero porque dicha asunción se realiza desde la misma libertad; segundo, porque además de libre, ese mismo asumir es liberador.

1. El espíritu en el ámbito de la acción humana.

1.1. Plenitud y acción.

A la naturaleza humana le corresponde, en la medida de su ser espiritual, una especial participación en la totalidad del ser, bajo la forma de una "capacidad" para poseer esa totalidad. La esencia humana posee, de un modo virtual y como propiedad inherente suya, una

apertura sin límite al ser en toda su amplitud, manifestada en la capacidad de las facultades superiores del alma espiritual para sus objetos respectivos. Ahora bien, esta participación en lo infinito se realiza sólo de un modo parcial en cada hombre; no porque la esencia humana realizada en los individuos carezca de la propiedad que le es inherente por ser espiritual, sino porque esa propiedad no se da en el hombre concreto con toda la actualidad que le correspondería según su máximo desarrollo perfectivo. Ya se apuntó anteriormente que el ente finito, si bien está en acto respecto de su perfección primera, esto es, respecto de la perfección de su substancia, no lo está igualmente con relación a su perfección última, que sólo alcanza mediante sus operaciones. La distinción real de la esencia y el acto de ser (esse) en el ente da, como una de sus consecuencias, que la perfección última de éste no se identifique con la actualidad que le compete por su esencia, como forma sustancial. En el orden del ente finito la perfección última es un acto segundo, a realizarse a través de dinamismo de las operaciones. El ente, desde esta perspectiva, no está completo, sino que requiere desenvolverse. La operación del ente se presenta así como su despliegue, como distensión del acto de ser por el que el ente es.

Precisamente por su dimensión de finitud, fundamentada en su materialidad y en su composición de esencia y acto de ser, el hombre no es ya todo lo que en esencia puede ser. No hay hombre singular que contenga ya y al mismo tiempo, de un modo efectivo, todas las

propiedades que corresponden a su esencia, desarrolladas según sus máximas posibilidades. Esa efectiva realización de las propiedades inherentes a su esencia, en la medida de su máxima perfección posible, es algo que depende de la acción humana. Lo que media entre la realidad esencialmente cumplida y la realidad existencialmente imperfecta del hombre es su propia acción.

Consiguientemente, el hombre, como ente finito, no es simplemente, sino que "llega a ser" lo que es. Este "llegar a ser", como ya se señaló en otro lugar, es un pasar del estado embrionario de la esencia como posibilidad hasta el estado de perfección del acto (todo dentro del orden operativo) a través de la acción. El "llegar a ser" es precisamente lo que se entiende como perfección última del ente finito (1).

1.2. Acción y praxis.

Perfección significa entonces acabamiento; el ente que se perfecciona es, consiguientemente, una realidad incompleta, con una dosis de ser que tendrá que incrementar. Pero frente a la relatividad material y biológica de este "llegar a ser" de los entes del mundo, al hombre se le presenta su propia realidad como algo a disposición de su propia actividad, de un modo superior:

(1) "Nada es perfecto sino en cuanto llega a ser" Ver, q.2, a.3, ad 13. Vid. supra Cap. II, n.3.2, p. 39 y ss.

"El hombre difiere de las criaturas irracionales en tener dominio de sus actos" (2)

No se trata ya de la mera distensión espacio-temporal de su ser, cual es el caso de los entes inferiores al hombre: se trata más bien de un auténtico dominio sobre la configuración del propio ser, aunque dentro de los límites que le impone su propia naturaleza. Cuando realiza su potencial natural, el hombre se hace a sí mismo hombre en el sentido más propio de la expresión. La acción humana le configura desde el interior de sí mismo, realizándose en una vuelta sobre sí que termina en su propio plenificarse. Esta especial participación activa del hombre en la configuración de su ser proviene precisamente de su espiritualidad. Por ser espíritu, el hombre se constituye en "sujeto" de su actuación en el sentido más propio, es decir, no como mero sustrato de ésta, sino como auténtico centro de iniciativa del ser.

En efecto, todo ente, por su perfección de ser en el orden de la sustancia, tiene siempre un mínimo de actividad propia y de imanencia, y nada hay que sea absolutamente pasivo o inerte (3). Pero en conjunto, las cosas sin vida se comportan, en su todo sustancial, como algo inerte, cuyos movimientos obedecen a fuerzas extrínsecas. Su actividad es mera "kinesis", movimiento activado desde fuera, mero cambio físico.

(2) I-II, q.1, a.1, c.

(3) "Obrar, que no es más que hacer actualmente algo, es esencialmente inherente al acto en cuanto tal", I, q. 115, a.1, c.

Ya en los entes animados, la vida dota a su sustancia de una actividad inmanente, que, procediendo desde dentro de la sustancia, termina en ella, redundando en su propio beneficio (4). Viven las sustancias que actúan como tales en virtud de una fuerza interna y cuyo obrar queda dentro de ellas mismas perfeccionándolas. Los vivientes gozan así de un obrar a la vez espontáneo e inmanente que, no obstante, se mantiene dentro de los límites de un actuar dirigido extrínsecamente y en función del medio acotado dentro del que se desarrollan. El sujeto viviente irracional permanece encerrado en sí mismo. En cambio,:

"sólo la criatura racional tiene dominio de su acto, y se actúa libremente en sus operaciones, mientras que las demás criaturas, con respecto a sus propias obras, son más bien actuadas que actuanes" (5).

El hombre posee otra caracterización de la vida: la plena autoposición, por la que la actividad no sólo termina sobre sí misma, sino que refluye sobre su sujeto, dejando en él su impronta, y le abre intencionalmente hacia las cosas, los demás hombres y a sí mismo, sobrepasando de un modo específicamente diferente la relación que los restantes entes animados son capaces de establecer con la realidad. En esta relación, el sujeto humano se enfrenta con el mundo en su totalidad

(4) Cfr. In II de Anima, lect. 9.

(5) C.G. III, c. III.

y lo trasciende, pero sobre todo, esa apertura de su espíritu a la totalidad le da acceso a sí mismo, a sus propios actos. Y en cuanto dispone de sí mismo, el hombre se vuelve un logro de su propia actividad. La acción humana es por eso fundamentalmente praxis, esto es, acción que tiene su fin en el propio hombre y por la que se autoperfecciona, incrementando su realidad de un modo además original.

1.3. El "ethos" de la religación.

Por el dominio que el espíritu confiere a su ser, el hombre está de algún modo por encima de su propia esencia, siendo ésta como un "esbozo" a cuya realización habrá de apuntar su propia acción, permaneciendo siempre abierta a realizaciones mejores. "Sólo el hombre -señala C. Llano- puede encararse con su propio ser como con una empresa... porque el hombre es producto de sí mismo, puede hacer-se; y como tal hacer-se se refiere directamente a su propio ser, el ser del hombre no consiste en ese mero ser que es, sino en un estar siendo-se dinámicamente reflexivo"⁽⁶⁾.

Excluida la causalidad absoluta, en cuanto nada ni nadie se da el ser total a sí mismo, el hombre es entonces causa de su propia realidad en marcha, dado que su espiritualidad le hace posible una cierta presencia a sí mismo y por ello un dominio de lo que surge de

(6) "Las Formas Actuales de la Libertad", Trillas, México, 1983, p.62.

él. La reflexividad de la que ese mismo ser espiritual es principio, posibilita además la reversión en el hombre de los actos que brotan de él, de una manera eminentemente superior a la que incrementa la perfección de los entes inferiores. Aún más, esta raíz espiritual, y el consiguiente dominio que supone, hacen del hombre un ente constituido no sólo por lo que de hecho es ya, sino también por lo que no es todavía, eso es, por lo que le falta pero puede ser alcanzado por sus operaciones. La profundidad de la praxis, por medio de la cual el hombre se realiza a sí mismo, está consiguientemente en la tensión que media entre la efectualidad misma alcanzada y la plenitud en la que ha de alcanzar su propia realización.

El hombre no puede reducirse a lo que es de hecho, ni siquiera a lo que ha llegado a ser por su propia actuación configuradora de sí. Lo que el hombre es no puede ser comprendido sino desde lo que debe llegar a ser (7). Esta realidad esencialmente abierta, en el sentido de su perfectibilidad, es el cauce por el que transcurre la acción humana, de modo tal que todo aquello que el hombre está llamado a ser, puede no ser realizado efectivamente si él mismo no lo asume operativamente.

Teniendo en cuenta lo anterior, puede comprenderse que la religación, en tanto que religación objetiva, al no rebasar los lí-

(7) Cfr. Zubiri, op. cit., p. 418.

mites de una disposición inherente a la constitución óntica del hombre, espera ser acogida por este último a partir de su propio operar, para que se actualice en el vínculo con Dios, como destino trascendente de su aspiración al infinito, como realidad en que ésta se cumple, y de esta manera la religación objetiva devenga religación personal subjetiva, en lo que consiste propiamente la religiosidad humana. En tanto el hombre no intervenga activamente en la realización de este vínculo, la religación objetiva se mantiene como una posibilidad inherente a su esencia, sin más actualidad que la de una exigencia, una instancia a la espera de su cumplimiento en la religación subjetiva.

El poder activo del espíritu humano se revela, de este modo, como lo que fundamenta la asunción del vínculo ontológico que lo liga a Dios, al conferirle la capacidad de hacerse cargo de su misma religación objetiva por la vía de su propio obrar. Sin esa acogida activa el hombre, en cuanto se encuentra entitativamente ligado a Dios, se repliega, en cierto modo, al ámbito de la religación óntica de los entes inferiores, con la diferencia de suponer para aquél la inhibición de su más plena posibilidad, el riesgo de venir a menos, e incluso la amenaza de la frustración definitiva de su ser. Además, sin ese poder activo, el espíritu humano no podría orientarse a Dios de ese modo especial, pero ocurriría que tampoco se daría en él esa apertura que lo caracteriza como una naturaleza específicamente superior. Lo que ocurre es que lo mismo que constituye al hombre como un ente abierto a lo in-

finito, eso mismo le confiere ese especial poder activo que lo encamina de un modo efectivo a la posesión de la totalidad a la que apunta. En el primer caso, se trata de la constitución óptica del espíritu humano, que a su vez es condición de posibilidad de lo segundo: el espíritu humano considerado operativamente.

Consiguientemente, la realización del vínculo con lo divino, (en lo que propiamente consiste la religación), no radica solamente en la religación objetiva del espíritu humano considerado entitativamente, sino también en la actuación de ese mismo espíritu desde su dimensión operativa. Tal dimensión operativa del espíritu humano, por la que el hombre se actúa a sí mismo con iniciativa, es lo que le revela como libre. Porque es libre, el hombre puede ponerse a sí mismo en esa situación de religación efectiva con Dios como su Principio (8).

2. El concepto de libertad.

La noción de libertad es inseparable de la comprensión de la realidad óptica y dinámica del hombre. En efecto, lo propio de la naturaleza racional se manifiesta en la autodeterminación característica del ser libre, a diferencia de lo que ocurre en el viviente inferior, cuya actuación, como ya se apuntó, es dirigida extrínsecamente, por instintos u otras instancias que le determinan necesariamente.

(8) Cfr. In II Sent., d. 23, q. 1, a. 1.

El hecho de que la excelencia o perfección entitativa que le corresponde al hombre se presente bajo la forma del deber, y por lo tanto distinta de su mero ser fáctico, conduce a advertir la autodeterminación, exigida por esa plenitud de su realidad entitativa aún no efectiva. Esta advertencia es cualidad de la misma condición libre, condición propia del hombre como persona.

En la determinación de la noción de libertad es un lugar común referirse al carácter problemático de la misma, y esto no sólo modernamente sino ya desde antiguo (9). Una buena parte de las dificultades para determinar esta noción proviene de las circunstancias históricas y sociales que inciden en el modo de entenderla y de vivirla (10); otro tanto obedece al hecho de que el concepto de libertad no tiene un valor unívoco (11). Hay, sin embargo, en todos los sentidos que es posible atribuir a este concepto, un trasfondo común que conviene poner de manifiesto, en el intento de alcanzar con ello una noción que sirva de referencia a los análisis de la presente investigación. Tal base común puede ser rastreada en el análisis etimológico de la palabra

(9) "Los hombres tienen, ante todo, el anhelo de ser libres, y dicen que la libertad es el más grande de todos los bienes, y la esclavitud, en cambio, desgracia e infortunio. Pero qué sea ser libre o qué cosa ser esclavo, eso no lo sabemos". Dio Chrisostomus, "Oraciones", 14, 1.

(10) Cfr. Llano, op. cit., Introducción, pp. 11-13.

(11) Cfr. R. Alvira, "¿Qué es la libertad?", Editorial Prensa Española/Editorial Magisterio Español/Editora Nacional, Madrid, 1976, cap.1, pp. 23-33; cfr. también J. García López, "Las Dimensiones de la Libertad Humana", Memorias del X Congreso Mundial Ordinario de Filosofía del Derecho y Filosofía Social, Vol.III, UNAM, México, 1981, pp. 243-257.

"libertad" (12).

2.1. Aproximación etimológica al concepto libertad.

Libre se dice en griego "eleútheros". Esta palabra pertenece a la raíz indoeuropea "leudh(e)-ro", y significa 'perteneciente al pueblo, el miembro del pueblo, el no sometido'. La libertad aparece así como un concepto vinculado a la categoría de ascendencia común, y, de esta manera, a un determinado espacio político social. Todo extraño es o un 'esclavo' o un 'bárbaro', que en cuanto tales están excluidos de la comunidad jurídica. Libertad es una especie de nobleza de nacimiento, y en este contexto 'ser libre' significa a la vez 'deber actuar como libre'. "El libre (eleútheros) debe manifestarse como 'eleuthérios', como noble y generoso, debe poseer el 'eleuthérion' (noble conducta, decencia, lealtad) y realizar la 'eleutheriotes' (carácter noble y generosidad)" (13). Todas estas palabras, al derivarse de la misma raíz, mantienen una relación de significación entre sí: libertad de toda esclavitud (político social) que es a la vez libertad para una conducta éticamente valiosa ante los conciudadanos libres.

En la lengua latina, 'liber' tiene la misma raíz que 'eleútheros' y significa 'perteneciente al pueblo', 'de legítimo naci-

(12) En el análisis de las raíces lingüísticas del término 'libertad' se ha seguido el estudio de Johannes Rathofer, "Pecado y Libertad", Scripta Theologica, Vol. X/2, EUNSA, Pamplona, 1978, pp. 601-626.

(13) Rathofer, op. cit., p. 604.

miento' (el esclavo no tiene 'derecho' a nacer) y por eso 'libre de cargas y obligaciones'. También en el latín, 'libertas' se presenta como tarea que trasciende a la mera situación: "El 'liber' debe ser 'liberalis' (noble en maneras y sentimientos, benévolo, generoso) e irradiar 'liberalitas' (modo noble de pensar y actuar, bondad y benevolencia) y, así, conducirse 'liberaliter' (es decir, bondadosamente, con amable cortesía, de manera amigable, generosa)" (14). La palabra 'liberalitas', al acoger significaciones próximas a la palabra 'amor' (bondad, benevolencia, generosidad) da como resultado que la realización de la libertad se entienda como intensificada, e interiorizada y dirigida a la persona del otro.

El el ámbito idiomático de los germanos, la primera significación de la palabra 'libre' está vinculada también a la de 'amado'. El alemán 'frei' (libre) y 'freund' (amigo) conducen a una misma raíz lingüística: "El gótico 'freis', el antiguo alto alemán y el antiguo sajón 'fri', el anglosajón 'freo', 'fri', suponen al germánico 'frija'='frei' en el sentido de 'perteneciente al amor, protegido' (15).

En conclusión, el patrimonio lingüístico analizado permite advertir que el sentido primario de la palabra libertad está vinculado al de pertenencia a la comunidad, relacionado a su vez con cierto carácter de realización en el actuarse éticamente valioso; este actuar-

(14) *ibid.*, p. 605.

(15) *Ibid.*

se de la libertad puede interpretarse también en términos de 'amor'. Pueden distinguirse así por lo menos dos sentidos primarios de la libertad: como situación y como tarea, y en ambos casos la libertad se presenta con un valor funcional, determinado por una parte con relación a la realidad que la fundamenta y, por otra, con relación a la realidad en que se actúa.

2.2. El concepto filosófico de libertad.

¿Cómo entender ese valor funcional de la libertad? Aristóteles asigna el calificativo de libre al hombre que es para sí mismo y no para otro (16). La expresión "para sí mismo" es traducción del griego 'autou éneka', cuya equivalencia latina es la expresión 'causa sui'. Hay cierta ambivalencia en el modo de entender su significado, según que el término 'causa' se presente en caso ablativo o en nominativo. Aristóteles se sitúa en el primero, al entender la libertad como propia del hombre que actúa para sí, es decir, teniéndose a sí mismo como fin. La escolástica, en cambio, interpreta la libertad como causa eficiente, siendo libre el hombre con dominio de sí mismo. Ambas interpretaciones son recogidas por Santo Tomás.

"como el Filósofo dice, libre es el que es causa de sí mismo, mas el siervo es causado por otro, que o lo mueve

(16) Cfr. "Metafísica", L. 1, c. 2; 982 b, 26: "eleútheros ó autou éneka"

o es su fin, porque el siervo no se mueve por sí mismo a obrar, sino por su señor y para utilidad de éste" (17).

Por oposición al hombre libre, el esclavo es tal por no moverse a la acción ni por sí (causa eficiente) ni para sí (causa final). Según esta doble inflexión del sentido de la libertad, el hombre que se tiene a sí mismo como fin de sus actos, el que se pertenece a sí mismo, es también el que domina sus actos, disponiendo de ellos:

"El libre obra propter se como por su propio fin, y a se puesto que se mueve a obrar por su propia voluntad" (18)

Esta acción de disponer del fin y del principio eficiente de sí mismo es, para Aristóteles, ante todo un régimen de vida propio de la 'polis' (19). La situación del hombre libre es, pues, la del 'polites', que no sólo dispone de sí mismo, sino que dispone con los demás hombres libres de la gobernación de la 'polis'. Según esta situación, la libertad como tarea consiste en la dirección y conducción autónoma de la propia vida (20), en orden a conseguir la vida buena (21).

Siendo que la 'polis', como realidad posibilitante de

(17) In Ep. ad Galatas, c.5, lect. 3. n.302.

(18) In Ev. Ioannis lectura, c.15, lect. 3, n. 2015.

(19) Cfr. "Política", L. III, c. 4; 1279 a, 21.

(20) Cfr. "Pseudo-Platón", Def. 412 D.

(21) Cfr. "Política", L. III, c.5, 1280 a, 30: "vida buena" (eu xen) que, como es sabido, Aristóteles entiende como vida conforme a la — virtud.

la libertad, se sostiene a su vez en la 'ratio' como principio metafísico de la sociabilidad del hombre. el fundamento de la libertad se remonta hasta la razón misma, de modo que la disposición sobre sí mismo se opera sobre todo mediante la actuación de la libertad de arbitrio. Como libre albedrío, la libertad radica en el poder que la deliberación otorga al hombre sobre sus acciones, poder que Aristóteles distingue en la elección voluntaria (22). El poder del libre albedrío se afirma en el estado del hombre virtuoso, en el que el hombre alcanza la felicidad y la posesión plena de su fin.

Esta noción de libertad como libre albedrío permite relacionar los sentidos distinguidos en el análisis filológico del vocablo. Como "situación", la libertad remite al fundamento del poder del libre arbitrio; este fundamento es la razón en su sentido más amplio: esto es, como capacidad que el hombre tiene de abrirse a todo por sus facultades espirituales. En cuanto "tarea", la libertad alcanza para el hombre un pleno dominio sobre sí mismo, trascendiendo su carácter de mera propiedad de la voluntad como libre albedrío, para constituirse en culmen de la realización del ser en la posesión del fin. Resultan así tres distintos planos de la libertad, no como meras acepciones del vocablo sino como sentidos analógicos de la libertad (23).

(22) Cfr. "Ética Nicomaquea", L. III, c. 2, 1112 a, 15-16.

(23) Cfr. A. Millán Puelles, "Economía y Libertad". Confederación de Cajas de Ahorro, Madrid, 1974 y R. Alvira, "¿Qué es la Libertad?", ed. cit.

3. La libertad como libertad fundamental.

3.1. La libertad y el ser.

El libre albedrío como propiedad de la voluntad es "una capacidad que el hombre tiene de autodeterminarse" (24). Esto significa que el ser del hombre no está determinado, al menos en algún sentido. Tal relativa "indeterminación" ha de entenderse no en el sentido de que el hombre carezca de naturaleza; eso sólo podría sostenerse partiendo de un concepto reducido de naturaleza, que identifique a ésta con la naturaleza material sin más (25). La indeterminación que se presupone en la base de la capacidad humana de autodeterminarse es más bien la que proviene de la apertura trascendental de la naturaleza humana, apertura propia de su ser espiritual. Ya se ha aludido anteriormente a la afirmación aristotélica del alma como siendo "en cierto modo todas las cosas" (26). Esto es equivalente a sostener que la sustancia espiritual tiene una naturaleza abierta. Semejante apertura se realiza en primer lugar a partir de la capacidad que el hombre tiene de conocer intelectualmente:

(24) Millán Puelles, op. cit., p. 20.

(25) "la noción de naturaleza es analógica, y adquiere un sentido diferente en el orden físico que en el espiritual. La naturaleza física determina totalmente el movimiento que hace nacer; la naturaleza espiritual es tal que, lejos de contrariar la libertad, limitándola, es su causa y su principio". S. Pinckaers, "La nature de la moralité: morale casuistique et morale thomiste", Apéndice a la edición francesa bilingüe de la "Somme Théologique", I-II. qq.18-21, Nouv. Ed. Tournai, DDB, Cerf, Paris 1966, p. 252.

(26) De Anima, L. III, c.8; 431 b, 21.

"Nuestro entendimiento se extiende en su operación hasta lo infinito" (27).

Esta capacidad supone en el hombre una amplitud entitativa, una mayor capacidad óptica que es un rasgo profundo de libertad:

"la naturaleza del ser que no conoce, es más limitada y angosta, y, en cambio, la del que conoce es más amplia y vasta" (28).

Esa amplitud de la facultad cognoscitiva es comunicada a la voluntad en la unidad radical de la sustancia humana:

"el objeto del apetito humano o la voluntad es el bien universal, como el objeto del entendimiento es la verdad universal" (29).

Tal apertura omnimoda del alma humana no es resultado de una privación de toda forma sino, por el contrario, es consecuencia de la posesión de una forma plena. La plenitud de dicha forma consiste

(27) C.G. I, c. 43.

(28) I, q. 41, a. 1, c.

(29) I-II, q. 2, a. 8, c.

en la propiedad de estar abierta a toda otra forma, o más exactamente, al ser en toda su amplitud, bajo la razón formal de verdad para la inteligencia y de bien para la voluntad.

3.2. Libertad y tendencias.

La misma constitución biológica del hombre participa de esta plenitud característica de su dimensión espiritual; de ahí que su estrato fisiológico presente esa estructura aparentemente inconclusa, reclamando así un poder de autodeterminación sin el cual la subsistencia de dicha constitución se vería amenazada o simplemente imposibilitada (30). La superior condición espiritual exige en el hombre una cierta indeterminación en el mismo orden orgánico:

"el alma intelectiva, al poder comprender lo universal, tiene capacidad para actos infinitos. Por eso no podía la naturaleza imponerle determinadas apreciaciones naturales, ni tampoco determinados medios de defensa o abrigo, como a los otros animales, cuyas almas tienen percepciones y facultades determinadas a objetos particulares. Pero en su lugar el hombre posee de modo natural la razón

(30) Cfr. J. Choza, "Analítica de la Sexualidad", EUNSA, Pamplona, 1978, pp. 217 s.; idem. "Conciencia y Afectividad" EUNSA, Pamplona, 1978, p. 202.

y las manos, que son 'el órgano de los órganos', ya que por ellas puede preparar variedad infinita de instrumentos en orden a infinitos efectos" (31).

A diferencia de los animales brutos, en los que se da una rigurosa determinación de la conducta manifestada en el nexo entre sus tendencias y la satisfacción de las necesidades vitales, las inclinaciones naturales en el hombre se presentan con una vaguedad genérica, a la espera de una especificación correspondiente por parte de la razón, para dar con su adecuada satisfacción (32). No es concebible, por consiguiente, un craso determinismo natural ni siquiera para las tendencias instintivas en el hombre. Como apunta Xavier Zubiri, "si el mecanismo de las tendencias del hombre fuera un ajuste y la adaptación una resultante de las tendencias, no es que la libertad no existiría, sino que no hubiera ocurrido nunca el fenómeno de la conciencia. Precisamente porque el hombre existe como realidad inconclusa, por ser las tendencias inconclusas, porque no llevan por sí mismas a una respuesta, es por lo que queda abierta el área de mi intervención (...) El reclamar una intervención mía es algo que está pedido exigitivamente por la estructura misma de las tendencias. La libertad está exigida por lo que no es libertad, esto es, por las tendencias. (...) Las tendencias exigen que el hombre intervenga, que el hombre sea libre" (33).

(31) I, q. 76, a. 5, ad 4.

(32) Cfr. Millán Puelles, op. cit., pp. 17 y ss.

(33) Citado por Rof Carballo en "Patología Psicósomática", Madrid, 1950, p. 463.

3.3. Persona y libertad.

Por su apertura intencional a todo el ser, el hombre trasciende a las demás cosas de modo inmediato, ya que tal condición procede de la sobreabundancia perfecta del acto de ser de la persona humana (34). Precisamente lo propio de la persona es el dominio sobre sí: más allá del simple ser individuo de la especie humana, la persona, al estar dotada de razón, posee una interioridad, una intimidad que la caracteriza como un ser que se mantiene y permanece cabe sí (35). Esa plena posesión de sí por la que la persona desarrolla una vida propia, inalienable e insustituible es, en simultaneidad, un especial poder de comunicación con el mundo, con los demás y con Dios, sin que ello entrañe contradicción:

"las formas subsistentes se difunden o comunican a otros seres, perfeccionándolos o influyendo en ellos de tal suerte que permanecen en sí mismas" (36).

La libertad nace en esta peculiar constitución de la naturaleza de la persona humana, que estando enderezada por sí misma al ser en plenitud, trasciende por esto mismo la determinación a cualquier ente que no agote dicha plenitud. La libertad es entonces una dimensión de la naturaleza personalizada; la indeterminación presupues-

(34) Cfr. De spirit. creat., a. 2.

(35) Cfr. I. q. 29, a. 1.

(36) Ver. q. 2, a. 2, ad. 2.

ta como condición de posibilidad de la libertad de arbitrio, emerge de la determinación absoluta de la naturaleza racional respecto al Bien perfecto o fin último. La libertad es posible sobre la base de la apertura al ser y la consiguiente determinación fundamental, al provenir de esa espontánea apertura al ser, característica de la persona humana, que es una subjetividad singular que ejerce por sí misma el acto de ser.

4. La libertad de arbitrio.

La autonomía óntica de la persona funda entonces la libertad de arbitrio, que es la acepción más común de la palabra, esto es, la libertad práctica o libre albedrío. Mientras que la libertad fundamental es esa apertura total que por su condición espiritual posee el hombre, la libertad práctica es la concreción en que aquélla se manifiesta, a través de los actos particulares de éste. Los procesos en los que la persona humana vive su libertad sólo se dan en un orden concreto, frente a bienes concretos. Y es en ese orden donde el hombre asume su ser como capaz de autodeterminación. La libertad de arbitrio es esa propiedad por la que el hombre vive ciertos actos como suyos, siendo no sólo el lugar en el que se verifican, sino un auténtico protagonista de los mismos. La conciencia que el hombre posee de esta libertad suya es un hecho incuestionable como tal, aunque puedan surgir después razones para descalificarla como ilusoria. La insuficiencia de los intentos

de desacreditar esta conciencia del propio ser libre se muestra en su incapacidad para conseguir que el hombre deje de vivir esas actuaciones libres precisamente como tales (37). A esa fuerza con que al hombre se le muestra su propia libertad se refiere Bergson, cuando dice: "la libertad es, pues, un hecho, y entre los hechos que se comprueban, no lo hay más claro" (38).

El propio Tomás de Aquino considera irrecusable la realidad de la libertad de los actos humanos cuando afirma:

"El hombre posee libre albedrío; de lo contrario, serían inútiles los consejos, las exhortaciones, los preceptos, las prohibiciones, los premios y los castigos" (39).

La libertad de arbitrio no subsiste en sí misma, sino que es una propiedad de la voluntad, con la cual no obstante no se identifica (40). Hay en la voluntad esa determinación natural por la que se inclina de modo necesario al bien en general como a su objeto formal. Esta determinación específica es la que le corresponde a la voluntad como ente, esto es, como algo dotado de cierta naturaleza, y que se ha llamado ya libertad fundamental:

"se dice que es natural a una cosa lo que le conviene

(37) Cfr. Llano, op. cit., pp. 20-23.

(38) "Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia", Aguilar, México, 1959, p. 194.

(39) I, q. 83, a.1; cfr. Ver. q.24, a.1. y Mal. q.6, a. un.

(40) Cfr. Aristóteles, "Ética Nicomaquea", L.III, c.2, 1111 b, 7.

por razón de su propia substancia, que es lo que de suyo va inherente a ella... entendiendo así la naturaleza, el principio de todo cuanto conviene a una cosa es natural. Esto es evidente respecto del entendimiento, pues los principios del conocimiento intelectual son naturalmente conocidos. Y del mismo modo, el principio de los actos voluntarios debe ser algo que naturalmente se quiere. Tal es el bien en general, al cual tiende naturalmente la voluntad como toda potencia a su objeto" (41).

En cuanto naturaleza, la voluntad tiene entonces una determinación de tendencia al bien en general, que es el último fin o la felicidad como objeto formal; esta tendencia que emerge de la libertad fundamental con necesidad natural, es el eje sobre el que se inserta la libertad de arbitrio:

"todo hombre quiere naturalmente la felicidad, y de esta voluntad natural proceden, como de su causa, todas las demás voliciones" (42).

La autodeterminación es lo característico de esas otras voliciones distintas a lo querido naturalmente:

(41) I-II, q. 10, a. 1, c.

(42) I, q. 60, a. 2, c.

"en la voluntad inhiere cierto apetito natural del bien que le es conveniente, y además de esto tiene el apetecer algo según su propia determinación, no por necesidad"(43).

La capacidad de la voluntad para otorgarse operativamente a sí misma su propia determinación es lo característico de la libertad de arbitrio. Para que esta autodeterminación sea posible se requiere como condición que la voluntad se encuentre previamente indeterminada respecto de su objeto y respecto de su acto.

4.1. El ámbito objetivo de la libertad.

4.1.1. Bien universal y bienes particulares.

Con respecto al objeto, la indeterminación de la voluntad no se da, evidentemente, con relación al bien en general, al que está inclinada con necesidad natural, sino con relación a los bienes particulares precisamente sobre la base de esa inclinación natural:

"la capacidad de la voluntad, siendo de un bien universal y perfecto, no puede estar subordinada toda ella a nin-

(43) Ver. q. 22, a.5, c. Esta distinción no se refiere a la voluntad como potencia sino a los actos de ésta: "La voluntad es una potencia natural y sigue necesariamente a la naturaleza. Pero el movimiento o acto de esta potencia, el cual acto también es llamado voluntad, unas veces es natural y necesario, por ejemplo, cuando su objeto es la felicidad, y otras es producido bajo el libre albedrío de la razón, y, por tanto, no es necesario ni natural". III, q. 18, a. 1, ad 3.

gún bien particular, y, por lo mismo, ninguno la nuevo necesariamente" (44).

El bien universal es objeto de una tendencia necesaria por parte de la voluntad, que se ve inclinada hacia aquél de un modo irresistible, determinado, aunque espontáneo. Pero esa relación de tendencia necesaria de la voluntad hacia el bien en general es la que hace posible que ninguna relación hacia bienes concretos, en la medida en que no agotan la totalidad comprendida por el bien absoluto, solicite con la misma fuerza a la voluntad, que permanece así indeterminada:

"como los actos versan sobre cosas singulares, ninguna de las cuales iguala la potencia de lo universal, la inclinación de la voluntad permanece indeterminada frente a lo múltiple: como cuando el arquitecto concibe la forma de una casa en universal, bajo la que se comprenden diversas figuras de casa, pudiendo inclinarse su voluntad hacia una casa cuadrangular o redonda o de otra figura"(45).

Aunque la apertura del hombre, por su condición espiritual, es infinita, los procesos operativos mediante los cuales se dirige a la consecución de su perfección sólo se verifican en el orden de lo

(44) I, q. 82, a. 2, ad 2.

(45) Mal. q. 6, a. un. c.

concreto (46). Por lo tanto, para que el hombre tienda efectivamente a la perfección a la que apunta su aspiración de lo absoluto, es necesario dirigir la voluntad a los bienes concretos. Contrariamente a lo que ocurre con el entendimiento humano, cuya operación versa directamente sobre lo abstracto, la voluntad sólo puede querer actualmente dirigiéndose a un bien concreto:

"La razón aprehende las cosas en universal, en tanto que el apetito tiende a las cosas mismas, que tienen una existencia particular" (47).

4.1.2. Objeto apetecible y razón del apetito.

La necesidad que el bien en general tiene de concretarse, para que pueda ser objeto propiamente motivo de la voluntad, obedece a que el bien en sí mismo, tomado en absoluto, no es objeto apetecible, sino razón del apetito. En esa 'ratio appetendi' descansa la indeterminación de la voluntad respecto de los objetos concretos que se le proponen:

"El apetito superior, que es la voluntad, tiende directamente a la razón de la apetibilidad de modo absoluto; la voluntad apetece primero y principalmente la misma

(46) "el movimiento y la acción se verifican en lo particular" C.G.II, c. 48.

(47) I-II, q. 66, a. 3, c.

bondad o la utilidad o cosas semejantes; pero esta cosa o aquella las apetece de modo secundario, en cuanto que participan de la antedicha razón de apetibilidad; y esto porque tiene tanta capacidad la naturaleza racional que no le bastaría una inclinación a un único objeto determinado, sino que necesita de muchas y diversas cosas; y por eso su inclinación es hacia algo común que se encuentra en muchos, y así por la aprehensión de lo común tiene hacia la cosa apetecible, en la que conoce que ha de apetecer esa razón" (48).

Toda volición, por consiguiente, es desencadenada por la razón de bien que el hombre descubre en las cosas concretas. Pero precisamente porque en ninguno de los bienes particulares tal razón es completa, tiene lugar esa indeterminación de la voluntad característica del libre albedrío. Las limitaciones y deficiencias que son inherentes a esos bienes concretos que se le ofrecen al hombre por su particularidad, no solicitan de un modo necesario el querer de la voluntad, pues les falta adecuación con la amplitud propia de ésta.

Es necesario advertir, en este punto, que en cualquier acto apetitivo de la voluntad se hacen presentes dos dimensiones del

(48) Ver. q. 25, a. 1, c.

bien: como razón de apetibilidad o como objeto concreto apetecido:

"En el objeto de la voluntad hay que considerar dos cosas: una es cuasi material, es decir la misma cosa querida; otra es cuasi formal, es decir la razón del querer" (49).

A estas dos dimensiones del bien corresponden dos actos de la potencia volitiva, que se distinguen en función de la aprehensión precedente de la inteligencia, correspondiente a cada uno de aquéllos:

"Como la voluntad se mueve hacia su objeto propuesto por la razón, se mueve de manera diversa, según los modos en que le sea propuesto" (50).

Del conocimiento natural del bien se sigue la determinación natural de la voluntad, mientras que su movimiento deliberado sigue a un conocimiento inquisitivo del bien:

"la razón conoce naturalmente el fin del hombre como algo bueno y apetecible, y la voluntad que sigue a este conocimiento se llama voluntad como naturaleza ('voluntas ut natura'). La razón conoce también algo por inquisi-

(49) Ver. q.23, a.7, c.; cfr. In IV Sent. d.49, q.1, a.3, sol.2, ad 1.

(50) Ver. q.22, a.13, c.

ción (...); la voluntad que sigue a tal conocimiento de la razón se llama deliberada" (51).

Ambos aspectos del actuar humano se unen en la efectiva volición del bien, pues éste es su objeto formal propio (y, como tal, único para el acto voluntario), que se encuentra, sin embargo, solamente en la realidad concreta como objeto 'cuasi material':

"El bien, que es objeto de la voluntad, está en las cosas, como dice el Filósofo en VI Metaph., y por tanto es necesario que el movimiento de la voluntad termine en una cosa que existe fuera del alma. Pues aunque la cosa pueda considerarse, en cuanto que está en el alma, según una razón común, sin que se añada su razón particular; sin embargo, fuera del alma no puede existir según una razón común sin que se le una su razón propia; y por eso es necesario que la voluntad, tantas veces cuantas se dirija hacia el bien, se dirija hacia un bien determinado: y del mismo modo siempre se dirigirá al sumo bien de ésta o aquella razón" (52).

4.1.3. Amor absoluto del bien e indeterminación de la voluntad.

De lo anterior se sigue que no se puede querer natural

(51) In II Sent., d.39, q.2, a.2, ad 2.

(52) In II Sent., d.49, q.1, a.3, sol. 3.

y efectivamente algo sin quererlo deliberadamente; una voluntad natural no secundada por un acto de voluntad deliberada es una pura veleidad⁽⁵³⁾. Para que una volición fuese absoluta sería necesario que la razón formal del bien se viera perfectamente realizada en un bien concreto, de modo que este último saturase la omnimoda capacidad de la voluntad que tiende al bien universal. Entonces la voluntad tendería a ese bien concreto con un amor absoluto. Esto parecería ser el caso del deseo subjetivo de felicidad.

Boecio define la felicidad como "el estado perfecto de congregación de todos los bienes" (54). Precisamente de su capacidad de saciar totalmente la voluntad, se sigue el carácter de fin último que se predica de la felicidad:

"La bienaventuranza es el bien perfecto, que totalmente sacia el apetito; de otra suerte no sería fin último, si pudiera desearse algo más" (55).

La plenitud de bien implicada en la noción de felicidad hace que la inclinación a ésta sea necesaria, esto es, determinada:

(53) "Aquello, (en cambio) que queremos... por un movimiento de la voluntad natural, no lo queremos en absoluto, sino condicionalmente, a saber, si la deliberación de la razón no opone ningún obstáculo. Esta última voluntad, más que voluntad absoluta es una veleidad; se querría tal cosa si no se opusiese otra" III, q.21, a.4, c.

(54) "De consolatione Philosophiae", L. III; (P.L. 63, 724 A).

(55) I-II, q.2, a.8, c.

"Solo el bien perfecto, en que consiste la bienaventuranza, no puede ser presentado por la razón como malo o defectuoso. Por eso, el deseo de la bienaventuranza es necesario, no pudiendo el hombre no desearla, como no puede desear ser desgraciado" (56).

Sin embargo, la felicidad no es un bien concreto, sino la expresión subjetiva de esa razón formal del bien en general por la que se quiere todo lo que se quiere. La determinación natural hacia la felicidad significa que la voluntad no puede querer —cuando quiere— otra cosa que ser feliz, del mismo modo que no puede apetecer algo sino como bueno. Pero permanece la ausencia de determinación respecto del objeto 'material' o el bien concreto con cuya posesión se alcanza la felicidad:

"Toda inteligencia racional apetece naturalmente la felicidad de un modo indeterminado y en universal; y acerca de ello no puede fallar; pero en particular el movimiento de la voluntad creada no está determinado a buscar la felicidad en esto o en aquello" (57).

El amor absoluto de un bien concreto está, por tanto,

(56) I-II, q.13, a. 6.c.

(57) Ver. q.24, a.7, ad 6; cfr. también In IV Sent., d.49, q.1, a.3, sol. 1, ad 1: "la felicidad, en cuanto que 'per se' es el objeto de la voluntad, es por todos conocida, pero no sucede lo mismo con el objeto de la felicidad".

dependiendo de que éste sea aprehendido con los caracteres propios de plenitud que caracterizan al deseo de felicidad:

"Si se aprehende algo como bueno y conveniente según todos los elementos que constituyen la particularidad, tal como puede ser conocida, necesariamente moverá a la voluntad: de ahí que el hombre necesariamente apetezca la felicidad" (58).

Sin embargo, aún en este caso persiste una cierta indeterminación ya no respecto del objeto de la voluntad sino del ejercicio de su acto: no pudiendo querer lo opuesto a la felicidad, la voluntad, no obstante, puede suspender su actividad:

"ya que puede alguien no querer entonces pensar en la felicidad, por cuanto los actos mismos del entendimiento y de la voluntad son particulares" (59).

4.2. la actualización subjetiva de la voluntad.

4.2.1. Libertad de ejercicio.

Además de la indeterminación de la voluntad respecto

(58) Mal. q.6, a. un., c.

(59) Ibid.

de su objeto, puede ser considerada también la indeterminación de esta facultad con relación a sus mismos actos:

"Puede, en efecto, querer o no querer, obrar o no obrar; o bien puede querer esto o aquello, obrar lo uno o lo otro" (60).

Existe, por tanto, una segunda indeterminación -no objetiva, sino subjetiva- de la voluntad respecto de su acto:

"La voluntad es movida en dos sentidos: bien en cuanto al ejercicio del acto, bien en cuanto a la especificación, que es moción del objeto" (61).

La moción objetiva de la voluntad constituye una causación extrínseca de los actos voluntarios, que como ya se ha visto no comporta más necesidad que la de la especificación. En cambio, el ejercicio mismo del acto voluntario se refiere a una moción interior de la facultad, de la que es causa no el objeto de ese acto sino la propia voluntad en sí misma:

"la causa eficiente propia y como tal del acto voluntario es sólo lo que opera interiormente, y esto no puede

(60) I-II, q.13, a.6, c.

(61) I-II, q.10, a.2, c.; cfr. I-II, q.9, aa.1,4 y 6; Mal., q.3, a.3 y q.6, a. un.

se otra cosa que la misma voluntad" (62).

El libre albedrío, en este caso, no reside en una indeterminación por parte del objeto presentado por el intelecto, cuya fuerza no es suficiente para instar a la voluntad a actuar, sino en una acción que se origina en el interior de la misma facultad apetitiva. El poder de la voluntad se ejerce aquí respecto de su propio acto, recayendo sobre sí misma y haciendo posibles, de este modo, las diversas opciones relativas a los objetos, abriéndose a ellos:

"la voluntad está indeterminada respecto del acto, porque, tratándose de un objeto determinado, puede ejercer su acto cuando quiera, o no ejercerlo; puede, en efecto, proceder al acto de querer respecto de cualquier objeto, y no proceder a él" (63).

Esta indeterminación de la voluntad con relación a su propio acto es suficiente para considerar verdaderamente libre al espíritu humano. Ni siquiera el mismo entendimiento, al proponerle a la voluntad su propio objeto, es determinante en el sentido de forzar a la voluntad a la posición de su acto:

"aquella razón que hace querer algo a la voluntad, no

(62) Mal.q.3, a.3, c.

(63) Ver. q.22, a.6, c.

la obliga a ello de modo necesario, porque puede la misma voluntad ofrecerle un impedimento, bien rechazando la consideración que la lleva a quererlo, bien considerando lo opuesto" (64).

4.2.2. Moción objetiva y libertad actual.

La libertad no puede reducirse a la sola indiferencia negativa del sujeto respecto de los bienes finitos que le presenta el entendimiento; se requiere la ruptura de esa indeterminación con un acto positivo del sujeto que se decide en favor de alguna de las alternativas. Esa indiferencia que procede del objeto presentado por el entendimiento, si bien es una 'conditio sine qua non' de la libertad, no es causa definitiva de la misma:

"La forma considerada por el entendimiento no mueve ni causa algo sino mediante la voluntad, cuyo objeto es el fin y el bien que nos mueve a obrar. El solo entendimiento especulativo, por consiguiente, no mueve (...) La voluntad es la primera entre las facultades motrices de los seres que tienen intelecto, porque la voluntad aplica todas las potencias al acto. Pues entendemos porque queremos, imaginamos porque queremos, etc. La

(64) Mal. q. 6, a. un., ad 15.

voluntad tiene esta propiedad porque su objeto es el fin, aunque el entendimiento mueve a la voluntad, no a modo de causa eficiente y motriz, sino como causa final, proponiéndole su objeto propio, que es el fin" (65).

Por parte del ejercicio de la libertad, el principio de ésta radica, por consiguiente, en la sola voluntad, que tiene el poder de moverse a sí misma a querer. Además, por corresponderle como objeto el bien, que es fin de toda acción, cada facultad -incluido el entendimiento- al dirigirse a su acto respectivo es movida por la voluntad (66). Lo que explica este poder de la voluntad es la reflexión que esta facultad puede realizar sobre sí misma, en virtud de su naturaleza espiritual:

"A las potencias del alma, por lo mismo que son inmateliales, compete reflexionar sobre sí mismas; por ello, tanto el intelecto como la voluntad vuelven sobre sí, y cada una de estas potencias sobre la otra, y sobre la esencia del alma, y sobre las demás potencias. De tal manera que el intelecto se entiende a sí mismo, entiende a la voluntad, a la esencia del alma y a todas

(65) C.G. I, c. 72.

(66) "la voluntad se mueve a sí misma y a todas las otras potencias. Entiendo porque quiero; y de modo semejante, uso de todas las potencias y de todos los hábitos porque quiero". Mal. q.6, a. un. c.

las demás potencias. De modo semejante, la voluntad quiere querer, y que el intelecto entienda, y quiere la esencia del alma, y lo mismo acerca de las demás cosas" (67).

Sólo por este poder reflexivo de la voluntad para moverse a sí misma se puede explicar cómo, en última instancia, se produce una decisión ante unas alternativas -moción objetiva- que son igualmente indiferentes para la voluntad. "Tal indeterminación -señala Llano- explica la posibilidad de la libertad; explica, en sustancia, el que mis decisiones sean libres. Lo que la indeterminación no explica es en virtud de qué, entonces, se produce la decisión" (68).

El arranque de todo proceso decisorio se sitúa de este modo en la misma voluntad, que interviene con un movimiento absolutamente original en el orden del ejercicio de su acto, teniendo como único antecedente la inclinación natural al fin, que remite a su vez al primer principio de dicha inclinación (69).

4.3. La libertad deficitaria.

4.3.1. Indeterminación del fin.

Hay una tercera indeterminación de la voluntad, que se

(67) Ver. q.22, a.12, c. (el subrayado es mío).

(68) "Las Formas Actuales de la Libertad", p. 80

(69) Cfr. I-II, q.9, a.4; Mal. q.6, a. un.

refiere al orden de su acto respecto del fin. Con relación a éste, la voluntad puede querer el bien o el mal, precisamente porque es libre;

"El libre arbitrio, considerado en sí mismo, está ordenando a una cosa, es decir, al bien; pero de tal modo, que puede tender o apartarse de él. Ya que si tendiera inevitablemente a una cosa, se privaría de la voluntad a esa naturaleza" (70).

Sucede que el hombre puede equivocarse sobre la verdadera naturaleza de su fin o sobre la de los medios que lo conducen a él. Como el objeto formal de la voluntad no es lo que en sí mismo es bueno, sino sólo lo que es formalmente tal, cuando la inteligencia concibe erróneamente algo como un bien y así lo presenta a la voluntad, ésta puede adherirse a un bien que lo es sólo en apariencia. Este error en la aprehensión del bien es posible por la indeterminación en que la misma inteligencia se encuentra, tanto en lo que respecta a lo que constituye el fin último del hombre, como en lo que se refiere a la conexión de los bienes que se relacionan con él. Por lo que hace al fin último, el hombre sólo conoce de un modo general en qué consiste, y de ese modo lo apetece inicialmente:

"Todos entienden por felicidad un estado perfecto en grado sumo, pero en qué consiste ese estado perfecto

(70) In I Sent. d.39, q.2, a.2, ad 3.

...permanece oculto" (71).

En lo relativo a los bienes que conducen a la felicidad, en su carácter de bienes concretos no presentan una conexión necesaria con la felicidad y, en esa misma medida, hay indeterminación en el entendimiento para presentarlos como buenos a la voluntad:

"los bienes particulares, que es el carácter que presentan las acciones humanas,... no se le presentan a la razón como bienes si los cuales no puede existir la felicidad... Pero tienen la capacidad para mover el apetito, por algún bien que reside en ellos. Y, por eso, la voluntad no es inducida necesariamente a elegir dichos bienes" (72).

Aun en el caso de que determinados bienes guarden cierta relación necesaria con la felicidad, esa relación no siempre se considera, y así se mantiene la indeterminación:

"no todos los medios son tales que sin ellos no podría conseguirse el fin, y, aunque así sean, no siempre como tales son considerados" (73).

(71) In II Sent., d.38, q.1, a.2, ad 2.

(72) In I Perih., Lect. 14, n.199.

(73) I-II, q.13, a.6, ad 1.

4.3.2. La libertad, causa del mal.

En este último caso, la inconsideración no es mera ignorancia, sino desviación de la atención de la inteligencia, que tiene su origen en la voluntad. Cuando el hombre quiere el mal, lo que atrae su voluntad no es propiamente el mal, sino un bien al que le falta algún otro bien (74). En particular, el bien que le falta a aquello que se identifica como malo, es su ordenación al fin último. Esa ordenación al fin último le compete a la voluntad:

"El orden de la voluntad al fin último no es efecto de la acción del fin último sobre la voluntad, sino de la operación de la voluntad que tiende al fin. Y como la voluntad es defectible, puede venir a menos en relación a ese orden, por defecto de su operación, y no por defecto o deficiencia del fin mismo" (75).

Esta deficiencia de la voluntad no es, a su vez, una indeterminación originada en una falta de conocimiento, sino una indeterminación subjetiva de la cual es causa la misma voluntad:

"la causa de ese defecto es la mismísima voluntad conside-

(74) Cfr. I-II, q.75, a.1, ad 3.

(75) In II Sent., d.39, q.1, a.1, ad 2.

rada en sí misma, pues ese defecto está en la voluntad en cuanto que la voluntad se aplica a algo de algún modo indebido. Pero la voluntad tiene dominio de ese volverse a un bien creyendo de un modo indebido, ya que es libre para una y otra cosa" (76).

No obstante lo anterior, aún cuando la libertad sea la causa de que pueda querer el mal, en el contexto de la totalidad de la praxis humana la indeterminación del acto de la voluntad con relación a su orden al fin -propriadamente llamada libertad de contrariedad- no es constitutiva de la libertad sin más:

"querer el mal ni es libertad, ni parte de la libertad, si bien es una señal de ella" (77).

5. La libertad moral.

5.1. El valor de la libertad.

Puesto que la efectiva inclinación a un bien concreto está en el poder de la voluntad, poder que no ejerce unívocamente, cabe que la voluntad se dirija tanto al bien como al mal (78). Esta verti-

(76) In II Sent., d.34, q.1, a.3, ad 4.

(77) Ver. q.22, a.6, c.

(78) Ibid.

bilidad de la voluntad al bien y a su opuesto no tiene el mismo valor en uno y otro caso, ya que la original dirección de la voluntad es hacia el bien, como se ha advertido en el análisis de lo que constituye la "libertad fundamental" (79). No es indiferente, por tanto, que la voluntad se dirija a algo que sea un bien objetivamente tal o a otra cosa sólo subjetivamente apreciada como buena -en lo que consiste el mal- pues en este último caso la voluntad deliberada actúa en contra de su inclinación natural. Esta actuación antinatural de la voluntad, aunque posible, constituye una deficiencia de la libertad humana:

"que el libre albedrío pueda elegir entre diversas cosas, conservando el orden al fin, pertenece a la perfección de la libertad y, en cambio, el que elija algo apartándose del orden al fin, en que consiste el pecado, es un defecto de la libertad" (80).

La voluntaria determinación hacia el mal tiene consecuencias también para la misma libertad, al restarle, en cierto sentido,

(79) "no pertenece a la razón del libre arbitrio que se halle indeterminadamente hacia el bien y hacia el mal: porque el libre albedrío per se está ordenado al bien, que es el objeto de la voluntad. Ni tiende al mal si no es por algún defecto, por el que lo aprehende como bueno; de donde no se da voluntad o elección sino del bien o de lo que aparece como bueno. Y así donde el libre albedrío se da de manera perfectísima, no puede tender hacia el mal, ya que no puede ser imperfecto. Pero pertenece al libre albedrío el que se pueda hacer o no hacer alguna acción, y esto conviene a Dios: el bien que hace puede no hacerlo; sin embargo no puede hacer el mal" In II Sent., d.25, q.1, a.1, ad 2.

(80) I, q.62, a.8, ad 3; cfr. también Ver q.24, a.8, ad 1,

poder para su autodeterminación al bien. Se trata de algo que acontece a la libertad entendida como poder de autodeterminación ejercido en la dirección ya señalada por el orden natural de la voluntad. Esto es lo que se llama libertad moral, que consiste en una libertad que el hombre conquista para sí mismo en la práctica, al perfeccionar su propio ser (81). La adquisición de esta libertad moral exige el poder innato de autodeterminarse del libre albedrío, posibilitado a su vez por la libertad fundamental; pero aquélla se distingue de estas dos últimas. La libertad fundamental y la libertad psicológica son algo natural en el hombre, y a fuer de tales no pueden modificarse, adquirirse o perderse, crecer o disminuir. Como simple propiedad de la voluntad, la libertad es constitutiva y, como tal, no se desarrolla:

"la libertad, por lo que se refiere a estar exenta de coacción, no admite grados" (82).

5.2. El crecimiento de la libertad.

Sin embargo, a la libertad puede añadirse una cierta capacidad adquirida, a partir de su uso correcto. La elección del bien moral hace que el hombre sea más perfecto y esto mismo comporta una mayor libertad complementaria. El acto libre no termina sobre sí mismo,

(81) Cfr. A. Millán Puelles, "Léxico Filosófico", Rialp, Madrid, 1984 pp. 404 s.

(82) I, q.59, a.3, ad 3.

año que refluye sobre el sujeto activo, confiriéndole disposiciones estables que, según faciliten o dificulten las subsiguientes decisiones en favor del bien que realice al hombre, potencian su libertad o la inhiben:

"la libertad de las causas 'impolentes' y 'disponentes', en algún sentido aumenta y disminuye, se adquiere y se pierde, según que las disposiciones aumenten o disminuyan, se adquieran o se pierdan; de donde tal libertad aumenta o disminuye por se en el hombre según diversos estados" (83).

La libertad, desde esta perspectiva, consiste en un poder eficazmente el bien, lo cual se comprende más claramente cuando se analiza su contrario: la voluntad que por su libre albedrío quiere el mal, aunque lo quiera libremente, traiciona su propia esencia (84).

Para comprender adecuadamente el valor que la libertad moral tiene a

(83) In II Sent., d.25, q. 1, a.4, c.

(84) "lo que propiamente es natural a la libertad es dirigirse al bien, mientras que pecar es contra naturaleza. Según la dignidad en que el hombre ha sido instituido, pecar es contra naturaleza; pero al pecador el pecado le es casi connatural; de ahí que cuando el hombre cambia de la virtud al vicio, viene como a transformarse en otro, como si cambiara su naturaleza" Ver. q.24, a.10, ad 1.

la libertad humana es preciso no perder de vista que la voluntad no es, sin más, constitutivamente indiferente al bien; la libertad fundamental es raíz fontal de la libertad de arbitrio, y esta articulación entre ambas libertades supone que la voluntad, aún en el caso de los bienes particulares, se incline más al bien que al mal:

"aunque la potencia racional se puede dirigir hacia cosas opuestas, no se ordena igualmente a ambos extremos; sino a uno naturalmente, a otro según que se aparta defectivamente de la perfección de la propia naturaleza" (85).

5.3 La libertad menguada.

La actuación de la voluntad contra su inclinación natural no destruye sin embargo, toda su libertad, sino sólo la libertad moral (86).

Como poder físico de la voluntad, el libre albedrío es, pues, inamisible. Pero esa otra libertad reduplicativa, que el hombre se da a sí mismo en el buen uso de su libre albedrío, sí puede perderse,

(85) In II Sent., d.39, q.2, a.2, ad 1; "es más fuerte el movimiento del alma hacia el bien que hacia el mal" I-II, q.29, a.3, c.

(86) "El hombre que peca pierde el libre albedrío en cuanto a la libertad de culpa y de miseria, pero no en cuanto a la libertad de conciencia" Mal. q.6, a.un. ad 23; cfr. 1, q.83, a.2, ad 3.

cuando actúa en contra de la inclinación natural de la voluntad. En tal caso, ciertamente la voluntad permanece libre pero sólo en el sentido de conservar el dominio sobre el propio acto; y aun así ese dominio no es ejercido plenamente, ya que de alguna manera la voluntad, por sí misma, se somete a otro poder que le es ajeno:

"Cada cosa es aquello que según su naturaleza le conviene: por eso, cuando se mueve en busca de algo extraño, no actúa según su propia manera de ser, sino por impulso ajeno; y esto es servil. El hombre es racional por naturaleza. Cuando se comporta según la razón, procede por su propio movimiento, como quien es: y esto es propio de la libertad. Cuando peca, obra fuera de razón, y entonces se deja conducir por impulso de otro, sujeto en confines ajenos, y por eso el que acepta el pecado es siervo del pecado" (87).

De este modo, aun conservando su libertad, el hombre puede de alguna manera renunciar a ella, cuando priva al poder de su voluntad libre de la integridad que le corresponde, en el ejercicio completo de su acto ordenado al bien:

"Aunque la voluntad es libérrima, y nadie puede someter-

(87) In Ev. Ioannis lectura, c.8, lect. 4, n. 1204.

la a servidumbre, esto no excluye que ella misma si pueda esclavizarse, y lo hace cuando consiente libremente al pecado" (88).

5.4. La libertad eminente.

Por el contrario, cuando el hombre secunda el impulso formal de su voluntad natural al bien, mediante el ejercicio de su libre albedrío, acrecienta su libertad, al conferirle una mayor espontaneidad hacia el fin que la perfecciona. Las disposiciones que el hombre va adquiriendo de este modo, van fijando moralmente su voluntad para que obre de una manera y no de otra, y desde este punto de vista, le van confiriendo una cierta necesidad. Pero esta necesidad no es contraria a la libertad:

"la necesidad es doble. Una de concepción, que disminuye el mérito de los actos virtuosos porque contraria al voluntario, pues es forzado lo que es contrario a la voluntad. Y otra necesidad que procede de la inclinación interior, y ésta no disminuye el mérito del acto virtuoso, sino que lo aumenta, pues hace que la voluntad tienda más intensamente a dicho acto. Porque está claro que el hábito virtuoso, cuanto más perfecto fuere, tanto

(88) In II Sent., d.39, q.1, a.1, ad 3.

cuando actúa en contra de la inclinación natural de la voluntad. En tal caso, ciertamente la voluntad permanece libre pero sólo en el sentido de conservar el dominio sobre el propio acto; y aun así ese dominio no es ejercido plenamente, ya que de alguna manera la voluntad, por sí misma, se somete a otro poder que le es ajeno:

"Cada cosa es aquello que según su naturaleza le conviene: por eso, cuando se mueve en busca de algo extraño, no actúa según su propia manera de ser, sino por impulso ajeno; y esto es servil. El hombre es racional por naturaleza. Cuando se comporta según la razón, procede por su propio movimiento, como quien es; y esto es propio de la libertad. Cuando peca, obra fuera de razón, y entonces se deja conducir por impulso de otro, sujeto en confines ajenos, y por eso el que acepta el pecado es siervo del pecado" (87).

De este modo, aun conservando su libertad, el hombre puede de alguna manera renunciar a ella, cuando priva al poder de su voluntad libre de la integridad que le corresponde, en el ejercicio completo de su acto ordenado al bien:

"Aunque la voluntad es libérrima, y nadie puede someter-

(87) In Ev. Ioannis lectura, c.8, lect. 4, n. 1204.

más vehementemente hace que la voluntad tienda al bien de la virtud y se aparte menos de él. Y si hubiese llegado al fin de la perfección, llevaría consigo cierta necesidad de obrar el bien... sin embargo, nada pierden por esto ni la libertad de la voluntad ni la bondad del acto" (89).

La libertad que actúa en orden al fin último del hombre es una libertad tanto más perfecta cuanto más eficazmente se dirige a éste (90), no siendo su actuación algo dirigido de modo extrínseco, sino plenamente interior. Este orden interior de la libertad a su fin último trasciende la categoría de lo meramente moral, entendido esto último como un orden hasta cierto punto externo a la voluntad, no porque prescindiera de él sino porque lo asume en el orden superior del amor:

"Los hombres perfectos no están menos obligados, sino que se mueven menos por el deber, porque el amor los mueve a ellos más que el deber, incluso en aquellas cosas que son debidas, y por eso se dice que hay en ellos una mayor libertad" (91).

(89) C.G. III, c.138; cfr. II-II, q.88, a.4, ad 1.

(90) "cuanto algo se ordena más eficazmente al fin, tanto mejor es" II-II, q.152, a.5, c.

(91) In III Sent. d.29, q.1, a.8, sol. 3, ad 3.

Por el amor, el hombre alcanza una libertad eminente. Pero su comprensión exige encuadrar el análisis de la libertad en el marco de la relación interpersonal. En lo que atañe al problema de la religación, esto significa que las posibilidades de la libertad frente al problema de Dios están en dependencia de las posibilidades de un encuentro personal del hombre con El.

CAPITULO V

LA RELIGACION PERSONAL SUBJETIVA:LA DECISION POR DIOS

En el hombre, el problema de Dios surge de su constitutiva religación objetiva, a partir del momento en que aquél advierte la condición vinculada de su existencia al fundamento trascendente de su apertura esencial al infinito.

El deseo latente de alcanzar la felicidad plena no puede ser concretado más que en la relación con el principio en el que tiene su origen. Esa relación sólo puede rastrearse en la reflexión sobre las instancias fundamentales en virtud de las cuales el hombre es lo que es: su intelecto y su voluntad, esto es, sus facultades espirituales.

De ahí que toda búsqueda de la plenitud conduzca al encuentro con la propia interioridad; y es en ese encuentro, cuando el hombre se enfrenta con su propio yo radical, donde se topa con la exi-

gencia de un principio trascendente que la coloca delante del problema de Dios.

Con anterioridad a cualquier encuentro con la realidad de Dios, el ser del hombre se encuentra ya "vertido a lo divino" (Zubiri). Y es a partir de esa versión primera como el hombre está en condiciones de hacer de Dios objeto de sus facultades. Por esa prioridad es por lo que el problema de Dios no puede ser soslayado en tanto el hombre se plantea seriamente la reflexión sobre su propia existencia. Lo contrario implica limitarse voluntariamente a tomar el propio ser en su mera facticidad, deteniéndose en el punto en el que la apertura trascendental del espíritu apunta a un "más allá", para restringirse al solo hecho immanente. Esta posibilidad no constituye una mera abstención, sino una auténtica perversión de la inclinación natural que de suyo se orienta al conocimiento de Dios. Que tal alternativa sea posible implica que la instancia de transcendencia no sea equivalente a una aceptación inmediata de la religión. La clara advertencia del Ser Supremo está pendiente de una conducta práctica, de una decisión libre que acepte sacar la conclusión: Dios existe.

1. Religión y libertad fundamental.

1.1. La supuesta oposición libertad-religión.

En los análisis realizados en torno a la religación objetiva, se pretendió mostrar que el carácter fundamentado del ser del hombre, manifestado tanto en su dependencia de origen como en su determinación hacia el fin último, remite a la realidad de Dios como principio originante y destino final, en una relación que, a partir de la condición espiritual del ser humano, se especifica por comportar la capacidad de ser asumida operativamente, distinguiéndose así de la relación común de todo ente al Ser Absoluto que ha sido denominada "Religación Ontica".

Esta religación objetiva parecería excluir lo propio de la libertad, al imponer una orientación a los actos del espíritu humano sobre los que no se tiene dominio, al menos en el sentido de poder modificarla como tal orientación. El hombre está determinado en su voluntad a querer el bien y desear ser feliz, al punto de no poder querer lo contrario. La determinación del fin último del ser humano es algo dispuesto por encima de la decisión del hombre; o, si se prefiere, sin que haya decidido nada al respecto, el hombre se encuentra ya dispuesto hacia el fin último de la totalidad de su ser:

"Somos dueños de nuestros propios actos en cuanto que podemos elegir esto o aquello; mas... el deseo del último fin no es de aquellos sobre los cuales tenemos dominio" (1).

(1) I, q. 82, a.1, ad 3.

El vínculo teleológico que la religación comporta parecería, desde cierta perspectiva, poner a prueba la libertad de la persona humana, pues impone un límite definitivo. En su carácter de fin último, Dios se presenta como el Absoluto, ante quien el hombre tendría que reconocer su propia finitud, su dependencia y la inestabilidad de su ser contingente. La admisión de la realidad de Dios, y con ella de la religación, comporta el reconocimiento de una dependencia fundamental. Esto ha sido claramente advertido por quienes sostienen, erróneamente, que reconocer a Dios como principio es abdicar de la propia libertad (2).

¿Se opone realmente esa determinación que emerge de la condición religada del hombre a la libertad que, por otro lado, claramente le corresponde? Desde el momento en que se admita a Dios como fundamento del ser del hombre, semejante oposición no tiene por que ser postulada, ya que ese ser fundamentado en Dios es un ser precisamente libre. Dicho de otra manera, si Dios es auténticamente fundamento del ser del hombre, como tal habrá de serlo también de su libertad; el hombre es hombre a partir de Dios y, por tanto, a partir de Dios el hombre es libre.

1.2. Libertad y dependencia fundamental.

Ocurre entonces que la libertad es una libertad fundamen-

(2) Cfr. R. Verneux, "Lecciones sobre Ateísmo Contemporáneo", Gredos, Madrid, 1971, pp.49-54 y 81-89; cfr. también capítulo II de la presente investigación.

tada en algo que es superior a ella misma; esto es lo mismo que decir que la libertad humana es una libertad dependiente. El hombre no se ha dado a sí mismo la libertad que tiene, del mismo modo como no se ha dado el ser. La libertad es algo con lo que se cuenta, frente a lo cual el hombre, paradójicamente, no es libre. Sartre admite esto mismo al afirmar "estoy condenado a ser libre... no somos libres de dejar de ser libres" (3). Se trata, pues, de algo dado, de un don, aunque ciertamente de un don desde el cual el hombre puede darse a sí mismo sus propias determinaciones. Como don, la libertad es origen y principio único de su propio acto, autodeterminación radical, pero en su propio orden, que presupone el ser y lo que acompaña a éste. Por tanto, el grado de libertad humana es consiguiente a su grado de participación en el ser como acto primero. Sólo en Dios cabe la libertad absoluta, por ser el acto de ser imparticipado:

"Aunque el alma tenga en algunas cosas dominio sobre sí, no lo tiene absoluto, porque en parte está predeterminada por su naturaleza: así, ha recibido la luz de los primeros principios, que no puede cambiar, y su tendencia al último fin, o bien absoluto, que no puede dejar de querer. Si se mueve a sí misma, es por estar movida por otro, que le da la luz con que conoce y la inclinación con que apetece su felicidad. Sólo Aquel cuya natu-

(3) "L'Être et le néant", p. 597.

raleza en su mismo entender, y nada de lo que posee lo ha sido determinado por otro, goza del sumo grado de vida y de libertad. Y ése es Dios: en El está máximamente la vida; tiene -como dice Aristóteles (Metaph. XII, 7)- vida perfectísima y sempiterna" (4).

Esta dependencia de la causa primera del ser no quita libertad. Zubiri lo expresa diciendo que "eso que nos hace ser libres, nos hace ser libres, serlo efectivamente" (5). El carácter dado y, por tanto, dependiente, de la libertad humana no tiene por qué ser una objeción en contra de sí misma, a menos de que sólo se esté dispuesto a aceptar como libertad la libertad absoluta.

Para que el hombre fuese libre con una libertad absoluta, tendría entonces que excluirse del orden del ser creado; esto es, sólo si la libertad humana pudiera actuar como causa primera de sí, sin la intervención causal de Dios, esa libertad sería absoluta. Pero esto es manifiestamente falso, pues lo que no tiene el ser por sí -y este es el caso de la libertad humana- no puede obrar por sí (6).

Para afirmar la libertad no es necesario, sin embargo, postularla como causa primera de sí misma:

(4) I, q. 18, n. 3, c.

(5) "Naturaleza, Historia, Dios", p. 389.

(6) Cfr. in II Sent. d. 37, q. 2, n. 2, c.

"El libre albedrío es causa de su propio movimiento, pues el hombre se mueve a sí mismo a obrar por su libre albedrío. Pero la libertad no requiere necesariamente que el sujeto libre sea la primera causa de sí mismo; como tampoco se requiere, para que una cosa sea causa de otra, el que sea su primera causa" (7).

1.3. Falsa absolutización de la libertad.

Que el hombre no se da a sí mismo la libertad significa que esa libertad no es absoluta; pero eso no significa, a su vez, ausencia de libertad, pues "no es lo mismo carecer de la libertad plena que estar plenamente carente de libertad. Libres lo somos, si bien no totalmente" (8). El que la dependencia fundamental de la libertad sea vista como una negación de ella se deriva, pues, de un planteamiento que sólo admite la libertad a condición de que sea absoluta. Ahora bien, si una libertad absoluta sólo puede tomar forma en el rechazo del carácter fundamentado de ésta, es preciso que la libertad pueda ser considerada en sí misma, abstracta, sin su referencia a Dios. Esto sólo puede intentarse separando el acto libre de su sujeto, que es la persona humana, mediante la total reflexión sobre sí de ese acto. El hombre entonces se proyecta, de un modo subjetivista, sobre su propio acto, concibiéndolo como si fuera subsistente en sí mismo, y, por tanto,

(7) I, q.83, a.1, ad 3.

(8) R. Alvíra, "¿Qué es la Libertad?", p. 90.

sin participar del acto de ser que le corresponde a él como sujeto. Esta reducción de lo ontológico al mero darse del actuar libre permite prescindir, ilusoriamente, de otro fundamento para la volición que no sea la volición misma. Así, al separar al acto libre del sujeto que participa del ser, aquél deja, en apariencia, de estar señalado por la referencia a Dios implicada en el ser (9). Pero todo este intento supone la ilegítima reducción del hombre a su propio actuar, como si tal actuar fuese el sujeto mismo. La libertad, por tanto, sólo puede concebirse como libertad absoluta en una consideración puramente subjetivista (10). No sucede así atendiendo al ser concreto del que participa el acto libre, que es el ser de la persona humana.

La persona humana, en el ejercicio de su libertad, presupone su propia existencia, pues si no fuera no podría poner en ejercicio esa libertad. Pero también presupone la misma naturaleza humana, que existe por la persona, desde la cual sus actos son precisamente libres. La realidad de su ser participado y la consistencia ontológica de su naturaleza son a la vez la negación de la libertad absoluta del hombre y el fundamento de su única libertad real.

(9) Cfr. Carlos Cardona, "Introducción a la Quaest. Disp. De Malo", Scripta Theologica, Vol. VI/1, EUNSA, Pamplona, 1974, p. 128 s.

(10) "Toda la libertad que el hombre tiene por su propia esencia metafísica es a la vez creada y verdadera, de modo, por consiguiente, que sólo es ilusoria libertad la que el hombre desliga de su origen y de su fin divinos, por tomarla y tomarse, de un modo subjetivista, como si en él mismo se encontrara su última y fundamental razón de ser". A. Millán Puelles, "El problema ontológico del hombre como criatura", recogido en "Sobre el Hombre y la Sociedad", Rialp, Madrid, 1976, p. 26.

1.4. Ordenación a Dios y religación efectiva.

La ordenación necesaria de la voluntad a la felicidad o último fin, como natural, tiene su origen en Dios, que es también causa del ser mismo de la voluntad. Dios es causa, según lo anterior, del libre querer humano de un doble modo: como causa final y como causa eficiente de éste:

"sólo Dios llena la voluntad y la mueve suficientemente como objeto (como causa final). Dios sólo es asimismo el que causa la virtud de querer (causa eficiente); pues querer no es otra cosa que una inclinación al objeto de la voluntad, que es el bien universal. Mas inclinar al bien universal es exclusivo del primer motor, al cual corresponde también, por lo mismo, ser el último fin:... Es, por consiguiente, privativo de Dios mover la voluntad de uno y de otro modo" (11).

En el fundamento de la libertad vuelve a encontrarse esa ordenación a Dios que, en cuanto común a todos los entes, se ha identificado como religación óntica, y que con un modo propio y exclusivo se da en el hombre como religación humana objetiva. Tal ordenación no es, sin embargo, inmediatamente eficaz. Existe un 'hiatus', una

(11) I, q.105, a.4, c.; los paréntesis son míos.

distancia (a salvar precisamente por el actuar concreto de la libertad) entre la aptitud del espíritu humano para su fin propio, y Dios. Hay una brecha entre la religación, (origen tanto de la apertura natural del espíritu humano como de su consiguiente libertad fundamental) y la reintegración a Dios como fin al que apunta esa religación. La apertura del espíritu humano no dice por sí sola una relación inmediata a Dios, pues por una parte esto supondría que todo hombre conociese actualmente a Dios y, por otra, que igualmente todo hombre tendiera efectivamente a El como a su fin último con su voluntad, cosas ambas que la misma experiencia niega. Cognoscitivamente, el hombre está referido de manera directa no a Dios, sino al 'ens commune':

"la verdad se funda en el ente; de ahí que, así como el que el ente es en común, es conocido por sí mismo, de la misma manera es conocido por sí mismo el que la verdad es. Pero no es conocido por sí mismo para nosotros el que existe algún primer ente que es causa de todo otro ente; por lo que tampoco es conocido por sí mismo el que la verdad de todas las cosas derive de la verdad primera. De ahí que no se concluya que "Dios es" sea conocido por sí mismo" (12).

Ese conocimiento al que el hombre se encuentra inicial-

(12) Ver. q.10, a.12, ad 3.

mente referido, mantiene indeterminado el objeto que constituye el fin último al que tiende por su voluntad. Sólo cabe admitir un conocimiento confuso de Dios, como implícito en la tendencia del hombre a su felicidad:

"Dios es conocido y buscado desde el principio de un modo vago, en cuanto la mente apetece ser feliz y vivir bien" (13).

Concretar ese conocimiento inicial en un conocimiento explícito de Dios, de modo que pueda así ser también amado explícitamente, es responsabilidad del hombre en el ejercicio de su libertad. Por la religación objetiva, el hombre se encuentra referido a lo divino, a partir de la unidad radical de la realidad humana. Pero esa referencia a lo divino exige ser asumida libremente; esto es decir que el hombre ha de hacerse cargo de esa religación objetiva por la vía de sus facultades superiores, inteligencia y voluntad, a través de la conciencia de ese carácter religado y del conocimiento de Dios como el fin al que ese carácter le vincula, de una parte; y de otra, acatando por el querer libre lo que ese mismo carácter comporta, llevándolo así a su acabamiento.

2. La tendencia religiosa y la realidad de lo divino.

(13) In Boeth. De Trinit. q.1, a.3, ad 4.

2.1. Realidad de la tensión hacia Dios.

La tensión humana hacia lo Absoluto, innata en el hombre, ha sido históricamente interpretada de muchas maneras: como sentimiento de dependencia (Schleiermacher), sentimiento de lo sagrado (R. Otto), sentimiento religioso en general (Jacobi-Fries), etc; pero la realidad de esta estructural tensión y la de los hechos en que se manifiesta no coinciden formalmente con la realidad de Dios como su objeto. De ahí que se preste a tan variadas formas de interpretación e incluso se aduzcan estas últimas como pruebas de la irrealdad de su objeto. Así, por ejemplo, Feuerbach pone como fundamento de la religión al sentimiento de dependencia, pero postula que su verdadero objeto no es Dios, sino la naturaleza (14); que el sentimiento de dependencia dé origen a la religión obedece, según Feuerbach, a una ilusión psicológica operada por el hombre que proyecta en la idea de Dios su necesidad de satisfacción (15). Sartre, por su cuenta, entiende la instancia de trascendencia como algo fútil y destinado al fracaso, dado que el concepto de Dios al que apunta es, en su opinión, contradictorio (16). Gabriel Marcel, en cambio, encuentra en la trascendencia humana la ren-

(14) "El sentimiento de dependencia es la fuente de todas las religiones; ahora bien, el primer motivo de esta dependencia es la Naturaleza, por lo cual ella misma es el primer objeto del culto". Ludwig A. Feuerbach, "Esencia de la Religión", Editorial Rosario, Argentina, 1948, p. 21.

(15) Ibid., p. 105: "Lo que el hombre desea ser, sin poder llegar a serlo, se imagina que existe en un ser sobrenatural. Dios es la satisfacción fantástica de los deseos humanos; sin esos deseos, el hombre no habría creado los dioses, y son tantas las divinidades, cuantos los deseos de los hombres".

(16) Cfr. "L'Être et le néant", p. 708.

puesta innata al llamado de Dios (17).

Es claro que la verdad de cualquiera de estas explicaciones está dependiendo de una base metafísica, que responda a la pregunta sobre la realidad del objeto de esa trascendencia humana: esto es, un fundamento que dirima el ser de lo trascendente. El filósofo holandés K.L. Bellon subraya, en este sentido, que "sin poner en la base de la actividad de la inteligencia humana la posibilidad de rebasarse de la experiencia humana mediante un proceso discursivo, más exactamente, por un razonamiento de índole metafísica, no hay medio alguno de escapar a lo subjetivo. El hombre, en cuanto hombre, ha de poseer la facultad de remontarse desde los seres que le son dados en una experiencia inmediata hasta la Causa primera de todos los seres finitos y contingentes. Esta Causa primera no se le da en una experiencia inmediata, por muy implícita y vaga que se la suponga. Solamente llega a Dios por medio de un razonamiento por conceptos, sea cual fuere el carácter espontáneo de dicho razonamiento" (18).

2.2. La religiosidad: actitud originaria.

Las teorías que colocan la raíz de la vida religiosa en el psiquismo inferior, en los instintos, haciendo derivar la religión de la imaginación fantástica desenfrenada, de los deseos egoístas, de la exigencia de felicidad no satisfecha, del miedo a la muerte e incluso

(17) Cfr. "Homo viator. Prolégomenes a une métaphysique de l'espérance"; traducción al español por Ely Zanetti y Vicente P. Quintero, Editorial Nova, Buenos Aires, 1954.

(18) "Unité et pluralité des religions", en "Ephemerides theologiae lovaniensis", enero-marzo 1957, p. 30 y s.

hasta de los instintos sexuales reprimidos, parten todas ellas de la inexistencia de Dios como de un supuesto; se reducen, por lo mismo, a dar explicaciones plausibles de una religiosidad carente de objeto, lo cual, en estricto rigor, no correspondería a la religiosidad auténtica, sino a las degeneraciones de la misma.

Empero, con independencia de las discusiones en torno al origen de la creencia en Dios, la existencia de los hechos que dan pie al planteamiento del problema de Dios sobrevive a los intentos por dar razones de la autenticidad de su objeto. La fe en Dios, por tanto, persiste como actitud originaria. Cuando el hombre toma conciencia de las exigencias esenciales de su condición religada, está obedeciendo un dictamen natural; el hombre:

"por cierto instinto natural se siente obligado a tributar, a su manera, reverencia a Dios, de quien recibe su propio ser y en quien está el principio de todo bien" (19).

Los sentimientos de finitud y dependencia, la necesidad de un fundamento para la vida moral, la amenaza del fin y de la muerte, son estímulos internos que nacen de la inclinación primordial de la existencia humana religada, a partir de los cuales el hombre emprende la búsqueda de la existencia de Dios, sin que dichos estímulos constituyan, por sí mismos, ninguna prueba de esta última. Estos hechos recla-

(19) C.G. III, c. 119.

man, a modo de motivos, una ampliación de la experiencia humana que, de llevarse a cabo por el camino normal, es decir, siguiendo los requerimientos de la naturaleza específica del hombre, desembocan en la búsqueda racional de Dios. De aquí que pueda admitirse una cierta disposición natural al conocimiento de Dios:

"hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a su naturaleza racional, inclinación que es específicamente suya; y así, el hombre tiene tendencia natural a conocer las verdades de Dios" (20).

2.3. Carácter racional de la afirmación de Dios.

Que esa disposición sea innata no significa que también lo sea la determinación de su objeto. Como señala A. Lang, a la decisión del hombre "queda confiado el seguir o no seguir consecencial y rectilíneamente la tendencia que se halla en lo más profundo de su ser" (21). Entre la disposición natural y el efectivo conocimiento de la existencia de Dios media una decisión libre, en la medida en que supone la determinación, por parte del hombre, de interesarse por alcanzar la respuesta a los interrogantes abiertos por esa inclinación inicial. Ciertamente que hay un confuso conocimiento inmediato de Dios, implícito en el primer contacto intelectual con el ente. El hombre accede a este conoci-

(20) I-II, q.94, a.2.

(21) "Introducción a la Filosofía de la Religión", p. 222.

miento por fuerza de la tendencia a la felicidad en general:

"Verdad es que tenemos naturalmente cierto conocimiento confuso de la existencia de Dios, en el sentido de que Dios es la felicidad del hombre, y puesto que el hombre, por ley de su naturaleza, quiere ser feliz, ha de conocer naturalmente lo que naturalmente desca" (22).

Pero tal conocimiento no es, con toda propiedad, un conocimiento que tenga por objeto a Dios en sí mismo (23). Para llegar a esto último se precisa de un esfuerzo que permita al hombre remontarse desde el primer contacto con el ente hasta su fundamento último, que es el 'Esse ipsum subsistens'. Incluso más que un conocimiento, eso que hay de innato en el hombre con referencia a Dios es una moción, una relación implícita que contiene un término aún no identificado. La afirmación de Dios, en consecuencia, está presente de forma implícita y confusa en el simple reconocimiento del ente como lo primero conocido.

"Se dice que el conocimiento de la existencia de Dios está naturalmente inserto en todo hombre, porque hay

(22) I, q.2, a.1, ad 1.

(23) Para Santo Tomás es requisito indispensable del conocimiento el que lo conocido esté presente en el cognoscente como objeto: "para semejante conocimiento no es suficiente cualquier modo de presencia de la cosa, sino que necesariamente ha de estar en razón de objeto, siendo además necesaria la intención del cognoscente", in I Sent., d.3, q.4, a.5, c. Cfr. también in I Sent., d.3, q.1, a.2, ad 3: "Aunque Dios esté en el alma por esencia, presencia y potencia, no está sin embargo en ella como objeto del entendimiento, lo cual se requiere para el conocimiento".

en cada uno, naturalmente inserto, algo desde donde puede partir para llegar a saber que Dios existe" (24).

La 'reductio ad fundamentum' que concluye en esa afirmación de Dios, es un camino intelectual discursivo y mediato, aunque el hombre se encuentre orientado a él natural y espontáneamente. En el encuentro de Dios por parte del hombre religado, es primero el presentimiento, y después la certidumbre, de que Dios responde a la necesidad de infinito que su espíritu experimenta:

"La razón natural dicta al hombre el estar sometido a un superior, pues para remediar las propias deficiencias necesita la dirección y ayuda de alguien que está por encima de él. Y cualquiera que sea este ser, es a quien todos han llamado Dios" (25).

Entre esa llamada elemental, procedente de la necesidad de religarse a la fuente de todo bien, y el conocimiento de Dios, están las vías racionales de la búsqueda humana. Este itinerario intelectual es necesario para la religiosidad auténtica, pues "el sentimiento por sí mismo no puede nunca reconocer como tal lo trascendental y divino; a esto sólo puede llegar un proceso espiritual intelectual" (26).

(24) Ver. q.10, a.12, ad 1.

(25) II-II, q.85, a.1, c.

(26) F. König, "Cristo y las Religiones de la Tierra", B.A.C., Madrid, 1960, Tomo I, p. 44 s.

Este proceso intelectual no es necesariamente la elevación, propia del hombre crítico, a la certidumbre metafísica demostrada de la existencia de Dios, sino el pensamiento precientífico -no por ello menos válido- del hombre común que, partiendo de la impresión inmediata del mundo y de su propia interioridad, llega a una concepción más o menos clara de la razón última y personal de la realidad, esto es, Dios:

"se da un conocimiento de Dios vulgar y confuso, que tiene la mayoría de los hombres,... porque el hombre, mediante el raciocinio natural, puede llegar con facilidad a un cierto conocimiento de Dios. En efecto, viendo los hombres que las cosas naturales se desenvuelven sujetas a cierto orden, y no habiendo orden sin ordenador, caen en la cuenta con frecuencia de que ha de haber un ordenador de las cosas visibles. Aunque esta consideración general no permite detallar sin más quién, cómo y si es sólo uno ese tal ordenador" (27).

Esta vaga intuición de Dios, no exenta de dudas y errores de claridad y de certeza, contiene en germen los elementos con los que la filosofo

(27) C.G. III, c. 38; "Hay una especie de espontánea deducción, totalmente atécnica, pero absolutamente consciente de su propio significado, en virtud de la cual cada hombre se encuentra a sí mismo elevado a la idea de un Ser trascendente por la mera visión en la naturaleza de su impresionante majestad", E. Gilson, "Elementos de Filosofía Cristiana", p.66.

fía, y en especial la metafísica, desarrolla sus demostraciones en torno a la existencia de Dios.

2.4. Explicitación de la religiosidad implícita.

La necesidad de este recorrido intelectual viene dada, además, por el peligro de desviaciones a que está sometida la inicial orientación del hombre a lo Absoluto. De hecho el hombre puede interpretar esa orientación como dirigida a bienes que objetivamente no corresponden a ella (28). Por eso no toda insatisfacción humana implica de suyo la aspiración a la trascendencia. También es preciso distinguir entre "el deseo de que Dios exista" y la "existencia del deseo de Dios"; aquél puede provocar que para el hombre, Dios sea "simplemente la respuesta a una necesidad, al nivel de esa necesidad" (29). Sólo dando con el fundamento racional de su inclinación religiosa, el hombre ratifica tanto la realidad del vínculo con lo Absoluto que da origen a ese deseo inicial, como la realidad de su término, sin tener que inventar a Dios por la necesidad que tenga de El.

Con todo, la dificultad principal no consiste en hacer explícita esa presencia implícita de Dios en el hombre; tener conciencia de ella es sólo un paso previo que prepara el momento de su aceptación

(28) Un elenco de esas posibles desviaciones está representado por la encuesta sobre el fin último del hombre que presenta Santo Tomás en la I-II, q.2, y en C.G. III, cc. 25 y ss.

(29) Cfr. Liegé, "Vivre en chrétien" Fayard, 1960.

plena, en un acto total de la persona por el que ésta reconoce y consiente libremente en su necesaria dependencia de Dios. Sólo entonces se da propiamente lo religioso. "La religiosidad -escribe Lang- no consiste en un mero ser impresionado pasivamente por lo Sagrado, sino que se cumple sólo en la reacción con la cual se responde, cuando el hombre acoge y acepta los impulsos que de lo Sagrado emanan. La religión se realiza solamente en el terreno de la libre decisión personal" (30).

En realidad, el hombre asume su originaria "versión a lo divino" en dos momentos: el primero, predominantemente cognoscitivo, por el que adquiere la conciencia de su carácter religado y del fundamento trascendente de éste; el segundo, más bien volitivo, en el que enfrenta por un acto de decisión libre eso que su carácter religado le señala para llevarlo a su acabamiento, lo que redundará en un nuevo impulso al conocimiento y éste, a su vez, en una nueva solicitud a su libertad (31).

(30) Op. cit., p. 100.

(31) "De hecho, suelen distinguirse tres elementos en la religión: convicción intelectual de la realidad de un ser supremo y soberano a quien designamos bajo el nombre de Dios; reconocimiento existencial de la dependencia con respecto a El; ordenación de la vida, tanto en el aspecto individual como en el social, de acuerdo con esa dependencia". J.L. Illanes Maestre, voz "Religión III" en "Gran Enciclopedia Rialp", Madrid, 1974, Tomo XX, p. 16. Se han reducido en esta investigación esos tres elementos a dos 'momentos', el primero de los cuales engloba tanto la convicción intelectual de la existencia de Dios como el reconocimiento existencial de la dependencia respecto de El, por considerar que son inseparables como 'momentos', aunque sean gnoseológicamente distinguibles como elementos; el segundo momento es el del elemento propiamente práctico; el de la decisión por la que se asume una conducta con arreglo a lo implicado en el primer momento.

3. El acceso a la realidad divina: el momento cognoscitivo.

3.1. El papel del conocimiento en la ordenación libre al fin.

El hombre se determina a sí mismo a partir del conocimiento intelectual y del apetito voluntario, operaciones por medio de las cuales se dirige hacia su propia perfección, en la consecución de su fin último. Es nota distintiva del hombre como persona el señorío que tiene por esas operaciones:

"El hombre difiere de las criaturas irracionales en tener dominio de sus actos. Por lo tanto, solamente aquellas acciones de las cuales el hombre es dueño pueden llamarse con propiedad humanas. Este dominio de sus actos lo tiene por la razón y la voluntad" (32).

Resulta así que el hombre difiere de los demás entes en que no sólo está ordenado al fin, sino que lo está al modo de poder conocerlo y amarlo, lo que supone un dominio sobre la ordenación de sí mismo al fin. Por eso, la manera de tender al fin, propia del hombre, es la que sigue a su naturaleza de sustancia intelectual (33). A este nivel hay que situar la religación personal subjetiva, esto es, la asun-

(32) I-II, q.1, a.1, c.; cfr. también In I Ethic., lect. 1, n.5; I, q.18, a.3; q.10, a.1; III, q.19, a.2; Ver. q.5, a.10.

(33) Cfr. C.G. III, c.25.

ción que, por el ejercicio positivo de su libertad, el hombre hace de su condición religada. Lo primero que supone esta ordenación libre a Dios es el conocimiento del objeto sobre el que recae.

La posibilidad de este conocimiento está abierta, como ya se vió, por el deseo natural de felicidad, de un lado, y por la capacidad de las facultades espirituales, de otro. Sin embargo, el encuentro cognoscitivo con Dios no emerge sólo de esa potencia contenida en la subjetividad de la naturaleza humana. Es preciso además que otras posibilidades estén también a disposición del hombre (34); entre ellas figuran, concretamente, las que proceden de la realidad que es objeto inmediato de sus operaciones, y las que se derivan de la situación en que el hombre se encuentra.

3.2. Conocimiento de la existencia de Dios.

El hombre llega a conocer a Dios sólo por el camino de

(34) Lo religioso no emerge solamente de las potencias de la naturaleza humana, sino también de la situación en que ésta se encuentra, de modo que el encuentro con Dios no se limita a ser la mera realización de una posibilidad contenida en las facultades espirituales; esa posibilidad es también puesta en la realidad por factores que facilitan a las potencias superiores humanas el acceso a su objeto. Así, la religiosidad puede ser 'educada' (en el sentido de 'educada' -'educere'- sacar a la luz) sin que esto obste para que pueda darse también una formación espontánea de la misma. Las formas confesionales con que la religiosidad puede toparse no son sino cauces ya existentes en que aquélla se vierte. De este modo se puede interpretar también la religión revelada: ésta sería la posibilidad de lo religioso a partir de un acontecimiento, esto es, a partir de la manifestación que Dios hace de sí al hombre en la historia.

un raciocinio que tiene su punto de partida en las perfecciones creadas. La naturaleza del intelecto obliga a pasar por esta vía. El entendimiento humano forma todos sus conceptos a partir de las intuiciones sensibles:

"Todo nuestro conocimiento se inicia en los sentidos, porque a partir de la aprehensión sensible se origina la de la imaginación, que según demuestra el Filósofo (De Anima III, c.3) es 'un movimiento que se hace a partir de los sentidos', a su vez, a partir del fantasma se origina en nosotros la aprehensión intelectual, puesto que, como se prueba en el De Anima (III, c.7), las imágenes son como objetos del alma intelectual" (35).

Esta es la razón fundamental por la que Dios no puede ser objeto de experiencia inmediata, ni de conocimiento intelectual directo o indirecto:

"El intelecto humano en esta vida no puede ser conducido inmediatamente a la esencia divina y a las otras esencias separadas, porque, de modo inmediato, sólo llega a los fantasmas, con los que se relaciona igual que la vista con el color" (36).

(35) In Boeth. De Trinit. q.6, a.2, c.

(36) Ibid, q.6, a.3, c.

Sin embargo, aun reconociendo esta sujeción a lo sensible, si hay modo de alcanzar algún conocimiento de Dios, pues el razonamiento humano puede elevarse hasta la existencia del ser necesario apoyándose en la existencia de los seres contingentes que sus sentidos le testimonian:

"partiendo de lo que aprehendemos por medio de los sentidos o de la imaginación, llegamos al conocimiento de tales cosas (las realidades no sensibles); ya sea por vía de causalidad, como cuando conocemos la causa no proporcionada, sino superior a su efecto; ya sea por exceso o por remoción, cuando separamos de tales cosas todo lo que se aprehende por los sentidos o la imaginación. Dionisio, en el 'De divinis nominibus' (c.7), afirma que éstos son los modos de conocer las realidades divinas a partir de lo sensible" (37).

Más aún, el conocimiento humano de la existencia de Dios se basa de tal modo en constantes empíricas, que sólo en la realidad de lo concreto se puede descubrir esa existencia del Ser Absoluto (38). Esta dependencia del pensamiento respecto del conocimiento sensible implica una obligada referencia al ser, de modo que la exigencia de

(37) *Ibid.* q.6, a.2, c.

(38) "en la vida presente no podemos conocer a Dios más que a través de sus efectos materiales" I, q.86, a.2, ad 1.

absoluto se deriva de la finitud de ese acto de ser, tal como es conocido. El conocimiento implícito de Dios descansa, así, no en el puro dinamismo subjetivo del espíritu, ni en una mera idea, sino en el objeto propio del conocimiento humano: ahí es donde el hombre puede buscar y encontrarse con la realidad de Dios, en el recurso a la experiencia sensible, que, seguida del proceso discursivo de la razón, culmina en el conocimiento de la realidad de lo divino:

"Ha de afirmarse, pues, en absoluto, que Dios no es lo primero que conocemos, sino que llegamos a su conocimiento sirviéndonos de las criaturas... Lo primero que nosotros entendemos en el estado actual de nuestra vida, es la esencia de la cosa material, que es el objeto de nuestro entendimiento" (39).

3.3. Concepción humana de la esencia divina.

El descubrimiento de la existencia de Dios, fundamento objetivo de la humana aspiración al infinito, se basa así en la evidencia de la existencia de causas y efectos, lo cual es un hecho de experiencia, a la que se añade la advertencia intelectual del carácter causado del campo entero del ser, carácter que implica que las cosas que son, al no bastarse a sí mismas para ser, necesitan del Ser subsistente. La constatación que el hombre realiza de la contingencia de la realidad

(39) I, q.88, a.3, c.

conocida a partir de su experiencia común, le lleva a concluir en la existencia de Dios, resolviendo así la inquietud intelectual por la que busca la verdad suprema del ser en el mundo. No obstante, este recurso a la existencia de Dios no es mas que el primer momento de todo un esfuerzo por satisfacer la inclinación de las potencias superiores del hombre. El sólo conocimiento de la existencia de Dios es, a este respecto, insuficiente:

"el objeto del entendimiento es 'lo que cada cosa es', a saber, la esencia de las cosas, como dice Aristóteles; por lo cual la perfección intelectual se mide por el conocimiento de la esencia de una cosa. Si, pues, un entendimiento conoce la esencia de algún efecto, mas no puede percibir por él la esencia de la causa y saber de ella 'lo que es', no cabe decir entonces que tal inteligencia alcance pura y simplemente la causa, aunque por el efecto pueda conocer de ella 'que existe'. De ahí que en el hombre quede, después de haber conocido el efecto y la existencia de su causa, un deseo natural de saber también 'qué es' la causa; deseo que es de admiración y provoca la investigación... Si, pues, el entendimiento humano, al conocer la esencia de un objeto creado, no sabe de Dios sino que 'existe', su perfección no se ha elevado aún a alcanzar pura y simplemente la causa

primera; le queda el deseo natural de indagar y conocerla y, por consiguiente, aun no es perfectamente dichoso" (40)

Por ello, una vez que la existencia de Dios queda establecida, el hombre se ve impulsado a inquirir en el conocimiento de su naturaleza (41). Al respecto hay que advertir que el camino que conduce al conocimiento de la naturaleza de Dios está igualmente condicionado por las exigencias de un entendimiento mediado por la experiencia sensible:

"El intelecto humano en esta vida no puede ser conducido inmediatamente a la esencia divina y a las otras esencias separadas, porque de modo inmediato, sólo llega a los fantasmas, con los que se relaciona igual que la vista con el color, según se explica en el De Anima. Y por tanto, el entendimiento puede contemplar inmediatamente la esencia de las cosas sensibles, pero no la de las inteligibles" (42).

La obligada referencia de los conceptos intelectuales a la naturaleza sensible comporta que el conocimiento humano de Dios no sea adecuado para captar y expresar comprensivamente su esencia:

(40) I-II, q.3, a.8, c.

(41) "Sabido que alguna cosa existe o es, hay que averiguar cómo es, para llegar a saber qué es". I, q.3, introd.

(42) In Boeth. De Trinit. q.6, a.3, c.

"Lo sensible no puede elevar la inteligencia hasta ver la esencia divina, porque las criaturas sensibles son efectos que no se equiparan con el poder de su causa, por lo cual no es posible conocer con su auxilio todo el poder de Dios ni, por tanto, ver su esencia" (43).

Esto no significa que, de hecho, el hombre no conozca algo de Dios, pues siendo El la causa de todas las perfecciones de los entes, de algún modo se puede saber lo que Dios es realmente como su autor:

"Sin embargo, como son efectos suyos y de El dependen como de su causa, pueden llevarnos a conocer la existencia de Dios y lo que necesariamente ha de tener en su calidad de causa primera de todas las cosas, que sobrepasa a cuanto produce" (44).

No obstante, tal conocimiento no deja de ser inadecuado para captar y expresar la esencia de Dios, es decir, lo que constituye el ser propio de Dios. La dificultad del conocimiento de Dios radica, en este punto, en la inconceptuabilidad de su esencia (45).

(43) I, q. 12, a. 12, c.

(44) *ibid.*

(45) El Dr. Carlos Llano ha puesto de relieve que el problema metafísico del conocimiento de Dios se desdobra en dos vertientes: a) la posibilidad de una demostración de la existencia del Dios concebido; b) la posibilidad de una concepción humana del Dios existente. Y también ha destacado, con gran acierto, que sólo a una metafísica de cuño racionalista puede parecerle más importante el primero que el segundo de estos problemas.

3.4. Dialéctica del conocimiento humano de Dios.

El hecho de que este conocimiento de la naturaleza divina sea inadecuado e imperfecto no invalida en modo alguno la constatación que el hombre puede alcanzar de la existencia de Dios, pues puede saberse perfectamente de la existencia de algo aún permaneciendo desconocida su íntima naturaleza. A Dios ciertamente que no se le puede concebir, pero sí afirmar (46). Pero, dada la insuficiencia del conocimiento de la existencia de Dios, el hombre se ve en la necesidad de buscar un mayor conocimiento por la vía de su esencia. Cuando el hombre se adentra en el problema de comprender de algún modo la esencia de Dios, ello no sucede por capricho, sino por una estricta exigencia: la de conceptualizar la realidad que ya ha sido descubierta como existente. Ahora bien, la única alternativa que cabe para la representación de un ser -el de Dios- que, por fuerza de su naturaleza, es irrepresentable, viene dada por un conocimiento cuya forma propia es la negación:

"lo que nosotros conocemos por medio de las criaturas, no es lo que Dios es, sino, más apropiadamente, lo que no es" (47).

Este conocimiento por negación tiene el sentido de moderar la única alternativa con que cuenta el hombre para formarse naturalmente

(46) "aunque su esencia permanece oculta, se sabe, sin embargo, que existe" In Boeth. De Trinit. q.1, a.2, ad 1.

(47) Comp. Theol., II, c.9, n.581; cfr. J. Pieper, "Unausdrückbares Licht. Das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin", Munich, 1963.

un concepto de Dios: esto es, representándose de alguna manera, y rechazando al mismo tiempo, para ese concepto, el único modo de ser que el hombre es capaz de captar. Como lo ha expresado Carlos Llano, "debo pensar en Dios, pero no debo pensarlo como lo estoy pensando, aunque dada mi condición humana, no poseo más alternativa que pensarlo así, y negar al propio tiempo el modo como lo pienso" (48). Así como el conocimiento de la existencia de Dios consiste en la afirmación de la realidad divina exigida por la existencia de sus efectos, la conceptualización de su esencia se realiza por una serie de negaciones respecto de esos mismos efectos. Este último proceso para concebir la esencia de Dios se conoce en la Escuela como la vía de la remoción:

"Para estudiar la sustancia divina hemos de valernos principalmente del método de remoción, porque, sobrepasando por su inmensidad todas las formas de nuestro entendimiento, no podemos alcanzarla conociendo qué es. Sin embargo, podemos alcanzar alguna noticia conociendo qué no es, y tanto mayor será cuanto más niegue de ella nuestro entendimiento" (49).

Este conocimiento negativo de Dios no es mera nulidad, ni se trata de una simple y crasa ignorancia. Más bien es el equilibrio

(48) Cfr. apuntes de su seminario "El conocimiento metafísico después de la Crítica de la Razón Pura", correspondientes al tema de la naturaleza del conocimiento metafísico por su relación con la materia inteligible, Universidad Panamericana, 1979.

(49) C.G. I, c.14.

de un conocimiento que, alcanzando la realidad de Dios en virtud de la relación causal que mantiene con las criaturas, es a la vez inadecuado para expresar la naturaleza de esa realidad, por estar condicionado por el ejercicio de la experiencia. La vía de la remoción empleada para alcanzar algún conocimiento de la esencia de Dios corresponde a lo que Fabro denomina una "exigencia de sobriedad especulativa" (50). Las negaciones significan, por consiguiente, que ese conocimiento de Dios es insuficiente, y no que Dios carezca de tales o cuales perfecciones:

"Por tanto, podemos conocer su relación a las criaturas, o sea, que es causa de todas ellas, y la diferencia entre las criaturas y El, o sea, que no es ninguna de las criaturas que produce y que esta diferencia no es debida a que le falte nada de lo que las criaturas tienen, sino a su infinita excelencia" (51)

3.5. Trascendencia de Dios y limitación del hombre.

La razón más profunda de esta limitación del conocimiento humano se encuentra en la trascendencia de la realidad divina, que se suma a la circunscripción de los conceptos humanos dentro de lo que puede ser representado con el recurso a lo sensible. Esta trascendencia

(50) Cfr. "El Problema de Dios", p. 84.

(51) I, q.12, a.12, c.

de Dios y la simultánea limitación del intelecto humano obligan a una reserva: la de la distancia entre Dios y lo que de El puede captar el hombre; por eso, "cuando hablamos de Dios -dirá Marcel- sabemos perfectamente que no hablamos de Dios" (52). Lo más que el hombre puede conocer de Dios es que existe y que está por encima de todo lo que puede afirmarse de El:

"Se dice que en el límite de nuestro conocimiento conocemos a Dios como desconocido, porque cuando la mente conoce que la esencia de Dios está por encima de todo lo que puede aprehender en esta vida, entonces descubre máximamente que ha avanzado en el conocimiento; y así, aunque su esencia permanece oculta, se sabe, sin embargo, que existe" (53).

Todo el conocimiento natural que el hombre puede tener de Dios se reduce así a lo que puede saber de El como causa, a partir de determinados efectos, y en el límite de ese conocimiento advierte que su objeto no ha sido alcanzado. En este punto, la conciencia humana, frente al reconocimiento de la trascendencia de Dios, se sitúa delante de su propia insuficiencia:

"Desde el punto en que nuestro entendimiento no llega

(52) "Diario Metafísico", Editorial Losada, Buenos Aires, 1956, p. 162.

(53) In Boeth. De Trinit. q.1, a.2, ad 1.

a igualar la sustancia divina, lo que es Dios en sí mismo supera a nuestro entendimiento, y permanece así, ignorado. Por eso, lo último a que llega el conocimiento humano sobre Dios es que sabe que no conoce a Dios, en el sentido de que sabe que lo que es Dios está por encima de eso mismo que de El entendemos" (54).

La insuficiencia relativa del conocimiento humano de Dios comporta que el hombre no se vea forzado al asentimiento de la verdad sobre El. Resulta así que la presencia del ser de Dios en la intimidad espiritual del hombre sólo se da en la medida en que el hombre mantiene abierto ese límite de su conocimiento de Dios. Pero esta apertura no se mantiene desde su solo conocimiento mismo, sino sobre todo desde su libertad.

4. El acceso a la realidad divina: el momento de la libertad.

4.1. El fin como objeto de la voluntad.

Para su voluntad, Dios se presenta al hombre como fin último en el que encuentra el bien perfecto y completo de sí. Pero esto sólo sucede una vez que ha entendido, todo lo limitadamente que se quiera, que Dios es, en conjunto, el Ser mismo y la Bondad suprema.

(54) Pot. q.7, a.5, ad 14.

Como ser racional, el hombre requiere de un conocimiento previo de su fin, para poder dirigirse a su consecución (55). Ese conocimiento presupuesto del fin es una captación del fin en su formalidad como tal, esto es, un conocimiento reflexivo del fin como fin, que es exigido para la autodeterminación voluntaria (56). Este conocimiento es además progresivo, y comienza por una aprehensión general de la bondad en común:

"nuestro conocimiento procede desde las cosas universales a las más específicas, como consta en la Phys. (text. 4); y, por eso, al principio no conocemos acerca del fin del hombre más que la generalidad de que es algo óptimo" (57).

La primera evidencia a este respecto se da en la conciencia del sumo bien al que el hombre tiende como a su felicidad. Sin embargo, al tratarse de la sola razón general de bien, esto es, de un concepto, la razón humana no se detiene ahí, sino que busca, impulsado por la voluntad, identificar la realidad en que ese concepto se concreta, ya que:

"el que apetece el bien no busca poseerlo según el esse

(55) In III Sent., d.24, q.1, a.3, c: "es necesario que el que tiende al fin, si lo hace libremente, conozca el fin".

(56) Cfr. I-II, q.6, a.2.

(57) In IV Sent., d.49, q.1, a.1, sol. 1, ad 2.

intencional, tal como se encuentra en el cognoscente, sino según el *esse* esencial" (58).

El hombre se dirige así al fin como objeto no en un nivel formal sino más bien concreto; y, considerado de este modo, el fin no es conocido con evidencia:

"la felicidad, en cuanto que 'per se' es el objeto de la voluntad, es por todos conocida, pero no sucede lo mismo con el objeto de la felicidad" (59).

Entran aquí dos consideraciones en torno a lo que constituye el objeto del apetito racional, que obligan a distinguir, con relación al fin, otros dos aspectos de su conocimiento:

"en el objeto de la voluntad hay que considerar dos cosas: una es cuasi material, es decir, la misma cosa querida; otra es cuasi formal, es decir la razón del querer" (60).

Al hablar, por consiguiente, de esa primera evidencia con relación al conocimiento del fin, se hace referencia a la razón de su apetibilidad, esto es, al aspecto 'cuasi formal' del fin; en cambio, por lo que respecta a la cosa singular que se quiere como fin,

(58) Ver. q.22, a.3, ad 4.

(59) In IV Sent., d.49, q.1, a.3, sol.1, ad 1; cfr. también I-II, q.5, a.8, c.

(60) Ver. q. 23, a.7, c.

se trata más bien de su realidad 'cuasi material', respecto de la cual no hay tal evidencia cognoscitiva (61). La determinación particular del bien que ha de quererse como fin último es una tarea que cae bajo la potestad del hombre. No es algo que está determinado por su naturaleza, como en cambio sí lo está su querer encuantotal, en virtud de lo cual siempre tiende al bien y no puede no tender:

"Toda inteligencia racional apetece naturalmente la felicidad de un modo indeterminado y en universal; y acerca de ello no puede fallar; pero en particular el movimiento de la voluntad creada no está determinado a buscar la felicidad en esto o en aquello. Y así, al apeteecer la felicidad, alguien puede pecar, si la busca donde no debe buscarla, como quien la busca en los placeres; y así respecto de todos los demás bienes: pues nada se apetece si no es bajo la razón de bien, como lo dice Dionisio (De Div. Nom. c.4). Y de aquí deriva el que naturalmente se encuentre en el espíritu el apetito del bien, pero no de este o aquel bien" (62).

(61) "La bienaventuranza puede considerarse de dos modos: uno, según el concepto general de beatitud, y de este modo todo hombre quiere necesariamente la bienaventuranza... De otro modo, podemos considerar la beatitud según su noción concreta, respecto a aquello en que la beatitud consiste; y bajo esta consideración no todos conocen la beatitud, porque ignoran a qué cosa puede convenir la razón común de beatitud". I-II, q.5, a.8, c.; cfr. también I-II, q.1, a.7.

(62) Ver., q.24, a.7, nd 6.

Quando el hombre determina su fin último, no se relaciona con el fin al modo de felicidad; no se trata aquí de que el hombre se determine a ser feliz, pues esto es, como ya se dijo, algo que el hombre desea de un modo natural. Se trata más bien de la particularización del objeto que, en expresión de Carlos Llano, "materializa esa felicidad que buscamos" (63). En esta tarea entra en juego la religación objetiva como una orientación, una inclinación impresa en los actos humanos a modo de un signo direccional que apunta a Dios como el bien en que esa felicidad se concreta de un modo objetivo. Ciertamente que en virtud de la indeterminación previa en que se encuentra ese fin, el hombre puede pretender encontrar la felicidad en otros bienes concretos; pero esta posibilidad está marcada por la decepción como resultado final, justo porque a esa indeterminación le antecede la determinación absoluta de su condición religada. Precisamente porque sólo en Dios se cumple lo que el hombre anhela subjetivamente como felicidad (esto es, la bondad suprema), es por lo que existe la posibilidad del mal para el hombre, cuando equivocadamente coloca la razón de su felicidad en un bien concreto distinto (64).

Siendo esto así, ¿cómo es que se abre para el hombre la alternativa de buscar, fuera de Dios, el bien objetivo en que su felicidad se encuentra?. La explicación a ello se puede encontrar en la imperfección con que el hombre aprehende la esencia de Dios. Porque

(63) "Las formas actuales de la libertad", p. 103.

(64) Cfr. Ver. q.22, a.7, c.

ante el Bien Supremo, que es Dios, no cabría esa indeterminación del intelecto y de la voluntad que se basa en la ausencia de un vínculo necesario de las verdades y los bienes contingentes a los primeros principios y el fin último (65); no es éste el caso de Dios, que siendo el Ser Absoluto es, por lo mismo, el único Bien absolutamente necesario para la felicidad. Lo que ocurre es que Dios, no siendo conocido por esencia sino por sus efectos, no es captado en su relación necesaria con la felicidad.

4.2. Dios como objeto de la voluntad libre.

Dios es para la voluntad un objeto hacia el que sólo como 'bonum in communi' se siente necesariamente inclinada; en ello estriba lo que se ha llamado la tendencia 'implícita' a Dios. Resolver esa tendencia al bien en general en un amor explícito a Dios es tarea de la razón humana:

"La fuerza de la primera causa está en la segunda como los principios en las conclusiones; pero resolver las conclusiones en sus principios, o las causas segundas

(65) "existen verdades que no tienen conexión necesaria con los primeros principios, como son las proposiciones contingentes, de cuya negación no se sigue la negación de los primeros principios; y a éstas el entendimiento no se adhiere necesariamente... Lo mismo ocurre por parte de la voluntad. Pues existen bienes particulares que no dicen relación necesaria con la felicidad, ya que sin ellos no puede ser feliz. A tales bienes no se adhiere la voluntad necesariamente". I, q. 82, a.2, c.

en las primeras, es sólo por una fuerza racional. Por lo que solamente la naturaleza racional puede inducir hasta el mismo Dios los fines secundarios, de modo que así ame explícitamente a Dios" (66).

De la imperfección del entendimiento humano se deriva la necesidad de ese discurso para resolver en Dios la bondad que apetece naturalmente con su deseo de felicidad. La inteligencia humana, para llegar al ser de Dios, parte de la existencia de las cosas materiales, alcanzando, por conexión causal, el conocimiento de El. Pero por tratarse de un conocimiento mediato, alcanza sólo un concepto analógico que constituye una aprehensión muy imperfecta, y así la inteligencia no lo presenta a la voluntad como realizando con plenitud el bien en sí, objeto formal de la voluntad. Esto origina una indeterminación subjetiva que impide al hombre ver en Dios, con absoluta certeza, la condición de último fin que sólo a El le corresponde. Al carecer del conocimiento perfecto de Dios en su ser propio, la conexión necesaria que objetivamente tiene con la felicidad humana tampoco es captada por el hombre y, consiguientemente, Dios, en quien la razón de amabilidad y el objeto del amor de la voluntad natural son idénticos, se convierte 'per accidens' en objeto de libre decisión:

"El bien perfecto que es Dios, tiene ciertamente una

(66) Ver., q.22, a.2, c.

conexión necesaria con la felicidad del hombre, porque sin El el hombre no puede ser feliz. Sin embargo, la necesidad de esa conexión no aparece al hombre manifiestamente en esta vida, porque no ve a Dios por esencia; y por tanto la voluntad del hombre en esta vida no se adhiere a Dios necesariamente" (67).

Al no imponerse como una evidencia natural la conexión esencial entre Dios y la felicidad humana, el hombre no es inducido de un modo necesario a aceptar a Dios como fin último suyo. En este caso, el objeto no determina suficientemente a la voluntad porque tampoco la inteligencia, por sus limitaciones, está determinada en el conocimiento de Dios como fin.

No se quiere decir, con esto último, que no sea posible para el entendimiento humano alcanzar especulativamente el conocimiento verdadero de Dios. Pero tratándose del conocimiento que ha de orientar la decisión de la voluntad, esto es, de un juicio práctico, lo que la inteligencia humana alcanza a saber de Dios, incluso de su carácter

(67) Mal., q.3, a.3, c.; cfr. I, q.82, a.2, c.: "existen otros (bienes) que tienen relación necesaria con la felicidad, por los cuales el hombre se une a Dios, en quien solamente se encuentra la verdadera felicidad. Pero hasta que sea demostrada la necesidad de esta conexión por la certeza de la visión divina, la voluntad no se adhiere necesariamente a Dios ni a las cosas que son de Dios".

de fin último de la vida humana, no muestra con toda evidencia la adecuación que como Bien absoluto ofrece a la capacidad infinita de amar de la voluntad.

Por otra parte, aún admitiendo que el hombre puede llegar a un conocimiento especulativamente cierto de la realidad de Dios, esto no acontece sino después de un proceso que supone haber pasado por otros saberes, para los que no todo hombre está dotado o en condiciones de emprender. Además, siendo que este conocimiento no se alcanzaría sino después de mucho tiempo, su valor práctico a efectos de orientar la vida humana hacia su auténtico fin llegaría demasiado tarde. Sólo resta que la determinación por la que el hombre se orienta efectivamente a Dios sea un acto sobre el que tiene pleno dominio, y corresponde entonces al ejercicio del acto de la voluntad libre conducir al hombre al asentimiento de la significación de Dios como fin último de la existencia, uniendo así la doble consideración de la felicidad (como razón formal y su noción concreta). Este acto de aquiescencia por el que el hombre se adentra en la decisión originaria de religarse a Dios o rechazarlo es lo que se conoce como fe.

4.3. La decisión por Dios como acto de fe.

La fe es un acto racional, un acto de la inteligencia que, en virtud de la inevidencia de su contenido, precisa ser determinado

por la voluntad:

"la voluntad es la que determina al entendimiento a algo que no es visto en sí mismo, ni puede ser resuelto en lo que se ve en sí mismo, porque estima digno de que se asienta a ello por alguna razón, en virtud de la cual aparece bueno el prestar tal asentimiento, si bien tal razón no es suficiente para determinar al entendimiento... éste no es determinado a algo por su propio movimiento interno, sino por el imperio de la voluntad" (68).

El hecho de que sea la voluntad la que en última instancia mueve al entendimiento al asentimiento de la fe, no hace de ésta un acto irracional, como tampoco la verdad de su contenido es mero resultado de esa determinación de la voluntad. La fe es un acto razonable, aunque no se pueda contestar sólo con razones al motivo de la fe:

"El hombre al creer, no reniega de su razón como si obrara contra ella; sino que la trasciende, apoyado en algo más alto, que la dirige, esto es, en la verdad primera" (69).

(68) In III Sent., d.23, q.2, a.2, c.; "La voluntad, y no la razón, empuja al entendimiento del creyente al acto de fe. Por eso, en este caso, el asentimiento es un acto del entendimiento determinado por la voluntad" II-II, q.2, a.1, ad 3.

(69) In III Sent., d.24, q.1, a.3, sol.2, ad 2.

La religación personal a Dios, en el acto de fe, tiene así su origen en la libertad de la voluntad, como bien lo advierte San Agustín cuando afirma "sólo puede creer el que quiere" (70).

Es verdad que nada puede ser querido a menos que sea conocido. Sin embargo, esta tesis no implica que el alcance del acto de la voluntad se circunscriba exclusivamente a lo alcanzado por el entendimiento tal como es captado por éste. La inclinación del apetito termina en la cosa misma querida, y por ello trasciende los límites de lo representado por la facultad cognoscitiva:

"No se ama una cosa precisamente porque se conoce, sino porque es buena; de ahí que lo que es mejor es más amable, aunque no sea más conocido" (71).

Por eso, aunque la razón no capte la condición de fin último objetivo en Dios, (al menos no con su nexa necesario) la voluntad en cambio sí se puede dirigir a El como tal, dado el alcance de su opera-

(70) In Ioannis Evangelium tractatus, 26, 2 (PL 35, 1607). Para la teología sobrenatural es claro que la fe no depende sólo de la voluntad, pues el impulso de la gracia sobrenatural es indispensable; queda, sin embargo, en pie la necesidad de la respuesta libre del hombre: "El poseer la fe no está al alcance de la naturaleza humana, sino solamente el no oponerse a la moción interior y a la predicación externa de la verdad" II-II, q. 10, a. 1, ad 1.

(71) De caritate, a. 4, ad 4.

ción. Donde termina el conocimiento de Dios, ahí puede comenzar el amor (72). Pero precisamente porque ese conocimiento que antecede al amor es limitado, este último no emerge necesariamente de la voluntad. Esta debe, por tanto, actuarse por sí misma en la decisión por Dios. El acto por el que la voluntad concreta su impulso natural y formal hacia la felicidad es el que se conoce con el término de intención.

4.4. La intención en la decisión por Dios.

En la determinación operativa de la voluntad hacia el fin se distinguen dos actos: uno por el que la voluntad se mueve al fin último en abstracto-el querer-, y que es la inclinación natural de la voluntad a la razón formal del bien; el otro, por el cual la voluntad se dirige al fin último concreto -la intención- es un acto que corresponde al proceso autodeterminativo de la voluntad:

"El acto de la voluntad es querer (velle) y tender (intendere); es querer en cuanto la razón propone a la voluntad algo absolutamente bueno;... tender es, en cambio, en cuanto que la razón le propone a ella un bien como fin que debe conseguirse" (73).

(72) "Aunque lo desconocido no se puede amar, sin embargo, no es menester que sea lo mismo el orden del conocimiento y el del amor; pues el amor es término del conocimiento. Y así, donde acaba éste, que es en la cosa conocida a través de otra, puede allí empezar el amor" II-II, q.27, a.4, ad 1; "aunque el alma sea conducida a Dios antes por el entendimiento que por el afecto, el afecto llega más perfectamente a El que el entendimiento" Ver., q.22, a.11, ad 10.

(73) Ver., q.22, a.15, c. Sobre la "intentio" cfr. I-II, q.12, aa.1-3.

La religación personal a Dios, en el acto de fe, tiene así su origen en la libertad de la voluntad, como bien lo advierte San Agustín cuando afirma "sólo puede creer el que quiere" (70).

Es verdad que nada puede ser querido a menos que sea conocido. Sin embargo, esta tesis no implica que el alcance del acto de la voluntad se circunscriba exclusivamente a lo alcanzado por el entendimiento tal como es captado por éste. La inclinación del apetito termina en la cosa misma querida, y por ello trasciende los límites de lo representado por la facultad cognoscitiva:

"No se ama una cosa precisamente porque se conoce, sino porque es buena; de ahí que lo que es mejor es más amable, aunque no sea más conocido" (71).

Por eso, aunque la razón no capte la condición de fin último objetivo en Dios, (al menos no con su nexa necesario) la voluntad en cambio sí se puede dirigir a El como tal, dado el alcance de su opera-

(70) In Ioannis Evangelium tractatus, 26, 2 (PL 35, 1607). Para la teología sobrenatural es claro que la fe no depende sólo de la voluntad, pues el impulso de la gracia sobrenatural es indispensable; queda, sin embargo, en pie la necesidad de la respuesta libre del hombre: "El poseer la fe no está al alcance de la naturaleza humana, sino solamente el no oponerse a la moción interior y a la predicación externa de la verdad" II-II, q. 10, a. 1, ad 1.

(71) De caritate, a. 4, ad 4.

La intención completa la volición inicial del fin, propia del acto de simple querer, transformando a este último en una tensión eficaz hacia el fin considerado en concreto ("como fin a conseguir"). Este nuevo acto de la voluntad presupone un juicio del entendimiento respecto del bien singular que habrá de constituirse en fin último, de modo que la voluntad pueda dirigirse a él. Pero el hombre se mueve a sí mismo a formular ese dictamen por la misma voluntad, al querer hacer tal juicio:

"La voluntad se mueve a sí misma a deliberar, pues la deliberación es una inquisición no demostrativa sino referida a cosas opuestas" (74).

La inevidencia, repetidamente aludida, del estatuto de fin último que le corresponde a Dios de un modo necesario, hace entrar a este último en el ámbito de los objetos que caen dentro de esa inquisición no demostrativa, si bien no porque sea indemostrable que Dios es el fin último del hombre, sino porque la captación de la verdad de este juicio está afectada por las limitaciones propias del conocimiento que el hombre es capaz de alcanzar respecto de Dios. El juicio intencional, por el que el hombre afirma que Dios es su felicidad, padece de una insuficiencia relativa que priva de necesidad al asentimiento de su verdad. Esa insuficiencia procede de las dificultades inherentes

(74) Mal., q.6, a. un., c.

a la plena identificación, por parte del hombre, del sujeto de ese juicio. Sólo la voluntad puede romper la indeterminación en que este juicio se encuentra, moviendo al intelecto a convencerse de ese fin particular, mediante la libertad de ejercicio.

Precisamente la intención está recogida en los actos libres de la voluntad que corresponden a la libertad de ejercicio:

"Aplicar la intención o no aplicarla a algo, queda en la potestad de la voluntad" (75).

Moviéndose a sí misma a querer o no querer, la voluntad encamina al hombre a su fin, en virtud de la 'intentio finis' (76). En este punto se pone en evidencia, de manera privilegiada, el poder que la voluntad tiene sobre sus propios actos: al fin, conocido por el entendimiento, le corresponde una acción objetiva extrínseca en el acto de la voluntad, y es así como el entendimiento interviene en las decisiones humanas; la inteligencia propone la forma y el fin del acto voluntario, induciendo a la voluntad a obrar en un determinado sentido, pero sin que por ello ésta sea efectivamente inmutada. Sólo la voluntad es quien produce su propio acto como principio interior de sí misma:

(75) *Ibid.*, q.3, a.10, c.

(76) Se comparte aquí el punto de vista expuesto por Tomás Alvirá en relación con la potestad de la voluntad sobre el fin a través de la intención, que, como bien ha puesto de manifiesto, es un acto tan libre como la elección. Cfr. "Naturaleza y Libertad", EUNSA, Pamplona, 1985, pp. 99 y ss.

"Se dice que la voluntad se inclina hacia algo de dos modos: de un modo desde el exterior, como ocurre a partir del objeto aprehendido, pues el bien aprehendido se dice que mueve a la voluntad; y de este modo se dice que mueve aconsejando o persuadiendo, en cuanto, a saber, hace aparecer que algo es bueno. Desde el interior, la voluntad se mueve por aquello que produce el mismo acto de la voluntad... resulta evidente que el objeto no mueve necesariamente a la voluntad y por lo tanto ninguna persuasión mueve necesariamente al hombre a actuar. Resta sólo por esto que la causa eficiente propia y como tal del acto voluntario sea sólo lo que opera interiormente. Y esto no puede ser otra cosa que la misma voluntad" (77).

4.5. Intención, decisión del fin y religación efectiva.

En el querer querer radica, por tanto, el núcleo de la decisión del fin último, el acto más fundamental de la vida humana. Por este acto de libertad, el hombre se decide o no por Dios, y de ello dependerá la orientación definitiva de toda su vida. La libertad se revela así como una propiedad de la voluntad en virtud de la cual, por encima de las posibilidades que le ofrecen los objetos para su elección, el hombre se autodetermina en sus actos un fin:

(77) Mal. q.3, a.3, c.

"De donde por su voluntad, el agente obra así por un fin que se ha establecido a sí mismo, y en cierta manera se mueve a sí mismo hacia el fin, ordenando hacia él sus acciones" (78).

La voluntad además, al ser la potencia por la que se decide el fin, tiene un papel rector sobre todo lo que el hombre es:

"sin la intención del fin no puede darse ningún acto del sujeto que delibera; y el fin es lo que resulta conveniente al hombre en relación con su alma, en relación con su cuerpo o incluso en relación con las cosas externas que al alma y al cuerpo se refieren" (79).

Esta potestad que la voluntad tiene sobre el fin, se extiende, a través de la intención, a todo otro querer. Cuando el hombre ha determinado el impulso natural de su voluntad en la intención del fin último concreto, sus demás potencias movidas por la voluntad, reciben también una dirección determinada:

"Como entre las potencias del alma la voluntad ocupa el lugar del primer motor, su acto es en cierto modo

(78) Pot., q.3, a.15, c.

(79) In II Sent., d. 40, q.1, a.5, c.

anterior a los actos de las otras potencias, en cuanto que los impera según la intención del último fin y usa de ellos en la consecución de ese fin" (80).

Esto no significa que la sola intención produzca por sí misma la religión efectiva. La eficacia de la intención no es perfecta, sino relativa. La realización plena de la acción iniciada por la intención requiere ser sostenida por los demás actos de la voluntad (consentimiento, elección, imperio, uso, etc.). Pero sí hay que admitir, en cambio, una preeminencia de la intención, en cuanto que por ella el hombre compromete la determinación de los otros actos de su libre albedrío, sin que por ello imponga necesidad absoluta a todo el proceso autodeterminativo. En la práctica, la vigencia de la primera voluntad del fin exige ser mantenida, por encima de las dificultades que plantea la consecución de lo decidido, principalmente a través de la reiterada elección de los medios que conducen al fin propuesto, y de su correspondiente ejecución (81).

No obstante, el hombre que asume la orientación implícita de su condición religada, mediante la intención que se aplica en dirección a Dios como a su fin, realiza con este acto una decisión en cierto sentido absoluta, tanto por razón de lo decidido Dios como fin

(80) In III Sent., d.23, q.3, a.1, sol. 1.

(81) "no está en poder del libre albedrío... el permanecer inmóvil en el bien, aunque puede determinarse a él. Pues muchas veces está en nuestro poder la elección, pero no la ejecución". II-II, q. 137, a.4, c.

Último- como por razón del modo de decidir.

4.6. La decisión absoluta del fin absoluto.

Con relación a la manera como el hombre se decide por Dios, la voluntariedad implicada en la intención del fin establece un dominio sobre la entera esfera de los actos humanos:

"Hay que considerar que, como en las causas eficientes la virtud de la primera causa permanece en todas las causas posteriores, así, la intención principal del fin permanece en todos los fines secundarios... Si alguien se ordena a sí mismo hacia Dios como a su fin, en todas las cosas que se hacen permanece virtualmente la intención del último fin, que es Dios" (82).

Esta proyección sobre toda decisión posterior, reclama una absoluta incondicionalidad para la intención voluntaria, dado el carácter último del fin que constituye su objeto. "La afirmación del fin -señala Pieper-, la intención radical, el 'buen parecer', todo ello es requisito de una decisión prudente. Sin la indesviable voluntad hacia el bien,alzada más allá de lo eventual, todo el esfuerzo por el hallazgo de lo aquí y ahora prudente y bueno, no es otra cosa que

(82) De caritate, a. 11, ad 2.

ilusión y vacía actividad" (83). Por eso, en tanto el hombre no asuma esta determinación, no habrá hecho un auténtico uso de su capacidad de decisión:

"Como el fin tiene primacía en el orden de la intención, lo primero que se impone al hombre, llegado al uso de razón, es pensar en sí mismo y saber a qué debe ordenar todas las cosas como a su fin" (84).

La primera decisión que el hombre debe tomar, en orden a hacer posibles las demás elecciones de su propia vida, es la decisión de su fin último. El modo como la voluntad ha de orientarse a este objeto deberá ser, consiguientemente, absoluto, en el sentido de que no podrá supeditarse a ninguna otra de las posibilidades que se presentan al poder de su libertad. Por eso, el fin es lo máximamente querido por la voluntad:

"En aquello que se busca como fin no se usa ninguna medida" (85).

Pero esta respuesta absolutamente incondicionada de la voluntad exige también estar dirigida a un objeto igualmente absoluto.

(83) "El descubrimiento de la Realidad", p. 227.

(84) I-II, q.89, a.6, ad 3.

(85) In Ep. ad Rom. XII, lect. 1, n. 964.

Sólo Dios como Bien Absoluto es el objeto proporcionado al carácter incondicional de esta decisión. Orientar la voluntad absoluta e incondicionalmente a cualquier otro bien es una despropósito; el contenido material del acto no correspondería en este caso a la intención del agente, y esa falta de correspondencia incapacitaría al hombre para el verdadero logro del fin. Todo desear, en forma absoluta, un fin en sí mismo precedero, termina en el desencanto igualmente absoluto.

Pero el logro del fin también se frustra cuando, ante la infinita bondad de Dios, el hombre se acerca condicionadamente. Para dirigir su voluntad a Dios, el hombre no puede colocarlo en el mismo nivel que los otros bienes que se ofrecen a su querer. Con relación a Dios, es necesaria una afirmación absoluta de la voluntad:

"Para amar a Dios, hay que darle la intención, la voluntad, la mente y las fuerzas" (86).

Como objeto de la voluntad humana, Dios reclama la adhesión de todo el ser personal. "En relación con Dios -dice Kierkegaard-, el cómo es el qué. Quien no se pone en relación según el modo del abandono absoluto, no se pone en relación con Dios. Respecto a Dios, uno

(86) In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta expositio, n. 1170.

no puede ponerse en relación hasta cierto punto, porque Dios es precisamente la negación de todo lo que es hasta cierto punto" (87).

Tanto por parte del objeto como por parte del acto de querer, la intención del fin último comporta un trascender del ser humano respecto de sí mismo. "La decisión del fin implica una decisión de trascendencia y esta, a su vez, la postura dialéctica del yo que debe sobrepasarse a sí mismo para ser feliz" (88). Esta decisión de trascendencia incluye tanto el reconocimiento de la dependencia absoluta del hombre con relación a Dios (junto con lo que supone de aceptación de la propia ceguera ante su ser) como el de la esencia de la dignidad humana, que radica en esta misma dependencia libremente asumida (89).

(87) Diario, X², A664; Papirer (1850), publicado por P.A. Heiberg, V. Kuhr y E. Torsting, Gydenal Forlag Copenhagen, 1909-1948. Trad. italiana C. Fabro, en 3 vols., Brescia, 1948-1951.

(88) Llano, op. cit., p. 104.

(89) Cfr. In Symbolum Apostolorum, I, n. 886.

CAPITULO VI

LA RELIGION COMO PLENITUD
DEL EJERCICIO DE LA LIBERTAD

La razón de ser del libre albedrío es superarse en la tendencia espontánea de la voluntad hacia su verdadero fin último, desplegando así el impulso profundo de la libertad fundamental. Conseguir esta superación es lograr la libertad moral o libertad de perfección, por la que el hombre alcanza el espacio espiritual que le corresponde, y accede a la unidad edificada de su ser personal.

De este modo, la religación personal subjetiva confirma la apertura adaptada al ser del espíritu humano. La receptividad perteneciente a la esencia del espíritu humano se "realiza" existencialmente en la decisión por Dios como fin último, y así el hombre consigue su mayor libertad. La libertad eminente proviene, como de su raíz, de la positiva y firme adhesión del hombre a su auténtico fin propio, que es Dios.

En sentido contrario, el hombre también puede rehusarse, por el poder de su libre albedrío, a reconocer y aceptar a Dios como fin último. Pero al negar a Dios, el hombre se cierra el acceso a la libertad de perfección; haciendo este mal uso de su libre decisión, el hombre frustra su naturaleza, pues impide que la apertura a la plenitud de ser, característica de su libertad fundamental, se cumpla en la efectiva posesión del Bien Absoluto.

En el rechazo de Dios, el hombre desligado se niega a sí mismo; al encerrarse dentro de sí, reduce sus alternativas al intento único por buscar su libertad en relación consigo mismo. Pero esta pretensión, aunque posible, es falsa, puesto que nunca alcanza su efectiva culminación. En la religión, en cambio, el hombre da sentido a su libertad, en la medida en que la dirige positivamente al fin que da cumplimiento a su ser.

1. El libre rechazo de Dios.

1.1 La respuesta negativa.

Si la religación personal subjetiva es resultado de un acto de libre decisión, la posibilidad contraria, esto es, el rechazo de Dios, cae también bajo el dominio de su libertad. El hombre es libre de no reconocer su ser religado. Este desconocimiento puede

acaecer, ciertamente, sólo de una manera no deliberada y parcial. Esto último es lo que acontece cuando la opción por Dios como fin último no es enfrentada hasta sus últimas consecuencias. Pero en realidad, quien no advierte todo lo que comporta la determinación por Dios, tampoco vive plenamente su libertad.

Puede suceder, en cambio, que la negación del vínculo con lo trascendente sea resultado de una decisión plenamente asumida, y esto es lo que caracteriza al hombre ateo. Queriendo, el ateo niega a Dios como fin último suyo y pretende establecer para sí mismo un fin distinto. Es verdad que el hombre ateo, al proponerse otro fin que el que le establece su naturaleza y existencia religadas, no consigue igualmente que tal fin sea la auténtica culminación de su ser. Pero el poder de intervención de su voluntad puede, sin embargo, pretenderlo, y con ello interponerse al reconocimiento del verdadero fin y a su consiguiente aceptación.

El resquebrajamiento de la opción por Dios o su definitivo rechazo como fin de la existencia humana no parece tener un único motivo. Este podría consistir simplemente en un error del entendimiento que no ha captado la relación que liga al ser humano con Dios como Bien Absoluto, o que no ha sabido identificar genuinamente el objeto al que se vincula su tensión hacia lo trascendente. En ello

pueden influir ciertas condiciones ambientales, culturales, etc. que desvíen al hombre de su orientación inicial. Sin embargo, no parece que tales factores prevalezcan por encima de otros hechos decisivos y, sobre todo, que lleguen a agostar las raíces más profundas de la religión, como propiedad originaria, y de la libertad como capacidad para buscar y encontrarse con el Absoluto:

"En efecto, habiendo sido creado el hombre para conocer la grandeza de Dios, si no pudiera llegar a conocerla, su existencia sería vana (...). Sería vano, además, el deseo natural que mueve a todos los hombres a conocer algo de las perfecciones divinas. Por ello, nadie puede estar totalmente privado del conocimiento de Dios... aunque el conocimiento cabal de Dios sea en verdad arduo, por exceder a toda facultad humana (...). Ciertamente Dios da a los hombres algún conocimiento natural de Sí mismo, al conceder a todos las luces de la razón y al crear criaturas visibles en las que brillan ciertos reflejos de su bondad y de su sabiduría" (1).

1.2 La interferencia de las pasiones.

La intervención de la libertad es reclamada precisa-

(1) Comp. Theol., II, c. 8, nn. 568-569.

mente porque la existencia de Dios no es una evidencia inmediata, lo cual se une a la falibilidad del conocimiento humano. Esa misma trascendencia de Dios y la imperfección del entendimiento humano abren un espacio en la adquisición de la certeza especulativa sobre la realidad divina y en la consecuente adhesión a ella como destino final de la vida. Ahora bien, ese espacio en la subjetividad humana es susceptible de una intromisión por parte de otras realidades, que solicitan a la voluntad con una fuerza tal que, aunque sólo relativamente, pueden atraerla más que su auténtico fin último (2).

En el apartamiento del hombre con respecto a Dios, no incide únicamente un factor de tipo cognoscitivo. En el mismo entendimiento humano influye la voluntad, que a su vez se ve afectada, en mayor o menor grado, por la fuerza de otras instancias operativas, que se comunican con aquélla en la unidad radical de la naturaleza humana. Las decisiones equivocadas no obedecen, por consiguiente, a una sola causa:

"unas veces por defecto del entendimiento, como cuando alguien tiene una falsa opinión sobre algo que hay que hacer... Otras veces, en cambio, no por defecto del

(2) "Dios es de suyo cognoscible en grado sumo, pero no para nosotros, debido a las deficiencias de nuestro conocimiento, que depende de las cosas sensibles. De igual modo, es en sí sumamente amable, en cuanto es objeto de bienaventuranza; sin embargo, no se nos presenta de este modo, por la inclinación de nuestros afectos a los bienes visibles". II-II, q.24, a.2, ad 2.

intelecto, sino más bien de la voluntad... Y así cuando alguien tiene un afecto desordenado a algo, se impide el juicio del entendimiento en lo que en particular hay que elegir, por el desorden del afecto" (3).

El carácter no absoluto de la libertad humana se pone de manifiesto en que su querer está mediado por tensiones pulsionales que, junto con aquél, forman parte de la actividad psíquica del todo humano. Estas tendencias sitúan a la persona humana ante un horizonte concreto de objetos deseables, y aunque no conllevan por sí mismas su acabamiento, solicitan a la voluntad en una dirección que puede ser adversa a la orientación que proviene de su condición religada. Incluso para el caso en que el hombre se haya determinado ya, optando por Dios como su fin último, estas tendencias pueden ejercer una interferencia psicológica que le desvía de la decisión inicial. En su ejercicio, la libertad humana está sujeta a una mutabilidad que procede de ese influjo de las otras tendencias del hombre:

"La mutación está en no querer lo mismo y para el mismo tiempo que antes se quería, o en querer lo que antes no se quería. Y esa diversidad no pertenece de suyo a la libertad en cuanto tal, sino que sobreviene a la

(3) Mal., q.2, a.3, ad 9.

libertad por la naturaleza mudable en que esa libertad se encuentra" (4).

El carácter compuesto de la naturaleza humana implica que las decisiones del hombre estén afectadas por las disposiciones que corresponden a su constitución somática. Según el signo de estas disposiciones, el conocimiento de la verdad se facilita o entorpece, modificando así la determinación de la voluntad. Sin embargo, esta influencia de las pasiones deja a salvo la libertad, pues no llega a determinar la decisión del hombre, conservando el poder de seguir las o rechazarlas:

"la elección del alma racional es inclinada por las pasiones propias del apetito sensitivo, que es una facultad corporal que sigue a las disposiciones del cuerpo. Pero de esto no se deriva ninguna necesidad en la elección, pues está en la potestad del alma racional el aceptar o rechazar las pasiones" (5).

Aún así las pasiones, gravitando sobre la voluntad, pueden inducir al hombre a abandonarse libremente a su curso. Si bien las afecciones corporales no determinan por sí solas el comporta-

(4) Mal., q.16, a.5, c.

(5) Ver., q.24, a.1, ad 19.

miento del hombre, éste puede, mediante su voluntad, conferirles operatividad práctica al dirigirse libremente a los objetos que aquéllas le presentan; "siempre que el hombre se deja llevar -observa Frankl-, se deja auténticamente llevar" (6). Esto último es más factible cuando el hombre no ha fijado todavía la finalidad de su querer reflexivamente, pues la indeterminación de su voluntad a este nivel la expone a ser arrastrada indistintamente por cualquier bien que se le presente (7).

1.3 El oscurecimiento voluntario de la razón.

Un abandono tal en el dinamismo de los afectos origina un ofuscamiento en la razón, que le hace incapaz de reconocer ninguna bondad de orden superior, como la que le corresponde a Dios como fin:

"el hombre abocado a los sentidos no puede entender las cosas que están por encima de ellos, y el hombre aficionado a las cosas carnales no entiende que sea bueno nada más que lo deleitable para la carne" (8).

Las subjetivas disposiciones que pesan sobre el hombre

(6) "La Idea Psicológica del Hombre", p. 110.

(7) Este desarreglo es muestra de que los bienes a que apuntan cada una de las tendencias del hombre reclaman un fin último como punto de convergencia que permita un orden en la resolución de sus respectivas exigencias: "es necesario que sea uno el fin último del hombre en cuanto hombre en razón de la unidad de la naturaleza humana". In I Ethic., lect. 9, n. 106.

(8) In I Ep. ad Cor. c.2, lect. 3, n. 114.

al momento de ejercer su libertad, pueden hacer que se experimente una repulsa ante el reconocimiento de Dios, repulsa que se hace tanto más grave cuando más se abandona el hombre en sus decisiones al desorden de fuerzas instintivas. El hombre que voluntariamente se deja llevar por sus pasiones se hace a sí mismo particularmente susceptible a determinados juicios que la razón, partiendo de determinados efectos, puede hacer sobre Dios:

"Hay otros efectos de Dios que contrarían a la voluntad desordenada, cuales son la inflicción de la pena y la cohibición de los pecados por la ley divina, cosas repugnantes a la voluntad depravada por el pecado. En cuanto a la consideración de tales efectos, Dios puede ser odiado por algunos, por ser aprehendido como prohibidor de pecados e inflictor de penas" (9).

Este rechazo de Dios que se origina en la voluntad desordenada le retrae de aplicar la intención en dirección a El, originándose un círculo vicioso, pues conforme el hombre se aparta de Dios como fin último su voluntad se somete con más ímpetu a los impulsos inferiores, lo cual a su vez revierte en una mayor dificultad para encaminar el querer a su auténtico fin. Cuando el hombre no está dis-

(9) II-II, q.34, a.1. c.

puesto a renunciar a esos impulsos inferiores, cualquier atisbo de su religación a Dios es encubierto con el fin de liberarse de la tensión que pudiera surgir del enfrentamiento de dos instancias encontradas -la de sus pasiones y la de su condición religada- que solicitan a su voluntad en direcciones opuestas:

"no quisieron reconocer a Dios (...), porque, aunque pudieron tener un verdadero conocimiento de Dios por la luz de la razón y por medio de las criaturas visibles, sin embargo, para que pudiesen pecar más libremente no lo reconocieron, es decir, no aceptaron tener un conocimiento de Dios" (10).

El oscurecimiento de la inteligencia ante la verdad de Dios puede ser así fruto de la voluntad de no considerar lo que no interesa considerar. De este modo, la ignorancia o el error respecto del bien concreto que verdaderamente constituye la felicidad es una consecuencia de la que el hombre es responsable:

"No son excusables las acciones de aquellos que pecan no a causa de su ignorancia, sino que son ignorantes a causa de una pasión que no es natural, ni humana, ni conforme a la recta razón. En éstos, la pasión cau-

(10) In Ep. ad Rom. c.1, lect. 8, n. 153.

sa la ignorancia y el pecado" (11).

1.4 La absolutización de lo finito.

Prescindiendo de Dios, el hombre no abdica sin embargo de la prosecución de un fin. Al no poder eliminar su búsqueda, el hombre precipita su energía volitiva en otros bienes, de tal manera que éstos son subjetivamente queridos como fin, aunque tal estatuto no les corresponda objetivamente:

"Los que pecan se apartan de Aquel en quien verdaderamente se encuentra su último fin, pero no de la búsqueda misma del fin último, que erróneamente persiguen en otras cosas" (12).

Este acto constituye un desorden del ejercicio de la libertad y una auténtica perversión de la naturaleza tanto del hombre como de los objetos así queridos:

"si lo que es para el fin se busca como fin, se deshace y se destruye el orden de la naturaleza" (13).

(11) In V. Ethic., lect. 13, n. 1049.

(12) I-II, q.1, a.7, ad 1.

(13) De Reg. Princ. II, c.4, n. 847.

Cuando el querer respecto del fin último se desvía de Dios, ese mismo acto reviste a otros objetos con los caracteres de lo absoluto. Resulta así que la religación, lejos de desaparecer, emerge bajo la deformación de la idolatría, dando testimonio "per absurdum" del carácter óntico, natural e inalineable de esta dimensión humana. "La ruptura con Dios -dice Thibon- no suprime la necesidad de Dios, la sed de comulgar en alguna necesidad nutricia. De este modo, el aislamiento hace nacer la idolatría. En el hombre separado de Dios todo está llamado a ser Dios sucesivamente. Es una maldición terrible que pesa sobre los hijos de Adán no poder amar nada sino bajo las especies usurpadas a lo absoluto. Dondequiera que se vuelvan es su todo lo que buscan, y su deseo sólo puede inclinarse hacia un objeto transformándolo en ídolo" (14).

En última instancia, esa absolutización de los bienes finitos que desplazan a Dios se reduce a la absolutización del hombre mismo, pues suprimida la infinitud propia de Dios, que es el sumo Bien, sólo queda la infinitud tendencial del hombre. Para el que niega a Dios no hay más que un absoluto: él mismo. Todo lo que el ateo ama sólo puede tener como centro su propio yo:

"El fin último en el amor de los bienes conmutables es el mismo hombre, en cuanto que por él mismo quiere

(14) "Sobre el amor humano", p. 50.

todas las demás cosas" (15).

Desde la perspectiva de la determinación voluntaria, todos los bienes que, fuera de Dios, son queridos con la pretensión de aquietar el deseo formal de felicidad, se reducen al amor propio como fin:

"como en el amor de Dios, el mismo Dios es el último fin, al que todas las cosas amadas con recto amor se ordenan, así en el amor de la propia excelencia se encuentra el último fin, al que se ordenan todas las otras cosas. Pues el que quiere abundar en riquezas o en ciencia o en honores o en cualquier otra cosa, justamente por eso está buscando una cierta excelencia" (16).

El yo que sustituye a Dios es, en esta perspectiva, el fin práctico de toda la vida humana, al que se subordina todo, incluido Dios mismo. "En realidad -escribe Zubiri-, más que negar a Dios, el soberbio afirma que él es Dios, que se basta totalmente a sí mismo. Pero entonces, no se trata propiamente de negar a Dios, sino de ponerse de acuerdo sobre quién es el que es Dios... el ateo,

(15) In II Sent., d. 42, q.2, a.1, c.

(16) Mal., q. 8, a.2, c.

en una u otra forma, hace de sí un Dios" (17). La negación de Dios resulta en este contexto algo imprescindible, pues el hombre no encuentra otra manera en que pueda liberarse del sentimiento de dependencia que la religación conlleva. Rechazar a Dios se convierte en el fin de quien apuesta por una libertad absoluta:

"Este apartamiento de Dios tiene razón de fin cuando se desea bajo la forma de libertad" (18).

Más que una conclusión demostrativa o una exigencia racional, la supresión de Dios se convierte así en un acto de fe al revés: el hombre que niega a Dios no cree en El para poder creer en sí mismo; tal como lo expresa Dostoievski: "no sé si existe o no Dios, lo que sé es que quiero que no exista" (19).

1.5 La herida de la libertad.

Esta pretensión de libertad desligada es, sin embargo, un mero espejismo, pues al apartarse de su origen y fin divinos, la

(17) "Naturaleza, Historia, Dios", p. 392 s. Cfr. I-II, q. 84, a. 2, ad 2: "La apostasía decimos que es principio de la soberbia en cuanto al aspecto de aversión; por no querer someterse a Dios viene luego el apetito desordenado de la propia excelencia en las cosas temporales... A la soberbia pertenece no querer someterse a ningún superior, máxime a Dios; y, consiguientemente, el que uno mismo se exalte, sin medida, sobre las propias facultades".

(18) III, q.8, a.7, c.

(19) "Epistolario Privado", apud R. Verneaux, "Lecciones...", p. 33.

libertad se priva de razón de ser. Sin fundamento, la libertad desligada se inhibe a sí misma:

"toda criatura depende de Dios como de la causa de su ser, y si se encierra en sí misma decae en la nada; en cambio, mientras sigue recibiendo el influjo de su causa se conserva en el ser. Pero la comunicación de lo causado con su causa puede darse de dos modos: o bien que esté bajo su potestad el apartarse o no de la causa en algo, o bien que no tenga tal potestad. El primer modo corresponde al libre albedrío, ya que lo esencial al libre albedrío es obrar o no obrar. Si no se adhiera a su causa, necesariamente decaerá" (20)

El voluntario olvido de que la libertad no subsiste por sí misma, lleva a la inevitable conclusión de identificar su ejercicio con la pura arbitrariedad espontánea, en la que el contenido del acto es indiferente. Pero esa indiferencia sólo puede acabar deprimiendo a la voluntad, pues el olvido no consigue el desarraigo completo del ser. Contra el ejercicio vacío de la libertad se levanta la ordenación al ser que determina la bondad o maldad de sus actos. Es este orden el que permite advertir el carácter ilusorio de la libertad arbitraria:

(20) In II Sent., d. 23, q. 1, a. 1, sol.

"el hombre sin el freno de la justicia se precipita en el pecado... su libertad no es verdadera sino tan sólo aparente. Porque como el hombre es lo que es según la razón, el hombre viene a ser verdadero esclavo cuando por algo extraño se aparta de lo que es de razón. Pues que alguien no se prive por el freno de la razón de obedecer a la concupiscencia, es libertad en cuanto a su propia opinión, que tiene por bien máximo el entregarse a su deseo... al contrario, así como en el estado de pecado se es esclavo del pecado, al cual se obedece, así también, en el estado de justicia es uno siervo de Dios obedeciendo voluntariamente... Y esta es la verdadera libertad y la mejor servidumbre, porque por la justicia se inclina el hombre a lo que a él mismo le conviene, lo cual es lo propio del hombre, y se aparta de lo que corresponde a la concupiscencia, que es bestial de manera máxima" (21).

Para que la decisión absoluta de la voluntad -la decisión del fin- sea posible, es necesario que el hombre se abstenga de considerarse a sí mismo como absoluto, pues como observa Thibon "aquél que es libre de todo no es libre para nada: ni siquiera tiene una base o punto de apoyo para saltar a lo desconocido. Porque es posible saltar al vacío, pero no se salta a partir del vacío. El culto exclusi-

(21) In Ep. ad Rom. c.6, lect. 4, nn. 508-513.

libertad se priva de razón de ser. Sin fundamento, la libertad desligada se inhibe a sí misma:

"toda criatura depende de Dios como de la causa de su ser, y si se encierra en sí misma decae en la nada; en cambio, mientras sigue recibiendo el influjo de su causa se conserva en el ser. Pero la comunicación de lo causado con su causa puede darse de dos modos: o bien que esté bajo su potestad el apartarse o no de la causa en algo, o bien que no tenga tal potestad. El primer modo corresponde al libre albedrío, ya que lo esencial al libre albedrío es obrar o no obrar. Si no se adhiere a su causa, necesariamente decaerá" (20)

El voluntario olvido de que la libertad no subsiste por sí misma, lleva a la inevitable conclusión de identificar su ejercicio con la pura arbitrariedad espontánea, en la que el contenido del acto es indiferente. Pero esa indiferencia sólo puede acabar deprimiendo a la voluntad, pues el olvido no consigue el desarraigo completo del ser. Contra el ejercicio vacío de la libertad se levanta la ordenación al ser que determina la bondad o maldad de sus actos. Es este orden el que permite advertir el carácter ilusorio de la libertad arbitraria:

(20) In II Sent., d. 23, q. 1, a. 1, sol.

vo de la libertad y del riesgo deja sin sentido a la libertad y al riesgo" (22). El intento de la libertad desligada no es sino puro nihilismo, pues se reduce al ejercicio de un mero rechazo. Para que el hombre pudiese no depender de nadie más que de sí mismo, debería renunciar al acto que le hace ser; pero siendo su ser recibido, si no se acepta como es, al hombre no le queda más que renunciar a existir. La no aceptación de Dios equivale al suicidio como única posibilidad de ser "desde sí", lo cual no deja de entrañar una enorme contradicción, pues esta posibilidad, como dice Rassam, "toma su condición y su sentido de aquello mismo que rechaza. Como la existencia de lo relativo da testimonio de su dependencia de lo absoluto, la reivindicación de una independencia absoluta por parte de un ser relativo sólo puede llevarse a cabo renunciando a existir" (23). Esta real posibilidad pone a prueba el sentido del mismo ser y de la propia existencia. Como mera destrucción, el suicidio es el rechazo absoluto del ser, la negación total de su bondad (24). La forma última que adquiere el intento de absolutizar la libertad es, por ello, la incapacidad para amar, pues el amor es, por el contrario, la confirmación de la bondad radical del ser.

(22) "Nietzsche o el Declinar del Espíritu", Ediciones Descleé de Brouwer, Buenos Aires, 1951, p. 104.

(23) "Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino", Rialp, Madrid, 1980, p. 157.

(24) Ciertamente que la desesperación a que conduce la total descalificación de la bondad del ser no siempre culmina en el suicidio; la mayoría de las veces, esa desesperación lleva a la abdicación de la voluntad en las instancias de sus apetitos inferiores, lo cual es una forma de "vivir suicidado". Cfr. Jacinto Choza, "Conciencia y Afectividad", p. 269 s.

2. El despliegue de la libertad en la relación con Dios.

2.1 El amor en Dios y el amor propio.

El amor es la fuente de donde emerge todo deseo y la misma decisión libre de la voluntad (25). El proceso concreto de autorrealización humana tiene su punto de partida en este ímpetu inherente a su naturaleza, que se funda a su vez en la religación óntica. Por lo tanto, la terminación del proyecto humano, puesto en marcha por el amor, sólo puede llevarse a cabo cuando el hombre consiente a esa religación que le abre hacia lo que está más allá de su naturaleza. Con relación al fin último de la existencia humana, amarse es para el hombre aceptar una realidad primaria y definitiva: la fundamental religación de su ser. El término de esta aceptación, que nace de una decisión voluntaria, es Dios como realidad trascendente que, a la vez, es lo más íntimo al hombre, como causa de su ser (26). De este modo, el ser humano encuentra el logro de sí, fuera de sí y en sí mismo, a condición de que se tenga por lo que realmente es. La persona humana se trasciende abandonando la línea de la autónoma configuración de sí misma, y logra la realización de su ser como un resultado marginal, una indirecta co-realización, implícita en la entrega amorosa a Dios. El hombre es consiguientemente libre en la medida en que ama de ver-

(25) "el primer movimiento de la voluntad, como el de cualquier otra facultad apetitiva, es el amor". I, q. 20, a. 1, c.

(26) Cfr. I, q. 8, a. 1, c. y q. 105, a. 5, c.

dad (27).

El extravío del querer humano, por el contrario, estriba en pretender alcanzar la verificación del yo marginando a Dios del amor a sí mismo, pues con ello priva a este acto de su término. La paradoja de semejante intento estriba en que, al rechazar a Dios, el hombre traiciona su propio ser aunque lo haga libremente. La religación no es un "sobreañadido" al ser humano, sino lo que lo constituye radicalmente como tal, fundamentándolo. Por ello, amar libremente el propio ser prescindiendo de su carácter religado es una soberana inconsecuencia o, dicho en otros términos, es, en realidad, no amarse a sí mismo en lo que se es más propiamente. En palabras de San Agustín, "no se por qué motivo inexplicable quien se ama a sí mismo y no ama a Dios no se ama a sí mismo; y, en cambio, quien ama a Dios y no se ama a sí mismo, se ama a sí mismo. Quien no puede vivir por sí, muere amándose a sí mismo; pues no se ama quien se ama para no vivir. Mas cuando se ama a Aquel por quien se vive, no amándose a sí mismo, ama más, porque no se ama a sí por amar a Aquel que es su vida" (28).

Renunciar a la existencia religada es oponer resistencia a la plena actualización del propio ser. Esta oposición es, sí, una real y efectiva posibilidad de la libertad humana, pero que tiene como precio la definitiva frustración de la existencia. Aceptar, en cambio,

(27) "aquel tiene más libertad, en quien mayor es la caridad". In III Sent., d.29, q. un., a. 8, q1a. 3, sed contra.
 (28) In Iohannis Evangelium Tractatus, 123, 5.

la religión, significa reconocer la dependencia y preferir aquello de lo que se depende, que es la condición necesaria de la propia existencia. Para el hombre, la verdadera manera de amarse a sí mismo es amar a Dios con olvido de sí porque, parafraseando a Gustave Thibon, "amarse en Dios es amarse en la fuente misma del amor". En un sentido existencial, este amoroso abandono del yo en Dios es la fe, tal como la entiende Kierkegaard cuando dice que la fe "consiste en que el yo, siendo sí mismo y queriéndolo ser, se fundamenta lúcido en Dios" (29).

2.2 El aut-aut de la opción fundamental.

Estos son los confines de la decisión humana, "o bien autorrealización como entrega a Dios, es decir, con reconocimiento del propio carácter creado; o bien 'absoluto' amor propio y el intento de una autorrealización sobre la base de la negación o ignorancia del hecho de ser criatura. Esta es la decisión fundamental en todas las decisiones concretas, por encima de ellas y con anterioridad a ellas" (30). La libertad alcanza su ápice cuando, rompiendo su indiferencia respecto de estos extremos contrarios, logra determinarse al bien y, más claramente, a Dios como auténtico fin último.

Esta decisión, que supera la alternativa optando por Dios, pone de manifiesto un nuevo significado del poder de la libertad:

(29) "La enfermedad mortal", Gundarrama, Madrid, 1969, p.161; cfr. *ibid.* p. 99.

(30) J. Pieper, "El Concepto de Pecado", p. 77.

más que radicar en la facultad de escoger lo que fuere, el elemento esencial de la libertad es la capacidad de la persona humana de alcanzar, a través de su ejercicio, la verdad de su ser. En este sentido, la libertad va más allá de la mera indeterminación. La indiferencia de la voluntad del hombre, ante la disyuntiva radical de escoger a Dios o escogerse a sí mismo como fin último, está destinada a romperse en la autodeterminación al bien, bajo el impulso del amor natural. Mantener abierta la alternativa indefinidamente malogra la libertad, tanto o más gravemente que la efectiva adhesión al fin malo, pues constituye una verdadera "huida de la libertad" en la que el poder de decisión no existe más que como una pura posibilidad abstracta o, a lo sumo, como capacidad de elegir en un orden superficial e intrascendente (31).

La determinación por Dios exige, por otra parte, efectuar reiteradas elecciones, en la línea de conseguir que el fin al que el hombre se dirige forme cuerpo con él mismo. Este refrendo de la decisión por Dios se lleva a cabo mediante las virtudes, que son disposiciones estables hacia el bien, adquiridas por la práctica de actos encaminados al fin. La ratificación de la opción por Dios, obrada por las virtudes, perfecciona la determinación de la voluntad,

(31) "sólo hay verdadera decisión cuando se ejerce sobre aquello que afecta, implícita o explícitamente, a nuestro propio ser; vale decir, sobre aquello que afecta a nuestro fin". C. Llano, "Las Formas Actuales de la Libertad", p. 99.

pues reduce las posibilidades de una desviación del querer:

"las causas naturales no fallan en su ordenación a los efectos más que en la minoría de las veces. Lo mismo ocurre también en los actos voluntarios, si se toma su causa completa, que es la voluntad hecha perfecta por medio del hábito; ya que ésta, actuando virtuosamente, falla las menos veces; pero la voluntad aún no perfeccionada mediante el hábito es causa incompleta, ya que se relaciona hacia una u otra cosa, y así como los males ocurren de más modos que los bienes, así la mayoría de las veces se vuelve hacia los males más que hacia los bienes" (32).

La garantía que la virtud confiere a la voluntad, asegurándola en la dirección de su verdadero fin último, lejos de ser contraria a la libertad, constituye su perfección, como síntesis de amor a la vez libre y necesario de Dios (33).

2.3 El fondo de la libertad en acto.

Al dirigirse a Dios como el fondo de su ser, el hombre

(32) In II Sent., d. 34, q.1, a. 3, ad 2.

(33) "la voluntad apetece libremente la felicidad, aunque la apetezca necesariamente. De este modo también Dios por su voluntad se ama libremente a sí mismo, aunque se ame a sí mismo necesariamente". Pot., q. 10, a. 2, ad 5.

hace coincidir su decisión con la plenitud. El espíritu, fundado libremente en Dios como fundamento último, conserva y perfecciona la amplitud entitativa que le es propia, pues queriendo a Dios abarca la totalidad en acto. La libertad actual frente a los bienes finitos tiene su razón última en la opción radical por Dios, pues el hombre adquiere, en virtud del vínculo que lo liga a lo Absoluto, el señorío ante todo lo demás:

"cuanto más cerca está uno de Dios, tanto más libre es de la coacción de las causas naturales" (34).

Verificada la relación con Dios, el hombre puede justipreciar las cosas como son en realidad, y las puede referir ordenadamente al fin que debe alcanzar. Consideradas a través del Absoluto, las cosas adquieren su significación adecuada y desaparece el riesgo de absolutizar lo relativo. De este modo, la libertad se conserva y se refuerza a sí misma en la entrega a Dios:

"cuando la voluntad humana se une rectamente a su último fin, se llena de vida: al adherirse a Dios y al prójimo por amor, se mueve plenamente por su propia fuerza interior" (35).

(34) In I Sent., d. 39, q. 2, a. 2, sol.

(35) C.G. III, c. 139.

Sólo el amor de Dios hace más libre a la libertad, y no podía ser de otra manera, pues como finito el espíritu humano tiene que recibir de Dios las condiciones de su existencia liberada. A la vez, es el espíritu el que procede desde sí a la conquista de su libertad, movido por el amor. Si este amor, a su vez, tiene su principio en el mismo Dios, que es su causa, amar a Dios no significa otra cosa que volver al origen:

"en el amor se pone de manifiesto una cierta circulación, en cuanto que, procediendo del bien, al bien se dirige" (36).

El hombre, teniendo su principio en Dios, llega de esta manera a la plenitud de sí mismo en el retorno a su fuente de origen; toda su historia será un encuentro o, mejor aún, un reencuentro producido por el espíritu que, partiendo de su origen en Dios, emprende el camino de regreso con su primer acto de libertad. La "religación" se cumple entonces como "reelección", y ese otro circuito de la realidad entera que, partiendo de Dios como principio a El tiende como fin, se realiza finalmente en libertad por el amor.

(36) In de Divinis Nominibus, c.4. lect. 11, n. 450.

SINOPSIS CONCLUSIVA

1. El hombre, en cuanto ente, se inserta en el ámbito de la ordenación de todo el universo creado a su fundamento ontológico. Esta ordenación de lo finito a su causa se resuelve en una relación de dependencia de todo ente, cuyo ser es participado, con el Acto Puro de Ser, infinito e ilimitado.
2. El vínculo ontológico que liga a todo ente con el Ser Subsistente es una constante intrínseca del ser de lo finito: el ente procede -de y está religado -a lo que lo hace ser, que es Dios. A este carácter se le designa con el término de religación óntica, cuya manifestación en el orden operativo está constituida por la tendencia al bien de todo ente.
3. El modo de presentarse la religación en el hombre es específicamente diverso, pues como ser espiritual participa en la totalidad del ser. Por el conocimiento y el amor -operaciones espirituales- el hombre reclama una relación superior con Dios como su fundamento último. Sólo en el hombre se da la posibilidad de una posesión plena del fin último, que constituye el término vinculante de su condición religada.

4. Esa capacidad específica permite reservar de manera exclusiva para el hombre la propiedad de ser religioso. No obstante, tal capacidad sólo indica una relación implícita a Dios como fin último. La religación humana objetiva, como propiedad inherente al ser del hombre, sólo se actualiza como religación efectiva cuando el hombre mismo asume operativamente esta condición.

5. El modo humano de asumir la condición religada es el propio de su ser libre. Por la libertad, el hombre adquiere un dominio sobre su propio ser, a través de sus operaciones. Este poder activo fundamenta la efectiva asunción del vínculo ontológico que lo liga a Dios y explica, a la vez, la posibilidad de rechazarlo.

6. En cuanto espiritual, el hombre está abierto espontáneamente y de manera trascendental al ser. Esta apertura trascendental constituye el horizonte humano de la libertad fundamental. La base de la libertad fundamental es la misma religación humana objetiva, como condición de posibilidad de la autodeterminación operativa, propia de la libertad de arbitrio. A su vez, el libre albedrío, ejercido en dirección al bien final del hombre, le da acceso a su libertad moral. Cada una de estas dimensiones de la libertad humana encuentran su sentido último en la relación activa del hombre con Dios, que es la religación personal subjetiva.

7. En el fundamento de la libertad se encuentra la misma ordenación a Dios, lo cual excluye la libertad absoluta para el hombre. El reconocimiento de esta dependencia fundamental no quita -- libertad, a condición de no suponer que ésta exija ser absoluta, lo cual es manifiestamente falso desde el momento en que se advierte con evidencia que la libertad humana no tiene el ser por sí misma.

8. La originaria "versión a lo divino" de la religación humana objetiva es asumida operativamente por el hombre a través del ejercicio de su libre albedrío. Esta respuesta se realiza en dos momentos: uno cognoscitivo y otro volitivo.

9. El hombre puede alcanzar un efectivo conocimiento de la realidad de Dios, aunque de un modo limitado. La trascendencia de la realidad divina, aunada a las deficiencias que acompañan al conocimiento humano sobre Dios, comporta una indeterminación en el orden práctico volitivo, que el hombre ha de salvar mediante un especial acto de libertad.

10. El hombre se adentra en la decisión de religarse a Dios, determinándose por su voluntad a prestar asentimiento intelectual y vital a la realidad de lo divino, que no se le impone con evidencia total. Esto es lo que ocurre en el acto de fe que, sin negar

la razón humana, la trasciende. La voluntad posee esa capacidad para moverse a sí misma a esta determinación: la intención del fin completa la volición inicial, pero implícita, de Dios.

11. El carácter absolutamente incondicionado de este acto de decisión de la voluntad exige estar dirigido, de modo exclusivo, a Dios como único absoluto real. Cuando el hombre rehúsa prestar su adhesión a Dios, no elude con ello la necesidad de una determinación absoluta; lo que ocurre en tal caso es que el hombre encausa esta necesidad dirigiendo su energía volitiva (o abandonándola) a bienes finitos con la pretensión de conferirles un carácter absoluto del que objetivamente carecen.

12. La subjetiva absolutización de los bienes finitos demuestra "per absurdum" el carácter inalienable de la religión. En última instancia, constituye un intento de erigirse a sí mismo como fin último del propio ser, lo que desemboca inevitablemente en la frustración definitiva de la existencia. La opción - por Dios representa, por el contrario, la culminación del ejercicio de la libertad humana, el despliegue en plenitud de su capacidad de amar y el acceso a la perfección de su ser.

BIBLIOGRAFIA

I. OBRAS DE STO. TOMAS DE AQUINO

Thomas Aquinas, S.

Scriptum super Quattuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi. (4 vols).

Ed. Mandonnet-Noos

Paris, 1929-1947

In Librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus Expositio.

Marietti

Taurini-Romae, 1950.

Quaestiones Disputatae. Vol. I: De Veritate.

Marietti

Taurini-Romae, 1964.

Quaestiones Disputatae. Vol. II: De Potentia-De Spiritualibus Creaturis -De Malo-De caritate.

Marietti

Taurini-Romae, 1965.

In Libros Peri-Hermeneias et Posteriorum
Analyticorum Expositio.

Marietti

Taurini-Romae, 1964.

In Libros Physicorum Aristoteles Expositio

Marietti

Taurini-Romae, 1965.

Opuscula Philosophica: De Regimine Principum
ad Regem Cyprum.

Marietti

Taurini-Romae, 1954.

Opuscula Theologica. Vol. II: De Re Spirituali:
Contra impugnantes Dei cultum
et religionem-In Symbolum Apostolorum
Expositio-In duo praecepta caritatis
et in decem legis praecepta expositio.

Marietti

Taurini-Romae, 1954.

Catena Aurea. In Quatuor Evangelia. Vol. II: Expositio In Iohannem.

Marietti

Taurini-Romae, 1953.

Super Evangelium S. Ioannis Lectura.

Marietti

Taurini-Romae, 1952.

Super Epistulas S. Pauli Lectura, Vol. I: In Epistolam Pauli ad Galatas-In Epistolam Pauli ad Corinthios-In Epistolam Pauli ad Romanos.

Marietti

Taurini-Romae, 1953.

Sto. Tomás de Aquino

Suma Contra los Gentiles (2 vols.)

Ed. dirigida por Fr. Laureano Robles Carcedo y Fr. Adolfo Robles Sierra. Ed. Bilingüe, BAC
Madrid, 1967.

Exposición del "De Trinitate" de Boecio
Introducción, Traducción y Notas por

Alfonso García Marqués y José Antonio Fernández, EUNSA.

Pamplona, 1986.

Comentario de la Ética a Nicómaco

Traducción de Ana María Nalles, Ediciones CIAFIC.

Buenos Aires, 1983.

Comentario al "Libro del Alma" de Aristóteles.

Traducción y Anotaciones por María C. Donadio Maggi de Gandolfi, Ed. Bilingüe, Fundación Arché.

Buenos Aires, 1979.

Compendio de Teología.

Estudio preliminar, traducción y notas por José Ignacio Saranyana y Jaime Restrepo Escobar, Rialp.

Madrid, 1980.

Suma Teológica (16 vols).

Traducción y anotaciones por una comisión

de PP. Dominicos presidida por Fr. Francisg
co Barbado Viejo, Ed. Bilingüa, BAC.
Madrid.

II. ARTICULOS

Cardona, Carlos

Introducción a la Quaes. Disp. De Malo.
en "Scripta Theologica", Vol. VI/1, EUNSA.
Pamplona, 1974.

Libertad Humana y Fundamento.
en "Scripta Theologica", Vol. XI/3, EUNSA.
Pamplona, 1979.

Collado, Jesús Antonio

Del mito al conocimiento de fe.
en "Atlántida", Nº 14, Rialp
Madrid, marzo-abril 1965.

Dougherty, Jude P.

La Religión como objeto de estudio filosó-
fico.
en "Anuario Filosófico de la Universidad
de Navarra", Vol. XIV/2
Pamplona, 1981

Fabro, Cornelio

La Libertad en Hegel y Santo Tomás
en "Estudios de Metafísica"
1971-1972

García López, Jesús

Las Dimensiones de la Libertad Humana

en "Memorias del X Congreso Mundial Ordinario de Filosofía del Derecho y Filosofía Social", Vol. III, UNAM.

México, 1981.

Llano, Alejandro

Libertad y Sociedad

en "Ética y Política en la Sociedad Democrática", V.V.A.A., Espasa-Calpe

Madrid, 1981.

Pasqua, Hervé

Análisis Filosófico de la Decisión

en "Istmo", Nº 94

México, 1974.

Polaino-Lorente, Aquilino

Freud y la Religión

en "Istmo", Nº 96

México, 1975.

Polo, Leonardo

La Libertad Posible

en "Nuestro Tiempo", Nº 234

Pamplona, diciembre 1973.

Rathofer, Johannes

Pecado y Libertad

en "Scripta Theologica", Vol. X/2,
EUNSA
Pamplona, 1978.

Van Reit, G.

Saint Thomas et la Philosophie de la
Religion

en "Memorias del XIII Congreso Internacio-
nal de Filosofía", Vol. IX, UNAM
México, 1963.

III. LIBROS

Agustín de Hipona (San)

La Ciudad de Dios

en "Obras de San Agustín", Vols. 16,
17, BAC.
Madrid, 1958.

Las Confesiones

en "Obras de San Agustín", Vol. 2, BAC.
Madrid, 1946.

Alvira, Rafael

La Noción de Finalidad

EUNSA
Pamplona, 1978.

¿Qué es la Libertad?

Editorial Prensa Española/Editorial Magisterio Español/ Editora Nacional
Madrid, 1976.

Alvira, Tomás

Naturaleza y Libertad

EUNSA
Pamplona, 1985.

Aristóteles

Ética Nicomaquea

Tr. de Antonio Gómez Robledo, UNAM (Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana)
México, 1954.

Metafísica

Ed. Trilingüe por Valentín García Yebra,
Gredos
Madrid, 1982.

Obras

Tr. de Francisco de P. Samaranch, Aguilar
Madrid, 1977.

- Bergomo, F. Petri da In Opera Sancti Thomae Aquinatis Index,
seu Tabula Aurea eximii Doctoris
Editiones Paulinae
Alba, Roma
- Cardona, Carlos Metafísica de la Opción Intelectual
Rialp
Madrid, 1973.
- Clark, Mary T. San Agustín, Filósofo de la Libertad
Librería Editorial Augustinus
Madrid, 1961.
- Collins, James El Pensamiento de Kierkegaard
Fondo de Cultura Económica
México, 1976.
- Dersi, Octavio Nicolás Los Fundamentos Metafísicos del Orden Mo-
ral
Consejo Superior de Investigaciones Cientí-
ficas
Madrid, 1969.
- Fabro, Cornelio Drama del Hombre y Misterio de Dios

Rialp

Madrid, 1977.

El Problema de Dios

Herder

Barcelona, 1963.

La Aventura de la Teología Progresista

EUNSA

Pamplona, 1976.

Frankl, Viktor

La Idea Psicológica del Hombre

Rialp

Madrid, 1979

The Unconscious God

Simon and Schuster

New York, 1975.

Garrigou-Lagrange, Réginald

Dios II. La naturaleza de Dios

Palabra

Madrid, 1977

Gilson, Etienne

Dios y la Filosofía

EMECÉ Editores

Buenos Aires, 1945.

Elementos de Filosofía Cristiana

Rialp

Madrid, 1977.

El Espíritu de la Filosofía Medieval

Rialp

Madrid, 1981.

Guerra, Manuel

El Enigma del Hombre

EUNSA

Pamplona, 1978.

Historia de las Religiones (3 vols.)

EUNSA

Pamplona, 1980.

Jerphagnon, Lucien

¿Servidumbre de la Libertad?

Editorial Casal I Vall

Andorra, 1960.

Kierkegaard, Sören

La Enfermedad Mortal

Guadarrama
Madrid, 1969.

Lang, Albert

Introducción a la Filosofía de la Religión
Club de Lectores
Buenos Aires, 1967.

Llano, Carlos

El conocimiento metafísico después de la
Crítica de la Razón Pura
Apuntes inéditos, Universidad Panamericana
México, 1979.

Las Formas Actuales de la Libertad
Trillas
México, 1983.

Millán Puelles, Antonio

Economía y Libertad
Confederación Española de Cajas de Ahorro
Madrid, 1974.

Léxico Filosófico
Rialp
Madrid, 1984.

- Sobre el Hombre y la Sociedad
Rialp
Madrid, 1976.
- Molinero, Jorge Elegir a Dios, tarea del Hombre
EUNSA
Pamplona, 1979.
- Morra, Gianfranco Marxismo y Religión
Rialp
Madrid, 1979.
- Orozco Deiclós, Antonio La Libertad en el Pensamiento
Rialp
Madrid, 1977.
- Pero-Sanz, José Miguel Ateísmo, hoy
Palabra
Madrid, 1980.
- Pieper, Josef El Concepto de Pecado
Herder
Barcelona, 1979.

El Descubrimiento de la Realidad

Rialp

Madrid, 1974.

Las Virtudes Fundamentales

Rialp

Madrid, 1976.

Platón

Obras Completas

Aguilar

Madrid, 1977.

Quiles, Ismael

Filosofía de la Religión

Espasa-Calpe

Madrid, 1973.

Rassau, Joseph

Introducción a la Filosofía de SantoTomás de Aquino

Rialp

Madrid, 1980.

Schmidt, Guillermo

Manual de Historia Comparada de las Reli-
giones

Espasa-Calpe

Madrid, 1941.

Thibon, Gustave

Ce que Dieu a uni

Librairie H. Landarchet

Lyon, 1946.

Todolí, José

Filosofía de la Religión

Gredos

Madrid, 1955.

Tresmontant, Claude

Cómo se plantea hoy el problema de la
existencia de Dios

Ediciones Península

Barcelona, 1969.

Vancourt, R.

Pensamiento Moderno y Filosofía Cristiann

Editorial Casal I Vall

Andorra, 1959.

Verneaux, Roger

Lecciones sobre el Ateísmo Contemporáneo

Gredos

Madrid, 1971.

V.V.A.A.

Cristo y las Religiones de la Tierra (3
vols.)

dir. por el Card. Franz König, BAC

Madrid, 1960.

V.V.A.A.

Gran Enciclopedia Rialp (24 vols.)

Rialp

Madrid, 1971-1976.

Wilhelmsen, Frederick

El Problema de la Trascendencia en la Me-
tafísica Actual

Rialp

Madrid, 1963.

Zubiri, Xavier

Naturaleza, Historia, Dios

Editora Nacional

Madrid, 1963.