Autor: Coreth, Emerich

Obra: “¿Qué es el hombre?

Editorial Herder, Barcelona, 1976, págs. 211 a 217

**TOTALIDAD PERSONAL**

Llamamos “persona” a la unidad esencial humana de cuerpo y espíritu como ser individual autónomo que se realiza en la posesión consciente y en la libre disposición de sí mismo. El concepto de persona ha logrado gran importancia en el pensamiento personalista de la filosofía y de la teología modernas. La peculiaridad del ser personal, de la realización personal y de las relaciones interpersonales, aparecen bajo una luz nueva. Con ello el concepto de persona se enriquece fenomenológicamente, aunque en el fondo se mantiene la idea clásica de persona que desarrolló la teología patrística y que entró a formar parte de la tradición filosófico-teológica.

1. La filosofía *griega* no tuvo un *concepto de persona* ni otro objetivamente análogo al mismo.

Sin duda que ya existía la experiencia natural de la unidad, libertad y responsabilidad del hombre, pero sin llegar a convertirse en tema de reflexión filosófica que encontrase la correspondiente expresión conceptual. El pensamiento estuvo principalmente orientado hacia lo general y necesario. Lo concreto y particular del mundo cambiante de la experiencia y de la historia no entraba tan de lleno en su campo visual; de ahí que tampoco se estudiase al individuo humano en su propiedad personal.

Solo en el pensamiento cristiano obtiene el ser personal un peso específico totalmente nuevo. La vocación y concesión de dones al individuo por parte de Dios, su libertad y responsabilidad, su decisión salvífica y destino eterno suponen al hombre como persona en sentido pleno. Sin embargo, el concepto de persona no se desarrolla primariamente desde el ser persona humano, sino divino. Su origen no está en campo filosófico sino en el teológico, y concretamente en las discusiones cristológicas y trinitarias de los siglos IV y V. Encontraron cierta culminación en el hecho de que el concilio de Calcedonia (451) declarase que Jesucristo posee la única “persona” o “subsistencia” así como la naturaleza (o substancia) divina y humana. Un siglo después el concilio Constantinopolitano II (553) decretó que a las tres “subsistencias” o “personas” le correspondía la misma “naturaleza” o “substancia” divina, por tanto las tres divinas personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo son posesores esencialmente iguales de la única naturaleza de Dios, es decir, del ser absoluto e infinito. Con ello queda definida la distinción entre naturaleza y persona.

El concepto de persona no quedaba, sin embargo, totalmente aclarado. La palabra latina *persona* responde al griego *prósopon,* (cara, rostro). Este vocablo señalaba originariamente la máscara del actor teatral, que tenía que identificarse con un “papel” y representar a un “personaje”. Cuando en la Edad Media se interpretó persona como *per se unum,* o se derivó del verbo *personare,* (sonar por medio de), persistía aún la imagen teatral de la máscara. Imagen que parece latir en el fondo de la palabra “persona”. La designación etrusca *phersu* se encuentra como glosa de una representación de personajes enmascarados; y de ahí debió derivar la palabra latina. Ese significado se trasladó al papel que el actor representaba, es decir, a la persona o personaje con el que debía identificarse en su propia actuación; tal vez, tengamos ya aquí una lejana referencia a la autoposición, a la libre autorrealización de la persona.

La primera definición de persona en un sentido filosófico-teológico procede de Boecio (480-525), que la entiende como *substancia individual de naturaleza racional,* donde las palabras naturaleza racional indican la naturaleza espiritual o el ser espiritual, en tanto que los términos substancia individual no solo apuntan a la substancia particular y aislada, sino a su última subsistencia, que no puede ser sustituida o compartida por ninguna otra cosa. Esta definición se generalizó en la tradición siguiente. Todavía Tomás de Aquino parte de la misma cuando intenta penetrar más el concepto de persona en otras fórmulas, como en las palabras: *distinctum subsistens in natura rationali,* donde el *distinctum subsistens* señala la última subsistencia de la substancia particular. Más tarde la teología escolástica definió generalmente la persona como *suppositum rationale*, es decir, como substancia completa espiritual que posee en sí mismo la subsistencia última *(hypostasis- suppositum).*

Mas por qué la substancia espiritual concreta se convierte en persona, dónde radica la última subsistencia que constituye en persona a la substancia espiritual completa – sin que venga dada necesariamente, pues la naturaleza humana completa de Cristo no subsiste en sí misma como persona-, todo ello es una cuestión que teológicamente nunca se ha explicado a satisfacción, que tal vez no sea posible hacerlo jamás, y en la que desde luego nosotros no vamos a entrar ahora. Y es que en el campo de nuestra propia experiencia humana natural todo hombre – al que como tal le corresponde una naturaleza espiritual- es siempre y necesariamente una persona. Podemos, pues, entender por persona el ser-se individual de un ente espiritual, que por lo mismo es consciente y libre.

1. Mientras en estas tentativas por fijar en un concepto la esencia de la persona, únicamente

preocupaba la constitución originaria, formal-ontológica del ser personal, la nueva filosofía personalista se interesa más bien por la autorrealización real y por el fenómeno completo del ser personal. En el fondo no existe oposición alguna entre el concepto de persona que tienen la tradición y la filosofía reciente; más bien aquel llega a un desarrollo fenomenológico-filosófico más pleno. Aquí se introduce ahora frecuentemente la distinción entre naturaleza y persona, que se remonta a la vieja problemática teológica. Solo que allí la cuestión era saber cómo la naturaleza completa e individual se constituye ontológicamente en persona; se buscaba, pues dónde está el elemento constitutivo de la persona frente a la naturaleza intelectiva y substancial.

Aquí, en cambio, se entiende por “naturaleza” el campo general de la realidad corporal y biológico-vital del hombre; y por “persona” el campo superior de la vida espiritual, de la conciencia, de la autodecisión y configuración libre y responsable de la existencia. En este sentido, sin embargo, la distinción no es muy feliz terminológicamente hablando, pues también lo espiritual pertenece a la naturaleza completa cuerpo-espíritu del hombre. No existe una pura naturaleza biológica que no esté informada y penetrada por el espíritu. También las disposiciones y facultades nos han sido dadas de antemano por la naturaleza. De ahí que sea más correcto -cuando se quiere introducir la distinción entre naturaleza y persona-, entender por “naturaleza” todo aquello con que se nos ha dotado corporal y espiritualmente, y por “persona” todo lo que el hombre “hace” en la consciente y libre configuración de su existencia. Se le ha hecho responsable de su naturaleza: el hombre tiene que dominarla y así realizarse personalmente. Esa es la tarea “personal” que corresponde al libre ser personal.

En conformidad con ello muchas veces se entiende la persona como persona-centro o como persona-totalidad. En M. Scheller es pura *persona-centro* previa a la realización actual. El concepto de “espíritu” se reserva únicamente para los actos espirituales; de ahí que no exista un ser espiritual como realidad substancial, sino solo una actividad espiritual como autorrealización actual. Sin embargo, la acción espiritual está referida a un centro, del que brotan los actos singulares y que condiciona su unidad como actos “míos”. A ese puro yo-centro Scheler lo llama persona. Por esencia, es algo in-objetivo, inasequible a la reflexión, pero sí es el centro del que deriva y al que retorna toda la vida espiritual.

Por el contrario, la filosofía y psicología personalista del presente se inclina preferentemente a entender la persona como *persona-totalidad.* Esto responde más al concepto de persona de la tradición, pero también al fenómeno de que nosotros desde el yo-centro disponemos de toda la realidad corpóreo-espiritual de nuestro ser humano y en esa totalidad nos realizamos personalmente. Pero en la medida en que la totalidad está referida a un centro y de un centro deriva, es una totalidad centralizada. En la intelección del yo como yo- centro y como yo-totalidad no existe, según ha quedado demostrado anteriormente, una oposición, sino solo una mutua relación condicionante. Tampoco aquí existe una contradicción definitiva, pues la persona-centro solo lo es como centro de un todo que desde ella se realiza, y la persona-totalidad solo lo es como totalidad centralizada, que desde ese su centro se constituye en totalidad y como tal se realiza. Por ende, también aquí media una relación de condicionamiento recíproco entre centro y todo. Parece por tanto, más adecuado terminológicamente entender por “persona” la realidad total corpóreo-espiritual del individuo que se realiza y se experimenta a sí mismo como tal totalidad desde el centro de su mismidad.

1. De lo cual se deriva otra cuestión: ¿Está constituida la esencia de la persona por la *relación*

*personal?* La persona se realiza en la propia autorrealización libre*.* La realización “de mí mismo” es siempre y a la vez cumplimiento de “mi otro”. Autorrealización y realización mundana constituyen una unidad dialéctica. Pero el punto primario de relación de la realización personal es la persona. “Lo otro” del hombre es primordialmente “el otro”.

La realización personal de mí mismo acontece en la relación personal con el otro. Solo en la comunión humana llega el hombre a sí mismo y se realiza personalmente. La constitución de la persona a través de la relación personal parece confirmarse teológicamente por el ser relacional de las personas divinas ; su diversidad y autonomía personales se constituyen por la relación de unas a otras y por el mutuo distanciamiento. Aunque aquí existe una diferencia esencial, y es que la realidad, idéntica de hecho, de Dios conviene a las tres personas, que solo pueden constituirse y distinguirse relacionalmente. Por el contrario, cada individuo humano es un todo corpóreo-espiritual autónomo que, como tal, tiene ya que estar constituido ontológicamente para poder poner la correspondiente autorrealización libre. El hombre es persona ya antes de realizarse personalmente.

La esencia del hombre debemos entenderla dinámicamente, al igual que la esencia del ser personal. Originariamente el hombre ya está puesto en su constitución esencial de cuerpo y espíritu, por lo cual es persona, aunque como persona aún no se haya realizado de un modo completo. Esto solo acontece en la propia autorrealización, que, a su vez, solo es posible en la relación personal. Tal realización ya está dada en la originaria constitución esencial del hombre aunque todavía no se realice; se exige, aunque todavía no se cumpla. Así, el ser-persona significa un ordenamiento esencial al ser personal del otro. Solo en el cumplimiento de esa relación personal -hacia el ser personal finito del otro hombre y, en definitiva hacia el ser-personal absoluto e infinito de Dios- logra el hombre su plena realización y despliegue personal.

Esto sin embargo nos plantea un problema, que la humanidad se formula desde antiguo como una cuestión siempre inquietante: el problema de la *inmortalidad*. ¿Se limita la existencia humana a esta vida, y es la muerte su punto final? O ¿existe una pervivencia después de la muerte? ¿nos espera después una vida inmortal? ¿Qué puede decir sobre esto la filosofía? Por una parte, la dimensión trascendente es constitutiva del ser espiritual del hombre. En ella se funda la apertura de un horizonte ontológico ilimitado, la validez absoluta que nosotros experimentamos como verdad y bondad. De ahí deriva el valor absoluto del ser personal que encontramos en el otro hombre y que experimentamos como un valor propio absoluto. Al carácter de valor absoluto de la persona repugna la aniquilación en la muerte. De ahí irrumpe el ansia de eternidad que domina en todas las religiones humanas, el deseo de una vida superior a la muerte, es decir, de una vida inmortal como consumación de la existencia humana.

Por otra parte, la idea de la “inmortalidad del alma” procede de la imagen dualista del hombre que tiene en el pensamiento griego, y especialmente en el platónico, entendiendo el alma como algo opuesto al cuerpo, y en el fondo, como un ser puramente espiritual, que solo externamente está ligado al cuerpo y que debe librarse de esas ataduras, a fin de volver a la pura existencia espiritual que es conforme a su esencia. Sin embargo, la inmortalidad de un alma espiritual pura, separada del cuerpo, resulta problemática, porque el espíritu es alma del cuerpo, y éste instrumento del espíritu.

¿Cómo podría vivir mi alma sin cuerpo y cómo podría realizarse conscientemente? Sin duda que no es posible dar una respuesta filosófica concluyente. Para nuestro actual conocimiento filosófico-antropológico- tanto en razón de la trascendencia esencial del ser y del obrar espiritual-personal, como de la unidad esencial de espíritu y cuerpo- más acertada que la idea de la inmortalidad de un alma liberada del cuerpo, resulta la doctrina cristiana de la “resurrección de la carne”, de la resurrección y pervivencia de todo el hombre en su unidad corpóreo-espiritual, en una existencia nueva y totalmente distinta, no mensurable con las dimensiones especio-temporales de nuestro mundo. De ahí que no podamos imaginarla ni entenderla; pero en ella podemos esperar una consumación definitiva tras la transitoriedad y achaques de esta vida. Solo así se manifestará lo que real y definitivamente significa ser hombre en su forma plena.

………………………………………………………………………………………………………………………..

**Libre Albedrío - págs.. 145-152**

[….] Debemos, sin embargo, ahondar todavía más y preguntarnos por la *esencia metafísica* de la libertad. Lo que ésta significa solo se patentiza cuando se la entiende como la forma específica de una conducta activa, que corresponde necesariamente a un ser espiritual-personal en razón de su misma estructura esencial; es decir, cuando se entiende la libertad de la voluntad como un correlato necesario y esencial de la espiritualidad del conocimiento.

La reflexión sobre la pecularidad de nuestro pensamiento ha demostrado que el espíritu humano capta cualquier objeto en tanto que “es”, en tanto que le compete el ser, en tanto que es un ente. *El objeto formal del entendimiento*, o sea, el aspecto bajo el que alcanza su objeto y lo conoce, es el ser en cuanto tal. Por eso, le está abierto por principio todo lo que es ser, cualquiera que sea su forma especial óntica. Lo cual no quiere decir que seamos capaces de comprender adecuadamente todas las cosas en particular, en su singularidad concreta; esto le está prohibido a nuestro conocimiento por su vinculación a la experiencia sensible. Pero sí equivale a decir que abarcamos la totalidad de cuanto existe. El objeto material del entendimiento, es decir, el campo de la realidad objetiva que le está subordinado, es todo ente pura y simplemente, la realidad total en su amplitud ilimitada. A espíritu pensante le corresponde una apertura originaria al ser en general. Se realiza en el horizonte del ser. Le es propia, por consiguiente, una cierta infinitud, no actual sino virtual. Su dinámica está esencialmente orientada a la infinitud del ser, sin que pueda descansar por completo en ningún ente infinito.

Desde este punto puede echarse de ver que una capacidad activa de volición en la que el ser espiritual-personal tiene que realizarse, no puede ser más que libre. Aquí radica la prueba decisiva de la libertad humana, es decir, en la esencia del espíritu finito que puede iluminar la estructura esencial y metafísica de la libertad humana. Entre conocimiento y voluntad existe necesariamente una estricta correspondencia. La voluntad no es más que una capacidad de aspiración subordinada al conocimiento reflexivo, transmitida por éste y acorde con su esencia. Así, también la voluntad se encuentra ante la misma amplitud ilimitada de posibilidades. Al igual que la inteligencia abraza al ser en cuanto ser, así también la voluntad encuentra un valor aspirando al bien como tal, a aquello que para ella es un bien. Del mismo modo que el objeto formal de la inteligencia es el ser como tal, así el *objeto formal de la voluntad* es el bien como bien. Y a la manera que la inteligencia cognoscitiva está en el marco del ser en general sin que se limite a ninguna región o dimensión particular del mismo, también la voluntad se encuentra ante el campo general del bien, ante la universalidad de bienes y valores. Ya no está limitada – como una facultad sensible impulsiva – a un terreno acotado y particular de valores, como podría ser el bien sensible material, la comodidad, el placer, la utilidad práctica o la exigencia biológica, etc. La voluntad puede aspirar también a unos valores más altos, suprasensibles e inmateriales, espirituales y éticos. Puede decidirse por ellos, renunciando a otros campos de valor más bajos. Con el deseo y el amor puede aspirar incluso al valor supremo, al bien infinito, el *summum bonum*, como decían los escolásticos, es decir, a Dios.

 Lo cual quiere decir que, así como el objeto material, el campo objetivo de la inteligencia, es todo ente en su amplitud ilimitada, así el objeto material de la voluntad es todo bien, todo cuanto presenta algún valor en sí en una amplitud ilimitada por principio.

A la voluntad le corresponde, igual que a la inteligencia, una cierta infinitud; no ciertamente la infinitud de una capacidad abierta y aún vacía; es decir, una infinitud virtual. Y ese ordenamiento dinámico-finalista apunta va a la plenitud infinita de ser y de valor. Así como la inteligencia en su impulso cognoscitivo supera todo objeto concreto y finito, y aspira siempre a alcanzar otros contenidos de ser y de sentido, estratos siempre más profundos de la realidad, y solo descansa plena y definitivamente cuando, por encima de todo ente, consigue la verdad del ser mismo en la infinitud de su riqueza y plenitud, lo que en esta vida jamás es posible; así también la voluntad trasciende en la dinámica de su impulso cualquier bien concreto y finito buscando siempre otros bienes y valores. Sin que, desde luego, encuentre jamás su satisfacción definitiva. Ésa solo desde luego, encuentre jamás su satisfacción definitiva. Ésa solo puede encontrarla y descansar plenamente cuando consigue atrapar un bien que encierra en sí la plenitud ilimitada de posibilidades de bondad y valor; es decir, un bien infinito, un valor infinito.

Pero en esta vida tropezamos siempre y solo con bienes finitos, con *bienes limitados* en su valor, que bajo un cierto aspecto son un bien, que no solo nos promete una satisfacción, un enriquecimiento y aumento de valor, sino que en sí mismos merecen afirmarse y son deseables, por lo que solicitan nuestra afirmación y respuesta positiva; al mismo tiempo sin embargo, y bajo otro aspecto, evidencia una carencia y limitación. Toda decisión por un bien es al mismo tiempo una renuncia a otros bienes y otras posibilidades de nuestra propia existencia. Y dado que todo bien que nos sale al paso es un bien finito, incapaz de satisfacer ninguno de nuestros deseos y aspiraciones de anchura ilimitada, de ahí que ninguno de ellos pueda condicionar necesariamente nuestra decisión. No puede forzarnos a quererlo ya abrazarlo.

En esa indeterminación, justamente en el hecho de que no fuerza la determinación de nuestro querer, de que no es una determinación que se nos impone y ata, sino que nosotros mismos ponemos con la decisión de nuestro querer y actuación personales, ahí precisamente está la *esencia de la libertad*. Puedo querer esto o aquello, o no quererlo. Hay razones y contrarrazones, motivos y contramotivos que respaldan otras posibilidades. En contra de un error frecuente, el motivo es una condición necesaria para la decisión libre: el hecho de que el acto voluntario esté motivado, no elimina la libertad sino que es el único modo de hacerla posible. Si tengo que decidirme en un sentido u otro, antes debo conocer las posibilidades de mi elección, la bondad y el valor de las cosas que apetezco. Ese valor es de tal género que motiva ciertamente la decisión, pero no la determina, es decir, fundamenta la posibilidad y sensatez de la decisión, pero no establece la necesidad precisamente de ésta o de aquella decisión, que queda supeditada a una elección libre. Somos nosotros mismos quienes hemos de decidirnos, quienes debemos elegir libremente entre las distintas posibilidades de autorrealización con que cuenta nuestra propia existencia.

Puede objetarse en contra de esta que nosotros elegimos siempre lo mejor, el bien máximo o el *valor supremo.* Mas con ello no se indica necesariamente lo que es mejor y más valioso “en sí” y dentro de un ordenamiento objetivo del mundo, sino solo aquello que aparece mejor “para mí”; es decir, como aquello que en la situación concreta ejerce sobre mi voluntad la fuerza motivante más intensa, determinando así la decisión. Esta idea se remonta a Leibniz, que quería ciertamente superar con ello el rígido determinismo de Spinoza y salvaguardar la libertad de la voluntad; pero no deja de ligar a la *lex optimi*. Mas ¿es que así no vuelve a suprimirse la libertad, no con una necesidad metafísica sino psicológica, que determina nuestro querer y nuestro actual?

Aunque nosotros siguiéramos con frecuencia, y hasta siempre, el motivo más fuerte y eligiésemos el bien superior, el hecho no podría demostrar que tal motivo superior nos impusiese una necesidad ni que determinase de forma vinculante nuestro querer. Incluso cuando nos decidimos de hecho por el bien superior, no hacemos por necesidad, sino en liberta, porque ningún bien limitado, por alto y deseable que nos pueda parecer, puede determinar nuestra voluntad coaccionándola, dato que la dinámica de ésta trasciende cualquier bien limitado.

A esto se suma el que a menudo, quizá la mayor parte de las veces, seguimos el motivo superior, por no siempre ni necesariamente. Esto lo experimentamos todos en las decisiones cotidianas. Y lo experimentamos principalmente en el fenómeno del fallo moral, de la culpa ética. Conocemos un motivo superior, tenemos conocimiento de un deber obligatorio que nos incita a realizar las posibilidades superiores y auténticas de nuestro ser personal. Sabemos que, pese a ello, apostatamos de lo que propiamente somos y debemos ser. Y sin embargo, desechamos ese motivo, no lo seguimos, porque otro motivo inferior, tal vez un placer sensual con su fascinación momentánea, nos desvía de aquel motivo superior. Este fenómeno que, por desgracia todos conocemos, pone de manifiesto la libertad de nuestra decisión. Es bien cierto que no siempre obedecemos, y menos aún de un modo necesario, a la fuerza motivante del bien superior.

A pesar de todo sigue siendo posible la objeción de que en la situación concreta del momento el motivo, inferior “en sí”, tiene “ para mí” mayor fuerza motivante, por la que me dejo determinar. Pero esto demuestra que motivos de carácter esencialmente distintos y pertenecientes a planos diversos no pueden compararse ni subordinarse por su fuerza motivante “en sí”. En este sentido no existen absolutamente bienes superiores ni inferiores, motivos más fuertes y más débiles. Eso depende más bien de la medida en que nosotros mismos nos abrimos a la motivación por medio de un determinado valor y nos dejamos influir por ella. Cuanto más sucede esto, tanto más fuerte se hace el motivo, al que terminamos por seguir con una necesidad psicológica. Con ello no se elimina la libertad, sino que la libre decisión ha tenido ya lugar mucho tiempo antes, antes desde luego de llegar a la elección explícita y a la consiguiente actuación. La decisión se ha tomado al elegir los motivos y entregado en tal medida a la fuerza motriz de una posibilidad, le hayamos permitido actual sobre nosotros con tal empuje que dejemos de lado el contramotivo, tal vez un bien superior, lo marginemos, y acabe por perder toda su fuerza impulsora. Cuando se llega después a la elección concreta, ya no existe – o solo muy difícilmente- la auténtica posibilidad de una elección libre. Para entonces nos hemos ya fijado. La decisión ha sido tomada de antemano mediante una pre-decisión, mas no porque un motivo nos haya llegado con una necesidad que le sea propia, sino porque nosotros mismos nos hemos abierto con anterioridad a ese determinado motivo, le hemos prestado una mayor fuerza motriz nos hemos dejado guiar por él.

En tales casos, que ciertamente no son raros, preyace una decisión libre, pero en un amplio campo visual previo difícil de definir, que apenas puede alcanzarse por el camino de la reflexión y en el que se realiza de modo concreta la acción selectiva.

Una segunda objeción contra el libre albedrío está en que rompería la *cerrada causalidad natural*, lo que no sería posible. Todo el acontecer natural está determinado por las leyes rígidas de la causalidad física. Cada fenómeno o cambio se debe a una determinada causa, ordenada inequívocamente a ese acontecimiento. En consecuencia, todo el orden natural constituye un complejo cerrado de causas que debe explicarse por sí mismo, es decir, por las causas que yacen dentro de ese sistema cerrado, y que no permite la irrupción de otra causalidad, que no es físico-natural ni determinada unívocamente, sino libre.

A lo cual hay que oponer la tesis de que no existe una causalidad natural cerrada en ese sentido. Más bien existen diversos grados del ser que se superponen y compenetran mutuamente: la materia inanimada, la vida en sus diversas formas, la vida vegetativa de las plantas, la vida sensitiva del animal y, finalmente la vida espiritual personal del hombre. Ahora bien, por lo que respecta a estos grados del ser, puede advertirse que ninguno está rígidamente cerrado en sí mismo, sino que cada forma de ser está esencialmente abierta a la siguiente, viene asumida en una forma superior que la absorbe y la transforma en algo más. La forma inferir de ser queda “superada” en su entidad y normativa peculiares por la forma superior; y esto en un doble sentido. Por una parte, es elevada positivamente conservándose y sin ser aniquilada. Así, el ser material penetra en el terreno de lo vivo, sin perder su propiedad; las leyes y procesos físico-químicos siguen en vigor. Asimismo, la vida vegetativa se adentra en la sensitiva y esta viene finalmente asumida por la vida espiritual del hombre. Por otra parte y debido a semejante “elevación”, el grado inferior del ser sale fuera de la autonomía cerrada de su propio ser y obrar; queda inmerso en una dimensión superior del ser y del acontecer, con lo que resulta mejorado, trascendido y dirigido en su acción.

La materia es asumida en el marco de la vida de tal modo que las leyes ya operantes en el campo no viviente continúan en vigor, aunque dirigidas de una manera nueva al servicio de una unidad superior del acontecer vivo, que era extraña a la materia inerte. Lo mismo ocurre cuando la vida vegetativa es elevada al plano de la sensitiva: conserva ciertamente sus propiedades, pero ahora al servicio de una unidad viva con una organización superior, con lo que se transforma en su modo de operar. Parejas corren las cosas cuando el ser y operar infrahumanos, la materia inanimada, la vida vegetativa y la sensitiva de la naturaleza carente de libertad, penetran en la unidad viva de la existencia humana, son asumidas por ella, transformadas y dirigidas en su acción por la voluntad libre. Lo cual demuestra que cualquier forma ontológica inferir está esencialmente abierta para ser asumida por otra forma superior que la abraza y la transfigura. De este modo, todo el ser infrahumano está ciertamente sometido en su actuación necesaria a la determinada causalidad natural; pero al propio tiempo está abierto de tal forma que la acción libre del hombre penetra en el acontecer natural, pone las fuerzas de la naturaleza a su servicio y las dirige a los objetivos que él se propone.

Esto no significa, sin embargo, que a través de una libre resolución de la voluntad se sumen, por ejemplo, nuevas energías físicas a los procesos físico-materiales, que irrumpirían caprichosamente en el ordenamiento causal del acontecer natural. Esto al menos no puede demostrarse, pero tampoco es necesario para la libertad de la actuación humana. Todo proceso físico, por ejemplo un movimiento corporal que yo realizado libremente, tiene su causa correspondiente en el terreno físico-material; el movimiento requiere una energía física proporcionada. Pero el proceso no discurre solo sobre la base de una necesidad causal propia de las leyes físicas, sino que está regido y dirigido por un elemento nuevo y superior, al cual corresponde ciertamente una causalidad arbitraria, pero sobre un plano totalmente distinto; a saber, no como origen de una nueva energía física, sino como libre disposición y orientación del acontecer físico dentro de la unidad de la existencia humana, animada y dominada por el espíritu.

De donde se sigue que no hemos de ver la decisión libre en un caso concreto de forma aislada. Está en el fondo y en el conjunto de toda nuestra vida humana. Se realiza en el horizonte de nuestro mundo experimental y cognoscitivo, concreto e histórico. Ahí nos vienen dados valores, tareas y posibilidades, con los que nos enfrentamos, en los que nos metemos o a los que nos cerramos. Todo esto sucede - siempre y necesariamente- desde la libertad. Ella constituye el elemento esencial de nuestra existencia, aunque no siempre se realice con la misma expresividad y con el mismo peso de una decisión existencial, sino que sucede en la naturalidad de las pequeñas decisiones cotidianas. Ni el condicionamiento de la decisión por medio de la situación y motivación concreta, ni el condicionamiento de la decisión particular por las predecisiones eliminan la libertad. Pero caracterizan el modo con que se realiza la libertad humana como libertad finita y multiformemente condicionada del hombre concreto en su mundo.

La libertad es el elemento esencial de la existencia humana. Si la decisión, aislada se realiza en la libre elección, esto supone ya la libertad como condición indispensable a través de la cual nuestra existencia nos viene dada radical y esencialmente de un modo libre. La libertad de elección supone como elemento determinante la *libertad radical*. Determina -como ya se ha demostrado- toda nuestra conducta, en cuanto que ésta se halla liberada de la vinculación a la naturaleza y confiada a la propia disposición. Solo a través de la libertad radical es posible el conocimiento espiritual por cuanto que se eleva por encima de la atadura a lo material y sensible y se libra a la apertura al ser. Por otra parte, la libertad radical está medida precisamente por el conocimiento espiritual de los valores y posibilidades, en la decisión explícita de cada elección concreta. Cuanta mayor autodisposición y autodeterminación consciente represente esa elección, tanto más se realiza desde el centro de nuestra mismidad con plena aportación y auténtica responsabilidad, y tanto mejor alcanza la libertad humana se realización y despliegue.