

LOS PROBLEMAS ACTUALES DE LA LIBERTAD

Carlos Llano C.
Universidad Panamericana

*The article studies three aspects of Freedom: if it exists (**an sit** in Latin), why it is (**cur sit**), what it is (**quid sit**).*

*Psychological Determinism has objected the an sito While Logical Positivism questions the possibility of knowing the reason (**cur sit**) of Freedom. Final/y, the essence of Freedom (**quid sit**) has been obscured by some particulars forms of Freedom (as autonomy and liberation).*

Durante los últimos diez años se han derrumbado en Europa muchos regímenes totalitarios; en América todos excepto uno, y la mayoría de ellos en forma pacífica, contraviniendo una vez más los supuestos de la dialéctica marxista según los que la violencia es la partera de la historia. En este cambio hacia la democracia (como aspiración real o como ilusión idealista) han tenido muy poca influencia, si no es que ninguna, los movimientos que se autodenominan como teológicos y liberacionistas, los cuales, por su parte, según resulta obvio, han entrado ya en franca decadencia teórica (porque en decadencia práctica siempre estuvieron).

Sin embargo, si acertamos a distinguir entre lo que podría denominarse la **libertad antropológica** y las **libertades sociopolíticas**, los cambios acontecidos durante estos años no han sido en modo alguno de solución sino de **endurecimiento**.

El problema teórico de la libertad sigue resbalándose por la vertiente de las libertades en plural. Se trata sin duda de problemas importantes. Las libertades adjetivadas no carecen en modo alguno de relevancia existencial: hablamos de la libertad de educación, de conciencia, de expresión, de residencia, de trabajo, etc. Pero hay

un silencio general acerca de la libertad **a secas**, espinosa cuestión antropológica que subyace intocada en el verdadero fondo de aquellas libertades existenciales o sociopolíticas que polarizan nuestro interés.

Independientemente de su importancia, cabe el peligro (que hoy es aún más patente) de que esas cuestiones vitales no nos permitan por paradoja adentrarnos en el núcleo del problema: la libertad como cuestión que pertenece al hombre en cuanto tal, es decir, la libertad bajo una perspectiva estrictamente antropológica, aquella que hace al hombre serlo; la libertad sin la cual el hombre carece de su condición esencial humana. En contraste, cuando la libertad de educación o de conciencia, por muy importantes que de hecho sean, se suprimen -por ejemplo, en un régimen totalitario- el hombre no pierde su condición de tal. Lo acabamos de ver, en efecto, erguirse de nuevo como hombre a pesar de la aniquilación de esas libertades durante casi un siglo ininterrumpido.

La cuestión de **la libertad**, en singular, sigue, pues, en pie. Añadiríamos aún que durante estos años las **formas** con las que se vive la libertad se han convertido en problemas: ese es el **endurecimiento** de que hablamos. Los problemas contemporáneos de la libertad son graves, porque la afectan en los tres aspectos que la filosofía clásica ha considerado siempre fundamentales para acceder a la realidad verdadera: si existe (*an sit*), por qué existe (*cur sit*) y qué es (*quid sit*): si hay libertad en el hombre; en caso de haberla, por qué la hay y, finalmente, qué es realmente esa libertad que hay en el ser humano.

Tales son precisamente los problemas contemporáneos de la libertad. Deben estudiarse atendiendo a las situaciones de nuestro

tiempo, las cuales nos impulsan a enfocarlos bajo una óptica peculiar: cómo se le presentan al hombre de hoy las cuestiones tradicionales en torno a la libertad: si es, por qué es, y qué es.

Si hay libertad en el hombre

Acerca del hecho de la libertad -es decir, si se da la libertad en el hombre- nos hallamos frente a una duda universal o incluso ante la negación de que el hombre sea constitutivamente libre.

Ello a pesar de que la antropología alemana pone ahora de manifiesto el diverso comportamiento del hombre y de los animales respecto de su *umwelt* o entorno vital. Arnold Gehlen nos hace ver la estrechísima continuidad existente entre el animal y su *habitat* o nicho ecológico¹, lo cual ya había sido advertido por el iniciador de la etología, Jakob von Verkölle, en sus investigaciones de los ambientes vitales, describiéndonos cómo uno de los animales más distantes del hombre, pero tristemente conocido entre nosotros, la garrapata, parece un mero apéndice de su *umwelt* o ambiente vital². La luz y el calor (a los que queda reducido el mundo englobante de su ser orgánico) producen en la garrapata reacciones tan regulares e inevitables como si entre ellos y su organismo no hubiera separación, cual si se tratase de una prolongación o continuidad de su ambiente.

El comportamiento humano, por contraste, manifiesta una desconexión entre el estímulo del entorno y la respuesta multívoca que reacciona a tal estímulo. Esta desconexión nos señala una auto-

¹ OEHLLEN, A.: *Urmensch und Spatkultur*, Frankfurt, 1964.

² VERKÜLLE, J. v.: y Krisztat O., *Strelfezüge durch die Umwelten von tieren un menschen*, Stuttgart, 1934.

nomía ante las incitaciones del exterior, o al menos una posibilidad de autonomía, a diferencia de los animales (incluso los de mucha mayor complejidad conductual que la correspondiente al que acabamos de mencionar) cuya relación entre el estímulo y la respuesta es indefectible, y por lo tanto predecible, en lo que se basa la posibilidad de la domesticación.

En el caso del hombre no sólo el abanico susceptible de estímulos es mucho más grande y las posibilidades de reacción mucho mayores, sino que se hace patente la desconexión entre ambos. Esta **desconexión** ha recibido el nombre clásico de libertad.

Los antropólogos conductistas actuales han hecho popular la idea de que esta desconexión no se da objetivamente en el hombre -y por tanto no existe la libertad-sino que sólo hay de nuestra parte un **desconocimiento** del complicado mecanismo que, en el caso específico del ser humano, une a los estímulos con las respuestas. Es nuestra ignorancia la que interpreta como espontaneidad libre el modo humano de reaccionar a los apremios de su mundo exterior. A este desconocimiento es a lo que le llamamos, dicen, **libertad**. En **Walden Dos**, Skinner, el célebre psicólogo de la Universidad de Harvard, nos hace ver sutilmente que los hombres, que viven en un campo de libertad, se comportan de manera parecida a las ovejas que pacen placenteramente en el pasto del mismo campo, y de un modo tan feliz como ellas, porque jamás se acercan al *bishop*, al pastor eléctrico que es el cable que las circunda. El hombre puede vivir así, según Skinner, más allá de la libertad y de la dignidad³.

³ SKINNER, B.F.: Más allá de la libertad y la dignidad, tr. Juan Coy, Fontanela, Barcelona, 1973.

En esta ya popular interpretación de la conducta del ser humano se encuentran concordes, como se ve, el pensamiento aceptado en la Universidad más representativa del capitalismo occidental, y las verdades oficiales sostenidas hasta hace muy poco tiempo en la Academia de Ciencias de Moscú.

Por ello, resulta importante señalar que es la primera vez en la historia de la cultura de Occidente en la que se afirma de manera masiva y generalizada la identificación entre el animal y el hombre, y la primera ocasión históricamente conocida, en la que esa identificación entre hombres y animales se acepta pacíficamente de un modo también generalizado. Dicho de una manera más directa: nos encontramos en el primer momento de la historia de la humanidad en que se nos llama animales ante la sospechosa aquiescencia de todos los así calificados, con lo que no hacemos sino confirmar de una manera democrática la veracidad del apelativo. Sería necesario indagar la causa no ya sólo de aquellas afirmaciones -"somos animales"- sino también de esta aquiescencia -aceptamos serlo-; pero no podemos hacerlo ahora. En **Las formas actuales de la libertad**⁴ hemos aventurado la hipótesis de que se da también entre nosotros esa desbandada hacia la servidumbre de que hablara Tácito. La pacífica pero profunda rebeldía de los ciudadanos del Este ante la imposición política autoritaria es compatible con la esclavitud respecto de las cosas materiales, si no saben mantener la exención y señorío que concierne al hombre para serlo. Es decir, si no se inmunizan al contagio de consumismo ahora inminente.

El hecho es que esta conmensuración o superposición entre el hombre y el animal se considera hoy como una verdad admitida y enseñada en el nivel del bachillerato, con el mismo rango científico

⁴Llano, C.: Las formas actuales de libertad, Ed Limusa, México, 1983.

con el que se enseña que la Tierra es redonda o que gira alrededor del Sol; con idéntica seguridad se afirma que el hombre posee sólo una diferencia de grado respecto del animal mamífero vertebrado erecto. Así como antes se pensaba que nuestro cosmos más próximo era geocéntrico y ahora sabemos que es heliocéntrico, hubo un tiempo en que llegó a pensarse que el hombre era poseedor de un espíritu exento de su dependencia de los estímulos externos, pero hoy, se dice, sabemos que no es así.

En contrapartida, una minoría extraña que no admite para sí misma la condición de mero animal, se da a la tarea de demostrar que la libertad humana existe, frente a la multitud de conductistas contemporáneos; es decir, frente a la muchedumbre de quienes afirman que la conducta humana es apéndice, continuación o respuesta necesaria dependiente de los estímulos que recibe o, peor aún, que le suscitan. Persiste hoy una situación análoga a la que Bergson nos describe de su tiempo: *"los unos se ven obligados a negar la libertad y los otros a definirla"*⁵ para afirmarla. La diferencia con el momento presente es notable: quienes rechazan la libertad como atributo del hombre son casi todos, mientras que casi ninguno la defiende; esta diferencia, bien que sólo estadística, y no filosófica, es no obstante uno de los problemas contemporáneos de la libertad.

Independientemente de su clara situación de minoría, quienes tratan de **demostrar** que el hombre es libre, frente a las tesis conductistas, han elegido a nuestro juicio un camino erróneo. Usando una argumentación análoga a la arbitrada por Etienne Gilson ante los idealistas y realistas críticos de su época, diremos que no es a nosotros a quienes corresponde la prueba de que no somos anima-

⁵ BERGSON, H.: Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia, Aguilar, México, 1959, p. 206.

les. Es menester de Skinner y de los conductistas en turno el probamos que, dado un estímulo, se dará en mí una respuesta indefectible, esto es, son ellos quienes han de probarme que mi convicción de no ser animal se encuentra infundamentada. Pero ya sabemos anticipadamente que no serán capaces de aportar esta prueba, pues han partido precisamente del desconocimiento de la relación que se da entre los estímulos que recibo y las respuestas con que actúo. Si ellos carecen de la convicción de no ser animales el problema es indudablemente suyo, no de todos, ni menos nuestro.

El hecho de la libertad en mí no es objeto de demostración; simplemente, se patentiza. Porque *"la libertad es un hecho y, entre los hechos que se comprueban, no lo hay más claro"*⁶.

Es un hecho que nuestra conciencia se percata con claridad del hecho de que nosotros somos, como diría Garrigou Lagrange, el principio inmediato de nuestras determinaciones.

Esta conciencia de mi propia libertad no se hace obvia, como hoy se piensa, en los momentos eufóricos de ella, en los sentimientos vívidos del ser libre, como los críticamente ejemplificados por Max Scheler en la muchacha rica, sana y joven cuyo día se le presenta como abanico ilimitado de posibilidades. Esto no es conciencia de la libertad porque la libertad no es esto: la vivencia eufórica de la libertad es engañosa.

En cambio, mi personal libertad se me hace transparente, profundamente clara, no en los intensos momentos de euforia vital sino en la inquietud de la duda previa a las decisiones realmente serias, que se incuban en el hondo estrato del alma: no pocas veces esta inquietud, como todos tenemos experimentado, adquiere el carácter

⁶ BERGSON: Ensayo sobre..., p. 194.

de una angustia que me individualiza y me personifica, y me impide por ello asumir con Skinner que la *"identidad conferida a mi yo surge de los acontecimientos a que mi conducta responde"*, porque, al revés, **hay acontecimientos que responden a mi conducta**. Dicho con ironía pero con verdad, nadie se tranquiliza en la víspera de su boda mediante la lectura de un libro de Skinner: sabe que el esperado y temido suceso se producirá en clara dependencia de su voluntad, y no al contrario.

Al igual que en el *cogito* cartesiano en que no puedo dudar de mi duda, no puedo negar mi libertad porque entre las vacilaciones en las que consiste mi deliberación sobre lo que he decidido, y yo mismo que dudo y que decido, no hay mediación ni intersticio alguno. En palabras de Millán Puelles, *"cada vez que nos decidimos ejercemos una actividad profundamente inmanente, tal como al dudar. Así, pues, sostener que podemos engañarnos al vivir como libre un acto de decisión es tan absurdo como pensar que pueda ser errónea la conciencia de hallarnos en una duda"*⁷ Lo cual tiene su último fundamento filosófico en la razón aportada por Aquino: *"el apetito intelectual, que es el acto de la voluntad ... está intelectualmente en el entendimiento, como en su principio, y como en su sujeto propio"*⁸

Más aún, la conciencia expresa de mi ser libre no se limita a esa etapa previa que es la indecisión: como lo dice Stuart Mill, tener conciencia del libre albedrío significa tener conciencia, antes de haber escogido, de haber podido escoger de otra manera. En el momento mismo de decidir por una alternativa soy claramente consciente de que puedo decidir por la contraria.

⁷ MILLAN PUELLES, A.: Economía y libertad, Conf. Española de Cajas de Ahorro, Madrid, 1974.

⁸ TOMAS DE AQUINO: Summa Theologiae, 1, q. 87, a. 4, c.

John Broaders Watson⁹, a quien se considera como el padre de los conductistas o *behavioristas* actuales (para los que la acción humana es fruto natural de fuerzas externas y no de la libertad del yo), rechazará esta prueba de patentización que acabamos de ofrecer, por tratarse de un hecho interno sin valor científico objetivo y comprobable; conforme a su método, en efecto, los sentimientos internos carecen de valor protocolario para la ciencia. Bien que el siguiente sea sólo un sentimiento personal, no puedo permitir que por la libre elección de un determinado método -ése que margina los hechos de conciencia- se me niegue el valor de la conciencia de mi libre elección por la que me distingo de los animales; tengo el derecho científico de elegir otro método en que se le dé cabida y reconocimiento a mi convicción de que no soy un animal, a menos que se me demuestre por aquel otro método científico, también libremente elegido, el error de mi creencia de no serlo.

Esta general admisión de la inexistencia de la libertad en el hombre, este casi universal y pacífico convenio en asumir que, pese a los sentimientos y convicciones individuales, el hombre no es libre, o al menos no necesita ser libre para ser hombre, constituye uno de los más graves problemas filosóficos contemporáneos respecto de la libertad. Es cierto que los problemas filosóficos no han sido nunca cuestiones de opinión pública, aunque los filósofos sean, ya desde Sócrates, víctimas de ella, y parecería que la universalización de las opiniones no afectaría en nada el núcleo de tal cuestión. Pero sí afecta a una importante dimensión existencial del hombre.

Porque de este hecho negativo generalizado puede desprenderse una importante conclusión existencial personal: en la medida en que mi praxis se vuelque polarizadamente al exterior, en el grado en que

⁹ WATSON, J. B.: La psicología como la ve el behaviorismo, tr. Nemesio Moretón, Guadarrama, Madrid, 1913.

mi conducta me vacíe hacia fuera, en que obnubile mi conciencia (no ya mi conciencia moral, sino incluso mi conciencia personal psicológica), me haré más susceptible de aceptar los supuestos conductistas: podré llegar a considerarme como un número más de los animales, debido a que me comporto como ellos.

Por qué en el hombre hay libertad

Esta cuestión es claramente diversa de la anterior. La causa de que haya libertad no reside en mi conciencia de ella; al revés, tengo conciencia de mi libertad debido a que soy libre. La conciencia aludida será la razón o causa por la que afirmo que soy libre, pero no lo es la causa de que lo sea. (Estamos hablando de la diferencia entre las demostraciones a posteriori y a priori como son tratadas en los **Analíticos** aristotélicos).

Acerca, pues, de la causa de la libertad, de su cuestión *cur sit*, por qué hay libertad en nosotros, habremos de decir que guarda un estrecho nexo con la cuestión anterior: si se ha oscurecido hoy **el hecho de la libertad** -si soy o no libre- es porque ha tenido lugar previamente un oscurecimiento de **la razón de la libertad** -la razón o causa por la que soy libre, en caso de serlo-.

El hombre es libre porque tiene la facultad, la potencialidad, de **llevar los conceptos a su límite**. Para servimos del ejemplo de Julián Marías en su ya cincuentenaria **Historia de la filosofía** al explicar la doctrina platónica de las ideas, el hombre no sólo concibe este objeto blanco, o lo blanco, sino la blancura. Un objeto blanco, este blanco, puede ser más o menos blanco; pero la blancura no puede ser poco blanca (aunque, concédase, la idea mental de blancura carezca de color alguno). Lo anterior acontece de manera típica en el concepto de bien: esta realidad es buena, y es bueno este ali-

mento; pero yo no concibo el bien sólomente embebido en los límites concretos de estas realidades, estos bienes concretos. Soy capaz, insisto, de llevar los conceptos a su límite: puedo no sólo concebir lo bueno que hay en bienes determinados, sino **la bondad**. Y así como no puede darse la blancura poco blanca, la bondad tiene que ser infinitamente buena.

La concepción del **bien infinito** hace brotar en mí -esta vez sí de modo irresistible- la apetencia hacia ese bien, y afirma en mí la convicción de que tal apetencia no podría ser apaciguada por ningún bien limitado.

Quiere esto decir, en resumen, que el hombre es libre frente a los bienes precarios, incluso frente a la totalidad misma de este tipo de bienes, porque se sabe llamado al bien plenario. Llamado indudablemente a esa bondad en plenitud descrita de modo insuperable por Platón en boca de Diótima: *"exenta de acrecentamiento y disminución, que no es parcialmente buena y parcialmente mala; que no es buena en un sentido y no lo es en otro; que no es buena en este lugar pero no en aquél; que no es buen para unos y mala para otros ... Bondad que no reside en un ser diferente de ella misma, sino que existe eterna y absolutamente por sí y en sí"*¹⁰.

A esta convicción de sabemos constitutivamente llamados al bien infinito, así concebido, llevado a su límite más absoluto, se añade la convicción de que nuestra felicidad reside en su logro: se trata de la versión subjetiva de la felicidad personal plena, llevada también a su límite -paralela a la versión objetiva de la bondad infinita-, descrita por Boecio igualmente de modo que no se puede superar: *status omnium bonorum congregatione perfecta*: la felicidad es la situación que se da por la congregación perfecta de todos los bienes¹¹.

¹⁰ PLATÓN: El Banquete, 211 b.

¹¹ BOECIO: De Consolatione, prosa 2.

Ha de observarse que la capacidad humana para concebir la bondad, el bien infinito (el bien redondo, completo, cabal, sin grietas, plenario en todos sus aspectos), no es demostrativo o indicativo de que ese bien exista, lo cual es el falso supuesto platónico, anselmiano y cartesiano. La existencia de la bondad no se basa en el hecho de que yo pueda de algún modo concebirla. La bondad no existe porque yo la concibo; en todo caso la concebiré porque existe. (La prueba de la existencia de la bondad infinita va por otro camino que no podemos recorrer aquí).

Que el hombre posea la capacidad de concebir la bondad tiene en cambio una insoslayable consecuencia antropológica: al saberme llamado al bien sin límites concebido, me siento y soy libre ante cualquier bien finito, pues ya sé que no podrá proporcionarme esa felicidad derivada de la congregación perfecta de todo bien, que es lo único a lo que yo irremediablemente aspiro. Cualquier otro bien podría serme de algún modo indiferente.

La grieta que hemos percibido en la acción del hombre entre el estímulo de cualquier bien y la respuesta que me suscite se encuentra a su vez fundamentada en la grieta, en la insondable separación, entre ese bien cualquiera que me estimula desde su precariedad, y la apetencia irrefrenable que tengo del bien en plenitud. Como dice admirablemente Reginald Garrigou Lagrange, *"el acto libre es una respuesta gratuita a la sollicitación impotente de un bien finito"*¹². De esta manera, nos ponemos en contacto con la causa y con la realidad de la libertad humana. Su origen o principio se encuentra en mi inteligencia. La causa de mi libertad reside en mi posibilidad de concepción inteligente. Soy libre porque soy racional, conforme al

¹² GARRIGOU LAGRANGE: Dios: su naturaleza, Palabra, Madrid, 1977, p. 266.

lapidario apotegma escolástico: *radix totius libertatis est in ratione constituta*. Pero esta afirmación no resulta suficiente por dos motivos. **El primero** de ellos consiste en que no sólo encuentro en la inteligencia la raíz de mi libertad, sino que además el solo hecho de ser inteligente me hace ya de suyo un ser libre: la libertad no es una consecuencia accidental de la racionalidad humana sino una propiedad indefectible suya, tal como lo expresa con fuerza Tomás de Aquino: "*allí donde hay entendimiento allí hay también libertad*"¹³. Sólo podrán arrancarme **de raíz** la posibilidad de mi ser libre cuando se me prive de la facultad de pensar: manteniendo ésta, toda otra posible atadura resultará banal. Con ello quiere decirse que no sólo he de ser libre para ser hombre, sino que basta con poseer la naturaleza humana para ser libre. Quizá por ello Leonardo Polo en **Quién es el hombre**¹⁴ habla con reiteración de la libertad nativa.

El segundo motivo por el que no es suficiente decir que la raíz de la libertad se encuentra en la razón, se debe a que ésta es susceptible de considerarse bajo muchos aspectos. Por ejemplo, para ser libre no es suficiente la racionalidad que consiste en el pensamiento discursivo, aunque antes de decidir libremente solemos deliberar con el discurso de nuestro pensamiento. Aquino ha dejado dicho que la deliberación no es parte, ni esencial ni constitutiva, de la elección o decisión, pues hay un modo de ejercer la libertad, digámoslo así, intuitivo.

El aspecto específico de la actividad racional en que la libertad radica es precisamente el que hemos señalado arriba: la capacidad racional del hombre para extender los conceptos a su límite. Si el

¹³ TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae*, 1, q. 59, a. 3.

¹⁴ POLO, L.: *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1991.

hombre careciera de esta virtualidad, sus posibilidades discursivas o deliberatorias no serían la fuente original del ser libre: no sería libre por virtud de sus razonamientos si en la primera operación de su espíritu no tuviera el alcance de llegar al ser en cuanto ser. Es la capacidad humana para concebir el bien infinito el punto de inflexión de la acción racional en el que se halla la raíz de la libertad.

Esta capacidad nos es característica, si no definitoria. José Gaos en *Del hombre se percata de que el ser humano no se define cabalmente por su condición de animal que piensa, sino que su verdadera diferencia específica se asienta en ser el animal que piensa en el infinito*¹⁵. Pensar el infinito para él, exige una doble negación, pues lo finito es lo no pleno, lo no completo -esto es, lo único que se encuentra en nuestro primer alcance noético- y la doble negación que requiere el concepto de infinito derivaría de considerar una realidad como aquello que no es pleno, lo que no es incompleto.

Salta a la vista una aporía: podemos carecer de la facultad de esa negación duplicativa que implica la comprensión de la bondad infinita, y por ello careceríamos también de la posibilidad de gozar de libertad, ya que cualquier bien incompleto podría solicitarnos de manera necesaria y fatal. (Ello, sin atender a la dificultad más abstracta, no advertida tal vez por Gaos, según la cual no podríamos concebir lo finito como lo no pleno, careciendo previamente del concepto de plenitud y entrando así en un círculo vicioso).

¹⁵ GAOS, J.: *Del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1970, p. 392 Y ss.

"La razón se presentó como pensamiento discursivo, elementalmente conceptual. Luego ... la razón se reveló como pensamiento categorial y trascendental. .. la razón es, en último sumo ... , pensamiento de lo infinito. Y paralelamente, el hombre puede definirse como ... el animal que niega, que aniquila in mente, que piensa la nada, pero también el animal que piensa lo infinito".

Gaos -no yo- podría dar a tal dificultad una contestación análoga a ésta: quien carece del concepto de infinito no es un ser humano, y por tanto efectivamente carecerá de libertad.

Este hipotético diálogo con el filósofo mexicano -diálogo a su vez discutible, como se ve- nos introduce en otra consecuencia de carácter existencial que tipifica uno más de los graves problemas contemporáneos sobre la libertad: en la medida o grado en que perdamos de vista el bien infinito, en la medida o grado en que nuestra inteligencia quede subsumida en los bienes precarios, en esa misma medida o grado poseeríamos una menor visión panorámica y un menor señorío, una menor libertad frente a esos bienes parciales. De esta manera la **radicalidad** de la libertad se vincula con su **horizonte**, como lo ha sugerido recientemente el propio Leonardo Polo¹⁶. El origen nativo de la libertad se entrelaza con el destino de ella.

El consumismo contemporáneo es consecuencia inequívoca del **materialismo intelectual**, si se me permite esta parodójica expresión. El hombre que ha perdido el norte de la infinitud, la vocación o tendencia al ser pleno, no puede demostrarse a sí mismo que no es una paloma de Skinner, una gallina de Keller, un perro de Pavlov, una rata de laboratorio, porque quizá, según lo vemos, sea proteicamente todo ello.

No puede pensarse que este fenómeno por el que el hombre confunde **felicidad y consumo** se da precisamente por su aversión a la filosofía, ya que algunas tendencias representativas de la filosofía contemporánea no sólo han **permitido** una confusión de este tipo, sino que en alguna medida la han propiciado. Si la libertad brota de forma natural e impetuosa porque **nuestra inteligencia lleva los**

¹⁶ POLO: Quién es..., p. 244.

conceptos a su límite, la tarea de la filosofía analítica y de su más profundo representante, Ludwig Wittgenstein, en su **Tractatus Logicus-Philosophicus**, se ha empeñado precisamente en lo contrario: **imponer un límite a los conceptos de la inteligencia**.

En Skinner hallamos la duda sobre el hecho de la libertad, pero en Wittgenstein, el cauteloso suspenso respecto de la razón de ella.

Aunque esto haya sido del todo ajeno a las pretensiones del positivismo lógico, sus legítimas advertencias por no salirnos romántica y utópicamente -¿metafísicamente?- de la realidad sensible han dado como fruto inintencionado el convertimos en sus esclavos. Por cuidarnos de una evasiva enajenación de lo irreal, terminamos embocados en la pura materia.

Qué es la libertad humana

De esta manera nos encontramos en condiciones de abordar ya la tercera cuestión prometida, la *quaestio quid sit*; qué es la libertad como fundamental realidad antropológica.

Aquí también el momento cultural contemporáneo nos oculta la verdadera cara de la libertad, por la forma en que hemos dado en vivida. Tendemos a realizar nuestra libertad bajo unos supuestos existenciales que des dibujan los contornos de su esencia o al menos la parcializan.

Este fenómeno aparece con la modernidad. Desde Kant (**Metafísica de las costumbres**) la libertad se ha entendido como autonomía. Pero la autonomía, a su vez bien entendida, podría haber transcurrido por la profunda línea del propio dominio, del personal señorío de sí mismo; en cambio, se desvió más bien hacia un significado equivalente al de la emancipación o independencia, nota básica de la modernidad.

No hay duda de que la libertad humana ha de definirse esencialmente y vivirse existencial o fácticamente en la forma de la independencia, emancipación o autonomía. En la propia escolástica es éste un concepto de libertad que prevalece sobre los demás, aunque no los excluya: el sentido escolástico común de la libertad es el de la **libertad de coacción**, que se traslada después a los parámetros modernos como **autonomía de dependencias**. Libre es el que actúa por sí mismo y no en supeditación respecto a otros.

Pero contemporáneamente este legítimo sentido de la libertad se convirtió en exclusivo, haciéndose una reducción que no es susceptible ya de legitimidad. Porque la libertad no tiene un mero sentido *a quo* referente al punto de partida, un simple sentido de liberación de ataduras, sino que entraña principalmente una versión *ad quem*, esto es, al punto de destino. Ya dijimos que en la libertad hay tanto **radicalidad** de orígenes como **horizonte** de finalidades. La libertad del hombre no es sólo liberación, sino capacidad de proyecto, de autodeterminación entitativa.

El hombre no es el desarraigado que posee la falsa libertad de la arena del desierto bajo el vendaval, sino que la suya es una libertad de arraigo, enraizada en vinculaciones y compromisos voluntarios, que lo atan a lo fundamental y lo liberan de lo adventicio, como el árbol que resiste ante el mismo vendaval que arrastra a la arena supuestamente libre, esto es, absuelta de adherencias.

En nuestro tiempo, para que no se nos emborrone su esencia, ha de enfatizarse que la **libertad-para**, la libertad de proyecto, posee primacía cronológica, antropológica y anta lógica sobre la **libertad-de**, es decir, la liberación o independencia. Como certeramente ha subrayado Martin Heidegger, el hombre se distingue por su proyecto: el ser del hombre depende de sus vinculaciones a futuro más que de su liberación presente. En cambio, Marx acentúa la necesidad

de que el hombre reivindique sus liberaciones, pero no nos propone proyectos: en el mejor caso el hombre individual descarga su porvenir y sus cuidados en la sociedad, abdicando de su propia capacidad de proyecto en la planificación total. Por ello los individuos de los países del Este se encuentran ahora desconcertados ante la instancia de procurar por sí mismos.

Digámoslo de esta manera: el concepto marxista y materialista del ser humano persigue la plenitud del hombre relacionándola directamente con la liberación de sus necesidades; el concepto antropológico heideggeriano busca esa misma plenitud, pero la relaciona con sus proyectos, o, como lo dirá después Viktor Frankl, con el **sentido**, con la proyección direccional de su existencia.

Pero la liberación o el proyecto no es un problema del Este o del Oeste, de Marx o de Heidegger. La tendencia a hipertrofiar la liberación posponiendo -a veces indefinidamente- el proyecto, se da en todas las latitudes. En reciente número de una revista internacional alemana, se encabeza un artículo de Hans Barbier afirmando que ahora se trata en Alemania del Este de "*alcanzar la libertad completa*", es decir, "*sin necesidades económicas*"¹⁷. La libertad completa no sería ya la libertad-de sino, más radicalmente, la libertad-sin.

Como se sabe, los conceptos de libertad-de y libertad-para, son categorías antropológicas arbitradas por Friedrich Nietzsche para interpretar la realidad humana, y que ha usado frecuentemente Karol Wojtila primero¹⁸ y Juan Pablo II después, con el mismo fin.

¹⁷ BARBIER, Hans; "Damit die Rechnung Stimmy", Scala, Frankfurt, feb-mar 1991

¹⁸ WOJTLA, K.: Persona y acción, BAC, Madrid, 1982, pp. 146 Y ss. En donde utiliza los conceptos de intencionalidad horizontal e intencionalidad vertical, expresando no sólo el destino exterior de la libertad sino el destino interior, el proyecto (libertad-para) del propio sujeto que ejerce la decisión libre.

En definitiva, sólo el proyecto puede dar cuenta (cronológica, antropológica u anta lógica) de la liberación. Siendo la liberación absoluta imposible en un ser constitutivamente dependiente como el hombre (por no haberse dado la existencia a sí mismo), el ser humano debe **liberarse de** aquellas ataduras que le impiden ser **libre para** estos proyectos. Aquí nos aproximamos, hasta donde es posible, a la esencia de la libertad. El hombre no es libre porque pueda prescindir de sus ataduras. Esta es la paradoja contemporánea: se califica como espúreo el pensamiento del **bien absoluto** -por absoluto- mientras se aspira como real a la **liberación absoluta** -aunque absoluta-o El hombre, repetimos, no es libre porque pueda prescindir de sus ataduras sino porque puede decidir a qué vinculaciones quiere quedar atado. Y no es más libre si las ataduras son menores; la libertad estará en proporción, al contrario, de la profundidad de los proyectos con que se vincule: la libertad llega a su fondo cuando llega a nuestro propio ser, y se hace coincidente con él; *"entonces no disponemos de ella, sino que la somos"*¹⁹; es entonces cuando *"el hombre es instado a sacar de sí todo lo que es, es instado a despertarse"*²⁰.

La pura libertad de vinculaciones deja al hombre en una paupérrima potencialidad de ser libre, la cual no se actualiza sino hasta que decida para qué quiere serio. Precisamente cuando Lenin se derrumba en el desprestigio, y se le retira de su propia tumba, es preciso recordarlo como autor de la obra **Libertad para qué**. La respuesta al **para qué** de la libertad es un ejercicio del ser libre que se denomina amor, es decir, compromiso, entrega, enlace, vinculación: tales son los nombres de la libertad ejercida. En cambio, abstención, neutralidad, indiferencia, estado de suspenso, situación

¹⁹ POLO, L., Quién es..., p. 220.

²⁰ POLO: Quién es..., p. 251.

de expectativa, son los nombres de la libertad potencial, embrionaria o inhibida tal vez.

Para entender bien la esencia de la libertad, debemos evitar los extremos del movimiento pendular, que son expresiones, contemporáneas y erróneas, de la libertad: en un extremo, se confiere la primacía a la liberación sobre el proyecto, y en el otro, se la otorga al proyecto por encima de nuestra propia naturaleza. No es verdad que el proyecto posea primacía sobre el ser que cada uno de nosotros esencialmente somos. La libertad es una propiedad que deriva, como dijimos, de la esencia del hombre, de su naturaleza racional como animal que piensa en el infinito: es en esta característica esencial del hombre en donde se ubica el *quid sit* de la libertad; y es falso por tanto que "*el problema de la libertad se sitúa al nivel de la determinación de la esencia por la existencia*", como quiere Sartre²¹. Toda **libertad de proyecto**, bien enfocada, habrá de ser precedida por la **libertad de aquiescencia** de nuestro propio ser natural, al que el proyecto habría de dar potenciación y desarrollo.

La diferencia entre libertad-para y libertad-de no es sólo un tecnicismo filosófico: el pensamiento común lo intuye de alguna manera, aunque sin precisión. Por ejemplo, no se ha advertido hasta ahora, que yo sepa, la circunstancia de que, en la famosa propuesta de Roosevelt sobre las cuatro libertades a las Naciones Unidas, y recogida por éstas en su declaración de los derechos humanos, se habla de estar libre de necesidades (*want*) y de miedo (*fear*), empleando la preposición *from*, que implica una fuerte connotación de despegamiento; en cambio, cuando se refiere a la libertad de palabra (*speak*) o a la libertad de religión (*warship*) se usa el vocablo

²¹ SARTRE, J. P.: El ser y la nada, Ed. Losada, Buenos Aires, p. 579-90.

of que podría encerrar un sentido de finalidad. Así estaríamos libres de necesidad y de temor a fin de ser libres para expresarnos y para asumir nuestras convicciones religiosas.

Nuestro problema contemporáneo acerca del quid de la libertad, acerca de su esencia, se esclarecería sin duda si tuviéramos a la vista el horizonte existencial del proyecto antes que la mirada hacia atrás de la liberación. Pero, además, esta perspectiva nos haría indemnes ante el máximo peligro existencial contemporáneo que resulta ya evidente. Polarizándonos en la liberación, no tenemos otra respuesta vital ante las necesidades que su satisfacción. La continua, sucesiva y acelerada satisfacción de todas las necesidades que se suscitan, y el mismo suscitarlas para ser perentoriamente satisfechas, es la tónica vital de nuestro tiempo, lo que José Gaos cuestionó como la característica de la presente civilización: "*el sentido último de la aceleración del obtener las satisfacciones*"²². Se confunde progreso con velocidad. El carácter infinito del bien al que habríamos de aspirar, se sustituye por una infinitud de satisfacciones finitas, de necesidades satisfechas en una carrera atropellada no para alcanzar la infinitud absoluta, sino sólo una serie de satisfacciones sucesivamente infinita, en el sentido de que aún podría haber una satisfacción más.

La expresa configuración de la libertad como satisfacción de necesidades ha sido filosóficamente subrayada en nuestro tiempo por Herbert Marcuse²³, a quien debemos el obscurecimiento de la esencia de la libertad, entendiéndola como la sola liberación de necesidades, así como Skinner nos ha obscurecido la cuestión de su existencia y Wittgenstein la de su causa.

²² GAOS, José: Del hombre. , " p. 494.

²³ MARCUSE, H.: One Dimensional Man, Beacon Express, Boston, 1964.

Es preciso abrir la otra alternativa: ante las necesidades suscitadas por mí o provocadas por otro **no cabe la satisfacción sino también el dominio**. Las necesidades pueden ser **satisfechas**, pero pueden también ser **dominadas**. Y así como la esencia de la libertad se encuentra en el proyecto y no en la liberación, el enfrentamiento con las necesidades que nos apremian no ha de reducirse a la satisfacción sino también al dominio: en éste más que en aquélla reside la libertad. La libertad se desarrolla y crece más en el acto del dominarse que en el de satisfacerse: he de dominar unas necesidades para poder satisfacer otras, ya que no puedo satisfacerlas todas, siendo como soy un ser perpetuamente insatisfecho, pues *"nada puede apaciguar la voluntad del hombre si no es el bien universal"*²⁴.

De esta manera, al profundizar en la esencia de la libertad, aparece en nuestra cultura la gran ausente: si queremos ampliar el radio de nuestra libertad hemos de dar carta de ciudadanía-en nuestra vida a la renuncia. El hombre actual ha empequeñecido sus omnímodas posibilidades como ser libre porque le ha dado la espalda a la renuncia, expulsándola del dintorno de la esencia de la libertad. La garrapata, estudiada por la antropología alemana, no puede renunciar a la tendencia que indefectiblemente la insta hacia la luz y hacia el calor. El hombre puede ejercer su renuncia a la satisfacción de los impulsos más bajos, por apremiantes que sean, a fin de encontrarse dispuesto para satisfacer necesidades más **altas**, a las que habrá de aspirar, aunque no le apremien como las otras.

²⁴Tomás de Aquino: Summa Theologiae, I-IIae, q. 2, a. 8.