



Signo íntimo

Acrílico sobre tela

1.40 x 1.40 m.

1987

Colección Particular

F I L O S O F Í A

- Libertad y realidad. Observaciones acerca de la índole *reinforme* de la libertad.
- Papel intencional de las emociones.
- Naturaleza y niveles de los sentimientos.
- Tender, querer, amar.

LIBERTAD Y REALIDAD

OBSERVACIONES ACERCA DE LA ÍNDOLE *REINFORME* DE LA LIBERTAD

José María Barrios Maestre

Summary: Today freedom is probably considered as the greatest esteemed value. In this paper, the different limits of freedom are analyzed. This analysis of the concept is unfolded by the ontological, psychological and moral meanings. Finally, the author concludes with a proposal on a definition of freedom and its implications in the understanding of reality.

He conceives freedom as limited, however, its greatness is based on the possibility of being related freely in a loving initiative with God.

Key words: freedom, limit, value, election, moral, reality.

Résumé: C'est probablement la liberté qui est considérée de nos jours comme la valeur méritant le plus grand respect. Cet article analyse différentes limites de la liberté et fait une analyse récapitulative du point de vue ontologique, psychologique et moral de ce concept. L'auteur conclue sur une proposition de définition de la liberté et de ses implications dans la compréhension de la réalité : une liberté limitée dont la grandeur est basée sur la possibilité d'être associée, de façon élective, dans une initiative émotionnable, avec Dieu.

Mots clés: liberté, limite, valeur, sélection, morale, réalité.

La libertad es probablemente el valor que recibe una mayor estima en nuestros días. Quizá es tanta, que a veces se hace difícil percibir sus límites, los límites que corresponden a la libertad humana, no en tanto que libertad, propiamente, pero sí en tanto que humana. De todas maneras, si no se perciben los límites de algo, no se percibe su realidad. Percibir la realidad de algo significa verlo como *aliquid*; es ésta una de las nociones trascendentales de las que hablaban los escolásticos, idénticas con la noción de ente. Cualquier cosa es “algo”, *aliud quid*: otro qué, por tanto, distinto de las demás cosas. La realidad de algo sólo destaca gracias a sus límites, a la frontera por la que limita con lo otro.

De ahí la importancia de hacerse cargo de los límites de la libertad. Ciertamente, éstos no bastan para entenderla (los elementos que hacen posible la intelección de una realidad han de ser principalmente positivos, no sus limitaciones o negatividades). Pero la limitación, aunque sea negativa, es necesaria para entender algo como *distinto*, y la distinción, como diría Descartes, junto con la claridad, es elemento esencial de la comprensión de todo concepto. Como dicen los lógicos, la extensión de un concepto o término –la porción de realidades a las que puede ser aplicado– está en relación inversa con su comprensión o conjunto de notas que lo definen. De ahí que, si queremos profundizar en la comprensión de una realidad, hayamos de comenzar precisando bien los límites que la circunscriben.

Lo que voy a procurar hacer aquí es un examen sumario de los límites de la libertad y, desde ahí, ensayar una noción de libertad como algo

nítidamente diferenciable de la independencia, con la que en no pocas ocasiones se confunde, y todo ello en aras de una claridad que cada vez se echa más en falta. En definitiva, se trata de destacar la índole *reinforme* de la libertad, es decir, su característica de estar vinculada a la realidad, al ser.

Vamos con la cuestión de los límites. Suelen distinguirse tres significados de la libertad: uno ontológico, otro psicológico y, finalmente, uno moral.

I.

La libertad en sentido ontológico –a ella se ha referido, por ejemplo, Heidegger con el nombre de “libertad trascendental”– se podría describir como la intencionalmente irrestricta apertura del espíritu humano a la totalidad del ser, apertura que le confieren sus capacidades de entender y de querer.

El ser humano no está encerrado o encapsulado dentro de los límites de su ser meramente natural o físico, sino que está abierto a la totalidad de lo real, a través de las facultades que lo definen como sujeto personal, como un “yo”: la inteligencia y la voluntad. Merced al entendimiento *nos hacemos* –de un modo no físico, pero sí de algún modo– las cosas que no somos: al conocerlas las asimilamos, las hacemos nuestras. También en el querer se manifiesta, si bien en forma distinta, dicho no estar encerrado en la propia piel: más que asimilar lo que queremos (hacerlo nuestro), al quererlo *nos*

asimilamos, nos hacemos suyos. Aristóteles afirma en el libro *De anima*: “el espíritu humano es, de alguna manera, todas las cosas”, porque todas las puede conocer, y a todas se puede abrir la voluntad.

La permeabilidad ontológica del ser personal, que le permite autotranscenderse de esa doble manera, bien puede caracterizarse como libertad trascendental, un no encapsulamiento del ser humano dentro de sus límites naturales. Ahora bien, no se debe esto tanto a la capacidad trascendente del espíritu humano, como a la índole misma del ser que, en tanto que verdadero y bueno, *se deja* conocer y *se deja* querer. (Esto es lo que significa, para los escolásticos, *verum* y *bonum transcendentale*; en este caso, no meras nociones sino “propiedades” trascendentales del ser.) De ahí que, más que nuestra capacidad trascendente, sea la misma cualidad que tiene el ser de dejarse entender –inteligibilidad– la que lo constituye como *verdadero*, y la amabilidad que en sí mismo contiene la que lo constituye como *bueno*. En sentido ontológico, no moral, no hay nada en la realidad, en principio, que haga imposible entenderla o que repugne a la voluntad. El ser, en cuanto ser, no es contradictorio ni repulsivo.

De alguna forma, libertad trascendental dice razón de infinitud o de ilimitación. Por lo menos, es ilimitado el horizonte de lo que puede ser entendido o querido. Podemos entenderlo todo y podemos quererlo todo, insisto, *en principio*. Como potencias activas, esas dos facultades son tendencialmente infinitas. Ello no significa que, de hecho, lo entendamos o lo queramos todo, o que entendamos y queramos la realidad en la máxima medida en que ésta es inteligible o querible. Aunque ellas sean tendencialmente infinitas, los actos humanos correspondientes no lo son. Precisamente por la amplitud de la potencia –siempre *podemos* entender y siempre *podemos* querer más y mejor–, cada una de nuestras efectivas cogniciones

y voliciones es siempre finita. No cabe decir, por ejemplo, de una persona, que la queremos demasiado: siempre podemos quererla más. Decirle a alguien: “Te quiero demasiado” es casi como decirle: “Te estoy empezando a dejar de querer”. Por tanto, dicha infinitud se da en la persona, pero como referida al horizonte irrestricto del ser, que se deja conocer y se deja querer de forma inagotable, y no tanto a los actos del conocimiento y de la voluntad, que en nuestro caso son muy limitados.

Por supuesto que es éste el sentido más profundo en que cabe hablar de la libertad humana, y no es aquél al que ordinariamente nos referimos cuando hablamos de ella; más bien nos referimos a la libertad de albedrío, es decir, al segundo sentido que mencioné al principio: la capacidad electiva.

II

Cuando consideramos la libertad electiva, nos encontramos ya con limitaciones de todo tipo. Nuestra capacidad de elegir está, evidentemente, condicionada por muchos factores externos, por ejemplo de tipo sociopolítico, económico, incluso genético. La misma existencia de los demás supone un límite fáctico a la libre expansividad de nuestro ser; las limitadas capacidades económicas que tengo me impiden hacer todo lo que quisiera... Si hiciéramos una relación de todos los límites externos que condicionan nuestra libertad electiva, probablemente no acabaríamos pronto.

Pero si lo consideramos en profundidad, podemos advertir también una serie de limitaciones *intrínsecas* a la libertad de albedrío. Precisamente por ser más radicales, en ocasiones son más difíciles de percibir. Algunas de ellas se derivan de su definición filosófica como una *propiedad de la voluntad en virtud de la cual ésta se*

autodetermina hacia algo que la inteligencia le presenta como bueno. Si analizamos esta noción nos damos cuenta de que la libertad, antes que estar limitada desde fuera, es intrínsecamente limitada.

a) De entrada, ninguno de nosotros ha elegido libremente ser libre. La libertad es un hecho con el que nos encontramos; es algo que está hecho en nosotros, pero no por nosotros. En sentido estricto, esta facticidad de nuestra libertad electiva coincide con la facticidad misma de nuestro ser; no hemos elegido ser. Y si no hemos elegido ser, tampoco hemos elegido el modo peculiar de ser que nos corresponde, que es ser-personas y, por tanto, ser-libres: nos tropezamos con ello. Sartre decía que estamos *condenados* a ser libres. Quizá la palabra “condena” resulte exagerada, pero refleja bien una verdad fundamental, consistente en el hecho de que a veces nos encontramos en la tesitura de hacer opciones en las que vemos que está en juego nuestra vida. No siempre, ni quizá en la mayoría de los casos, pero en algunas ocasiones, esto lo vivimos incluso con cierta angustia. A menudo está uno tentado de envidiar a las plantas o a los animales irracionales, que no han de tener iniciativa alguna; en su vida ya está todo resuelto por la genética, por las leyes biológicas, por los instintos, etc. En cambio, nosotros somos, en buena medida, lo que decidimos ser, sobre la base de que no hemos decidido ser. Pero, sobre esa base, lo que efectivamente llegamos a ser depende bastante de nosotros. Esto puede producir una sensación de angustia frente a nuestra libertad electiva: nuestra vida está en nuestras manos y hemos de hacer opciones decisivas, es decir, opciones en las que aquella se pone radicalmente en juego. Nuestra vida, como diría Ortega y Gasset, es una vida *biográfica*, es una vida que escribimos a golpe de libertad; no está preescrita en la naturaleza o en el destino. ¿Hay algo preescrito

en nuestra vida? Sí. Pero lo fundamental es lo que nosotros escribimos.

b) Por otra parte, no podemos elegirlo todo. La mayoría de las opciones se nos plantean como alternativas: o esto o lo otro. Es verdad que, para que podamos elegir, hace falta que haya una cierta indeterminación previa, es decir, que no estemos *a priori* determinados hacia alguna de las concretas opciones que tenemos por delante. En caso contrario, es claro que no habría posibilidad de elegir. Ahora bien, la decisión consiste, justamente, en *salir* de esa indeterminación previa. Dicho de otro modo, la indeterminación es una condición necesaria pero no suficiente de la libertad. Podríamos decir que la libertad se actualiza en el momento de abandonar la indeterminación, esta situación que los filósofos llaman *libertas a coactione*, la ausencia de coacción. Por tanto, la libertad es real cuando, en efecto, nos comprometemos, nos ligamos o vinculamos con una de las opciones que tenemos delante y, al menos implícitamente, rechazamos las demás, por las que no optamos.

Es paradójico esto. En cierto modo, cuando usamos la libertad la consumimos, la perdemos, aunque, a la inversa, también puede decirse que cuando la perdemos la ganamos, puesto que esa opción la hacemos justamente en virtud de un acto de libertad, de una libertad que se ha actualizado. Esa libertad no ha quedado en mera potencia o disponibilidad, sino que ha pasado a ser la disposición –muchas veces la autodisposición– hacia algo, y además, con frecuencia, de manera irrevocable.

Por supuesto que, en sentido estricto, todas nuestras decisiones son revocables, pero lo que no es revocable es el tiempo. Y nuestra libertad se realiza precisamente en el tiempo. Podemos volvernos atrás de una deci-

sión que hemos tomado, pero lo que no podemos es volver atrás en el tiempo, digamos recuperar el tiempo invertido en una orientación determinada por la que hemos optado. No tenemos un tiempo infinito.

Hay personas a quienes esto lleva a pensar que la libertad es un poder que se ha de preservar de cualquier compromiso, y acaban, así, en la indecisión o la perplejidad. Por el miedo al compromiso o por el temor al fracaso –es evidente que podemos fracasar en algunas de nuestras decisiones– hay quienes no terminan de decidirse nunca por nada serio. A menudo, esas personas acaban llenas de obsesiones de todo tipo: en la vida, quien no arriesga no gana, aunque tampoco aparentemente pierda; realmente sí pierde: se le va la vida viendo que no la ha vivido él sino las circunstancias.

En cualquier caso, interesa subrayar que la libertad electiva tiene limitaciones intrínsecas, no sólo externas. Y ésta que acabo de mencionar también lo es: nuestra libertad se desarrolla en un tiempo limitado y estamos sometidos a la instancia de tener que decidimos por algo concreto.

- c) En tercer lugar, el hecho de que no podemos querer más que aquello que se nos presenta como bueno significa que no podemos querer el mal, y esto, curiosamente, también es una limitación. No podemos querer el mal en tanto que mal; el bien es el objeto formal *quod* de la voluntad, como dicen los aristotélicos. Para que la voluntad quiera algo, hace falta que la inteligencia pueda ver en eso una cierta dosis de bondad; en caso contrario, no cabe quererlo. No podemos querer el *mal* puro, aunque sí podemos querer *mal*, lo que no significa otra cosa que querer mal un bien; por ejemplo, querer un bien que, en caso de conflicto con otro bien de mayor categoría, debe-

ría ceder ante él. Es decir: querer mal consiste en querer un bien que no es el que deberíamos querer en esa situación o querer equívocamente algo que se nos representa como bueno sin serlo realmente.

Luego no podemos querer el mal considerado como tal, es decir, el mal puro: eso es lo que radicalmente repugna a la voluntad. Pero tampoco podemos querer *electivamente* el bien puro; en definitiva, no podemos quererlo libremente: lo queríamos en caso de que tuviéramos una representación cabal del bien irrestricto, pero no de manera libre sino necesaria; a saber, no podríamos no quererlo. Por tanto, al menos hay ya estas dos cosas que no podemos querer libremente: ni el mal puro –no es querible– ni el bien puro –no es elegible, no es querible electivamente. Siempre queremos bienes limitados, finitos. Ciertamente, no los queremos en tanto que limitados sino en tanto que bienes, pero de hecho son bienes limitados.

La limitación de la libertad electiva, por tanto, no se debe sólo a la finitud del ser de quien elige –la facticidad de nuestro ser, de la que hemos hablado– sino también a la limitación de su objeto, de lo que queremos. De ahí que el valor de nuestra libertad participe del valor de las cosas que, mediante ella, obtenemos o perdemos, eligiendo o renunciando. Esto es interesante para hacer ver la vacuidad de una noción excesivamente superficial de libertad, por ejemplo la que está supuesta en el famoso lema *pro choice* que usan los partidarios norteamericanos del aborto provocado.

Desde el punto de vista estratégico, el lema *pro choice* tiene, sin duda, un gran atractivo: nos habla de la apertura, nos hace pensar en las grandes superficies comerciales donde se puede elegir de todo, y eso va mucho

con la mentalidad consumista, etc. Y, sin embargo, fácilmente oculta que el valor de la libertad es relativo al valor de lo que mediante ella obtenemos. Y el valor de lo que en esta elección está en juego es el valor de una vida truncada: se trata de la pena de muerte explícitamente diseñada para una persona humana –todo lo pequeña que se quiera, pero humana– que todavía no ha tenido tiempo de merecer semejante trato canalla. Esto es lo que se obtiene con esa “elección”.

Todo lo anterior es importante para hacer ver el carácter que yo llamaría *filiado* de la libertad humana. La libertad, en la medida en que es un medio –no un fin de sí misma, no regla de sí misma– tiene que estar adscrita o afiliada a la realidad y ser plenamente consciente de esa afiliación. Por ejemplo, algo que resulta sorprendente, en esta cuestión del aborto, es que sus partidarios usen toda suerte de argumentos psicológicos, económicos, sociales, políticos, etc., pero obviando de forma sistemática lo que es la realidad, incluso la materialidad misma del aborto. Y llama también la atención la violencia con la que reaccionan precisamente contra aquellas personas que tratan de poner de relieve esa realidad. Es un ejemplo, pero ciertamente muy significativo de una libertad desligada de la realidad, un caso paradigmático de una libertad ficticia, es decir, una libertad no arraigada en el ser, una libertad que, en último término, se piensa a sí misma como *liberación* del ser: la realidad sería lo que decidimos que sea.

III

Ocupémonos ahora del sentido moral de la libertad. La libertad moral, a diferencia de las dos anteriores, no es una libertad natural que

se tenga por el hecho de ser persona humana; el único modo de tenerla es obtenerla. Es una libertad que se conquista, eso sí, haciendo uso –no cualquier uso– de la libertad de albedrío. Cuando tienen una pauta estable y coherente, nuestras decisiones terminan dejando huella y engendrando una serie de *hábitos* que le dan a la libertad una cierta necesidad moral. Tal necesidad no les resta libertad electiva a los actos de los que procede, y, por tanto, los hábitos que la caracterizan, de la misma forma que se obtienen, también se pueden perder. Pero sí que otorgan un peso (*pondus*), una madurez que distinga a la libertad responsable de la meramente veleidosa.

Los aspectos esenciales de la libertad moral son el dominio de las pasiones y la elevación al bien común; en definitiva, la superación del egoísmo. Es preciso subrayar que el autodomínio, como tal, no es la justificación última de la libertad humana. Concretamente, el valor de la libertad moral, al igual que ocurre con la libertad de albedrío, es un valor de medio y, por tanto, depende del sentido que a esa libertad se le dé. Ahora bien, si ante la elección el libre albedrío indica que hay una previa indeterminación, la libertad moral señala que no hay indiferencia. El dominio de sí, por tanto, es el resultado de la existencia de sentido; cabe decir que es más su efecto que su elemento esencial. De ahí que la libertad moral no pueda entenderse, al modo estoico, como puro autodomínio voluntarista que anula las inclinaciones en busca de la apatía, sino como el resultado de un uso de la libertad electiva acorde con la verdad moral.

La libertad presupone la verdad: la pretensión de conocerla y de obrar según ella. La acción que –al menos subjetivamente– no obedece a la verdad sólo puede obedecer a algún interés que condiciona la voluntad. La voluntad sólo es soberana si se pliega a la verdad, ya que sólo la verdad es imparcial. De ahí que, en pala-

bras de Juan Pablo II, verdad y libertad, o bien van juntas o juntas perecen miserablemente¹.

Lo importante no es tanto elegir como *eleger bien*. A esto se refiere esencialmente el concepto de libertad moral que, a diferencia de la libertad de albedrío –tomada en sentido psicológico–, se pone en relación con el fin tomándolo en su propia cualidad de fin. Consecuencia de ello es que la libertad moral busque ese fin bueno a pesar de que suponga esfuerzo. De ahí que la libertad moral se pueda describir como la capacidad de querer realmente el bien arduo.

Tiene su sentido esto de querer *realmente*, puesto que se puede querer de muchas maneras. Querer realmente, cuando lo que se quiere es un objetivo, implica querer la *realización* de los medios que conducen a él. Si mi querer un objetivo difícil no va unido al propósito de poner los medios que me conduzcan a él, entonces se trata más bien de un querer irreal, utópico. La libertad moral incluye esta capacidad de querer operativamente un bien que es arduo y, por tanto, estar en condiciones de neutralizar otras tendencias hacia bienes fáciles y agradables, que igualmente hay en nosotros.

No cabe duda de que este lenguaje es difícil de comprender para muchos de nuestros contemporáneos: hay un tremendo tabú en torno al concepto de represión, sobre todo a partir del psicoanálisis freudiano. Parece que reprimir nuestras inclinaciones a lo fácil y agradable es fuente de todo género de sicopatías.

Hoy estamos en condiciones de examinar esto con más claridad y menos prejuicios. Una persona que no sea capaz de neutralizar sus caprichos o sus tendencias hacia lo fácil y agradable probablemente acabará “enseñoreado” por cualquiera menos por sí mismo. La libertad moral no estriba tanto en no tener esas inclina-

ciones como en *no ser tenido por ellas*. Evidentemente, no podemos dejar de tenerlas, porque no podemos abandonar nuestra condición *animal*, por muy racional que el animal humano sea. Pero lo que sí podemos –justamente en virtud de que, además de animales, somos racionales– es tenerlas nosotros, ser señores nosotros de ellas, y no sus esclavos.

Quizá el concepto de libertad moral posea esa dificultad debido al tabú de la represión, pero, en el fondo, los únicos que no se reprimen son los animales irracionales, y por esa razón hay que ponerlos entre rejas. Una persona que no sea capaz de reprimir sus tendencias a lo fácil y agradable será también incapaz de abordar un proyecto difícil, de hacer un esfuerzo grande, de hacer algo que “merezca la pena” y que, por tanto, sea “penoso”, esforzado obtener.

¿A esto se le puede llamar libertad? Claramente sí, porque es una no esclavitud a las propias inclinaciones o caprichos. Y se le puede y debe llamar *moral* porque estrictamente coincide –o consiste– en la posesión de las virtudes morales. La palabra virtud procede de fuerza (*vis*). Y aquí, lo que está en juego es precisamente, la energía, la fuerza moral que la voluntad necesita para querer operativamente el bien superior cuando éste es arduo.

IV

La virtud es un hábito práctico bueno, que se consigue repitiendo actos moralmente buenos que posean una misma pauta. Dicha pauta es flexible. La estabilidad propia de la libertad moral no es manía. Ésta implica una deficiencia de discernimiento en el juicio práctico. La virtud es constancia, pero también flexibilidad e inventiva, pues no estriba tanto en un hábito de obrar como en un hábito de juzgar y querer.

1 *Fides et Ratio*, n. 90.

Aristóteles dijo que el fin de la ética no es conocer el bien sino hacerlo. El aprendizaje de la verdad moral es necesariamente práctico. No basta conocer las leyes morales, y en realidad éstas no se aprenden sin procurar el perfeccionamiento moral que preceptúan. Es preciso evitar el error de anteponer la ley, que fomenta actitudes rígidas y puritanas, a la virtud. Hay, en efecto, dos desviaciones comunes en la formación moral, opuestas entre sí y a la flexibilidad de la virtud: la “alergia a las normas” y la adhesión rígida a ellas, característica del tímido y del escrupuloso.

Ahora bien, la condición que hace posible hablar de libertad moral es, precisamente, la existencia de un orden moral que de alguna forma implica una cierta limitación de nuestra libertad electiva, si bien dicha limitación no significa otra cosa que su encauzamiento; en definitiva, su arraigo en la realidad. De ahí que la libertad, aunque efectivamente esté limitada, sea mucho más auténtica cuando está enmarcada en ese plexo *regular*. Una libertad anárquica no es una libertad real; esas formas anormales o arregladas de libertad, presentes en la abundante retórica hodierna, en el fondo lo son de una libertad *irreal*, que más bien habría que llamar “veleidad”.

El concepto de virtud supone la posibilidad de que nuestras elecciones sean moralmente buenas y, a la vez, que puedan no serlo. Y esto limita nuestra libertad de albedrío. Pero el incremento de libertad moral que se consigue encauzando bien nuestra libertad electiva hace que, en definitiva, seamos más libres, por ser nuestra libertad más verdadera. Dicho de otro modo, la persona virtuosa hace el bien porque quiere, y la viciosa hace el mal igualmente porque quiere, pero con la diferencia de que difícilmente podría ésta hacer el bien, aunque quisiera.

Además de la tradición aristotélico-tomista, ha sido Kant quien ha mostrado de modo más

contundente, no sólo la compatibilidad entre orden moral y libertad, sino la mutua exigencia de ambos. Es imposible que exista un orden moral si no es como algo *propuesto* a una libertad. Es el sentido de lo que Kant llama “leyes prácticas”, entre las que hay que contar tanto las morales como las jurídicas. Las leyes prácticas no son como las leyes físicas: la caída de un grave no puede interpretarse como obediencia a una orden que le mande caer. La gravedad es una ley que se *impone* a un grave de manera no libre. Por el contrario, las leyes prácticas tienen sentido en la medida en que se *proponen* a una libertad. Por tanto, estar yo moralmente obligado a algo implica que puedo no secundar esa obligación; entonces, si la secundo, lo hago libre, no necesariamente. Esto lo ha mostrado Kant de una manera paladina en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

(Muy distinta cosa, por cierto, es lo que dice Kant acerca de en qué consiste ese orden moral. Pero, por muy discutible que esto sea, no cabe duda de que la afirmación de su ensamblaje con la libertad humana es nítida, pese a que, por su parte, no pocas dificultades, y de no pequeña envergadura, tiene dicha afirmación en el contexto mismo de su pensamiento.)

Esto nos muestra, a su vez, la vacuidad de expresiones tales como la de “imponer una moral”, o imponer un sistema de valores. Pensadas desde esta perspectiva, carecen de toda significación profunda.

La misma crítica podemos hacerle al concepto ilustrado de “librepensador”. –Mire usted, es que yo soy “librepensador”. –¿Y que quiere Ud. decir con eso? ¿Que todos los que no piensan como usted no piensan, o no piensan libremente? ¿Que son débiles mentales y se dejan llevar acríticamente por lo que otros han pensado por ellos? No tiene mucho sentido. A lo mejor, lo que eso significa es que usted se siente autorizado para dictar qué es lo que debe

pensar una persona responsable, madura, inteligente, *progresista*... A lo mejor, lo que ocurre es que usted se siente mentor de una oligarquía que lo que hace es “dictar” lo políticamente correcto. Eso no es ser librepensador; eso es ser un dictador. Y con no poca frecuencia, lo que hacen estas oligarquías son campañas de desprestigio a quienes no piensan como ellos y, si tienen poder, condenarlos a un taimado ostracismo, por muy democrática que se le ponga la apariencia.

Ocurre algo parecido con el concepto de *amor libre*. –¿Hay alguna manera de amar que no sea “libremente”? La expresión “amor libre” suele designar una relación afectiva desligada de cualquier criterio ético. Pero esto carece de sentido: un amor desvinculado de cualquier criterio ético es como un pensamiento desvinculado de cualquier criterio lógico. –Bueno, mire usted, es que yo soy una persona muy “independiente”. –Parece que eso está muy bien visto: tiene usted mucha personalidad, es alguien que sabe lo que quiere, tiene criterio y voz propia, no se compromete con nada ni con nadie, etc. Habría que recordar, entonces, lo que se lee en el frontispicio de la universidad sueca de Uppsala: “Pensar libremente es algo grande, pero es aún más grande pensar correctamente”. Por muy independiente que sea su pensamiento, no puede serlo de las leyes lógicas. Si las considera excesivamente “represivas”, lo que acabará ocurriendo es que usted no piense. También la ortografía es un conjunto de reglas “heterónomas” que se me imponen... si yo quiero escribir bien, es decir, si quiero expresarme por escrito de manera que se me entienda correctamente.

La libertad moral, decíamos, no se consigue, sin más, eligiendo, sino eligiendo bien, y eso hace falta *aprenderlo*, también con ayuda ajena. La virtud no se enseña, pero sí se aprende.

A menudo se confunde la libertad con la *veleidad*. Es equívoco pensar que la libertad es

una mera licencia para hacer todo lo que a uno le venga en gana, todo lo que se quiera. La libertad no consiste en hacer lo que me dé la gana, sino en hacer lo que debo, precisamente *porque me da la gana*, que es cosa bien distinta, y sabiendo que frecuentemente es la falta de “ganas” el principal escollo que he de superar para hacer lo que quiero cuando esto realmente merece la pena, por aquello de que “lo que vale, cuesta”.

Confundir la libertad con esa hipotética capacidad de hacer todo lo que me dé la gana es confundir la libertad con la veleidad, que es lo propio de las veletas. Si pensara, la veleta podría verse a sí misma muy libre porque se puede mover en cualquier dirección. Pero, en el fondo siempre se mueve en aquella que le marca el viento que más sopla: ella no se mueve a sí misma, la mueve el viento. Eso no es libertad.

Pensar que la existencia de un orden moral anula la libertad es análogo a pensar, por ejemplo, que un taxi es muy libre porque lleva puesto un cartel en el que se lee “libre”. ¿Qué significa eso? Pues que está vacío. Y, efectivamente, puede ir en cualquier dirección, pero... porque está vacío. Una libertad concebida como pura veleidad es, en fin, pura vacuidad, una vida que acaba estando “llena de vacío”.

Se puede decir que la libertad moral es libertad en el sentido más propiamente humano, no porque los otros niveles que hemos examinado no lo sean, sino porque la libertad moral se consigue con esfuerzo y, así, es la que se corresponde mejor con la índole del hombre como ser activo. La única manera de tener libertad moral es obtenerla, ganarla, conquistarla. ¿Y cómo se consigue? Pues haciendo un uso efectivo de la libertad electiva, pero no cualquier uso. Además de *querer el bien* –como ya vimos, esto ocurre necesariamente–, para conseguir la libertad moral es preciso *querer bien*, es decir, que nuestras elecciones sean buenas; en definitiva, que hagamos el bien, lo moralmente correcto.

No todos los usos de la libertad de albedrío son igualmente humanizadores, en contra de lo que sostiene el relativista. En sus formulaciones más vulgares, el relativismo moral propone que cualquier uso de la libertad de albedrío, con tal que sea el que cada uno hace de ella, es igualmente bueno, o al menos indiferente. No es verdad: hay elecciones que efectivamente nos abren espacios de libertad moral y, por tanto, de humanización –es decir, que nos enriquecen como personas humanas– y otras elecciones que, en cambio, los cierran completamente. Un drogadicto, por ejemplo, es una persona que, evidentemente, ha hecho un uso de la libertad de albedrío que, como tal, es equipolente al uso que de ella hace quien dice “no” a la droga. Pero quien se deja llevar por la droga, la sexoadicción, la ludopatía o por cualquiera de tantas “liberaciones” –que son auténticas esclavitudes, aunque hayan entrado en la sociedad so capa de “libertades” democráticas– acaba siendo incapaz de diseñar y ejecutar un proyecto de vida propio, que no sea el que ciertos mercaderes diseñan para él, y que los enriquecerá a ellos (no tanto a sus personas como a sus bolsillos). Hay quienes amasan auténticas fortunas a base de aprovecharse de las debilidades más elementales de la condición humana, sabiendo vender, con engaño, sucedáneos de libertad que, a fin de cuentas, son verdaderos grilletes para mantener a muchos cautivos de sus equívocos negocios.

Todo esto no quiere decir que las libertades políticas no sean libertades verdaderas y, además, de un altísimo rango. El hombre, como decía Aristóteles, es un “animal político”, por naturaleza conviviente, y ampliar los ámbitos de libertad electiva es bueno y le da un sentido profundo al ideal de la lucha por “las libertades”. Pero las libertades exteriores solamente son enriquecedoras para una persona que antes se ha liberado interiormente de la peor de las esclavitudes, que es justamente la incapacidad de querer realmente lo que merece la pena.

Podemos recordar lo que decía un líder negro norteamericano de los años sesenta: “¿De qué nos sirve que se nos abran las puertas de Harvard si vamos a entrar por ellas borrachos?”

V

Al hablar de los límites intrínsecos de la libertad electiva, parece que hemos pasado por alto uno: la responsabilidad. Pero la responsabilidad no es tanto un límite de la libertad electiva como aquello que nos permite arraigarnos en la realidad y, por tanto, hacer mucho más real la libertad: una libertad que es limitada, finita, pero que es libertad. (El hecho de que no seamos absolutamente libres no significa que no seamos libres en absoluto: significa que no somos seres absolutos y, por tanto, que nuestra libertad no es absoluta; pero, dentro de esos límites, es libertad.)

La *responsabilidad*, en efecto, supone asumir la autoría de las propias iniciativas libres, hacerse cargo de las consecuencias de aquello que hemos elegido; pero también, en un sentido más amplio, la responsabilidad tiene mucho que ver con la *madurez*. Una persona madura es alguien que tiene sentido de la realidad, que sabe distinguirla de sus propias pretensiones. Esto no les pasa a los niños pequeños, que confunden la realidad con sus caprichos, y a veces se rebelan y patean contra la realidad cuando ven que no coincide con lo que ellos quieren.

Aquí se abre una perspectiva de cierto alcance sociocultural para comprender nuestra época. Esto no sólo les pasa a los niños pequeños, sino también a mucha gente aparentemente madura y responsable: confundir la realidad con las propias preferencias. Cabría hablar de una cierta *ingenuidad* cultural de nuestra época. Por ejemplo, estamos bastante habituados al concepto de “realidad virtual”, a ver la realidad

sólo desde el punto de vista de las virtualidades que ésta nos ofrece para satisfacer nuestras necesidades o caprichos. El hombre contemporáneo fácilmente está tentado por la caprichosa apariencia de lo que acaba siendo sólo su propio interés.

Sin duda, los intereses y pretensiones humanas tienen mucho que ver con la realidad. Al crearlas, Dios ha puesto las cosas en la realidad para que el hombre las domine, las use y se aproveche de ellas. De ahí que las pretensiones y deliberaciones del ser humano –que es un ser inteligente– tengan mucho que ver con la realidad. De alguna manera, ésta también es lo que podemos hacer con ella en beneficio nuestro. La inteligencia humana es capaz de captar lo que las cosas son en acto –por usar la terminología aristotélica– y lo que son en potencia, es decir, lo que pueden ser y en efecto llegarán a ser si yo las transformo, poniéndolas en relación con mis proyectos y pretensiones. Para eso las ha puesto Dios en el ser.

A través de su trabajo, el hombre prolonga la tarea creadora de Dios, y lo que Dios ha hecho es ponerlo en él para que se enseñoree del mundo, para que lo disponga a su gusto, para que lo humanice, es decir, lo convierta en un hábitat digno de su principal habitante, que es él mismo. Como decía Heidegger, lo propio del hombre es “hacerse cargo” (*Sorge*) del ser de los entes.

Pero todo esto monta sobre la base de una primera pretensión originaria, que coincide justamente con el mismo *ser* de las cosas y con el propio ser del hombre, y esa pretensión está en el decreto *creador* de Dios. El Papa Juan Pablo II lo ha expresado con una claridad meridiana:

El hombre, que descubre su capacidad de transformar y, en cierto sentido, de ‘crear’ el mundo con el propio trabajo, olvida que éste se desarrolla siempre sobre la base de la primera y originaria dona-

ción de las cosas por parte de Dios. Cree que puede disponer arbitrariamente de la tierra, sometiéndola sin reservas a su voluntad como si ella no tuviese fisonomía propia y un destino anterior dados por Dios, y que el hombre puede desarrollar ciertamente, pero que no debe traicionar².

La ingenuidad cultural a la que me refería antes tiene mucho que ver con la pérdida del sentido de la realidad de las cosas, y esto está relacionado con la pérdida del prestigio de la teoría.

VI

La filosofía nació en Grecia con un interés esencialmente teórico. Teoría significa mirar las cosas *porque se lo merecen*. Si miro bien las cosas, lo que en el fondo encuentro es la huella del dedo creador de Dios (*digitus Dei*). Y si miro bien dentro de mí mismo, igualmente lo encuentro en la conciencia moral, básicamente en una legalidad que hay en mí pero no como procedente de mí (el Decálogo). En cierto modo, la actitud teórica es decisiva, de cara a lo que significa el arraigo del hombre en la realidad. Ese *estar teóricamente en la realidad* tiene, incluso, un cierto sentido religioso. “Contemplación” proviene de la palabra latina *templum*, que significa el lugar de la veneración, la *aedes sacra* de la interioridad humana, donde el hombre puede descubrir la realidad de las cosas, percibiéndolas como *criaturas*.

Este *ethos* de la teoría es el que ha dado lugar a la vocación de Europa. En ocasiones, el papa Juan Pablo II, refiriéndose a la unidad europea, ha hablado de la necesidad de que Europa vuelva a respirar por sus pulmones: el *ethos* de la teoría venido de Oriente fecundó al pragmático Occidente, produciendo, durante muchos siglos, un espléndido equilibrio que dio

2 Encíclica *Centesimus annus*, n. 37.

lugar a grandes producciones culturales y civilizadoras.

Hoy asistimos, en Europa, a una profunda crisis cultural que afecta sus mismas raíces y que tiene mucho que ver con la pérdida del sentido de la teoría, del interés por conocer la verdad.

La principal satisfacción de la inteligencia no consiste en lograr una teoría que sea rentabilizable técnicamente, que se pueda aplicar, sino obtener un conocimiento verdadero: por ejemplo, una predicción que se cumpla. Tal es el sentido de la famosa exultación de Arquímedes: ¡Eureka! Probablemente, al principio no era el sabio consciente de haber descubierto, con su famoso teorema, la base de lo que luego ha sido la técnica navegatoria. Lo que él descubrió es una buena explicación de ciertos fenómenos, una teoría verdadera. Y precisamente porque es verdadera, podrá ser, después, aplicada.

En no pequeña medida, el interés por la verdad se ha tornado en la única verdad del interés humano. Kant lo manifiesta claramente. Los que él denomina “intereses de la razón” ya no son conocer la realidad de las cosas; en último término, esto es imposible, piensa. La realidad de las cosas es lo *noúmenon*; lo “en sí” es lo que nunca alcanzamos. El interés esencial de la razón sería la libertad, y concretamente –tal como Kant lo entiende–, la *liberación* de la razón. La razón teórica ha de librarse de la imposición de un ser independiente, adecuándose al cual yo conseguiría un conocimiento verdadero, y la razón práctica ha de librarse de toda ley heterónoma, que se imponga desde fuera: ha de dar lugar a una moral enteramente autónoma.

Esto constituye un profundo revés en la mentalidad y el espíritu europeos –algo que se suele denominar “giro copernicano”– y sin duda nos ofrece un punto de reflexión para comprender mejor nuestro tema.

A partir del Renacimiento se observa que el *ethos* de la contemplación se ha visto parcialmente suplantado por el afán de dominio. Se comienza a ver la realidad no como el arcano misterioso y profundo ante el cual se ha de tener la actitud humilde de querer enriquecerse con esa contemplación, sino, más bien, como un conejillo de indias que hay que destripar a ver qué se saca de él. La naturaleza viene a ser un código que hay que descifrar para lograr más poder. Es la idea de Bacon: prever para proveer y conocer para dominar.

El hombre ha dejado de ver en las cosas una huella de la creación divina, para ver solamente su propia *creatividad*. En cierto modo, lo que las cosas son en sí mismas con independencia de lo que podamos hacer con ellas, parece que fuera irrelevante. Aquella feliz síntesis entre teoría y praxis que ha sido el origen de los mejores frutos culturales y civilizatorios de Europa, ha quedado sustituida por una *poíesis* convulsiva, por un fabrismo que hace difícil sostenerle la mirada a la realidad. Se pierde así lo que J. Pieper llamaba “la serenidad del poder no aferrado” (*die Heiterkeit des Nicht-begriffenen Können*), elemento esencial para mantener una actitud responsable y cuidadosa hacia lo real, incluyendo aquí, naturalmente, a la persona.

Fácilmente, el hombre contemporáneo se ve tentado a ver la realidad como una construcción suya, como un *constructo* sociocultural. Hay que insistir en la verdad parcial de esto, pues el trabajo humano es una continuación de la actividad creadora de Dios. La actividad que el hombre realiza para transformar la naturaleza (civilización) y para transformarse o enriquecerse a sí mismo (cultura) está prolongando la realidad de las cosas, pero sobre una base que le ha sido dada previamente. Las pretensiones humanas han de respetar una pretensión primaria, que sólo descubrimos en el decreto creador de Dios y que les suministra a la realidad y al trabajo humano su vocación más genuina.

Cuando se pierde de vista todo esto, el hombre piensa que las cosas son lo que decidimos o queremos que sean, y así el *homo sapiens* es desplazado por el *homo faber*, terminando en un puro fabrismo que, más que conocer pretende sólo poder. En las ciencias sociales domina hoy el paradigma “constructivista” de una *poíesis* que nada tiene de *praxis*, pues ha quedado desvinculada de toda teoría. El hombre ve su vida como una obra de arte para sí mismo. La sensibilidad posmoderna nos muestra a nosotros mismos como escultores de nuestro yo, como únicos autores de nuestra biografía. El hombre hace enteramente de sí lo que quiere, como el artista, cuya creatividad parece carecer de todo límite “real”. (el abstractismo y las vanguardias artísticas de nuestro siglo muestran bien a las claras que la realidad se ha quedado ya muy atrás).

VII

Afiliarse a la realidad y tratar de descubrir en ella la huella de Dios no es falta de libertad. Es justamente, la única manera *realista* de libertad, el único modo de que ésta sea “reiforme” (conforme con la realidad) y, por tanto, libertad real.

La libertad real es la que se conforma a las condiciones reales de la naturaleza y, en particular, de la naturaleza humana. En tanto que persona, el hombre es un ser respectivo, relativo, referenciado hacia las cosas y hacia las demás personas. Personalidad significa, siempre, interpersonalidad. Ser un yo es serlo en relación a un no-yo que es otro-yo (tú). Esto se percibe bien al analizar lo que significa la personalidad en Dios. Como ha explicado el cardenal Ratzinger, Dios es ser-para (Padre), ser-de (Hijo) y ser-con (Espíritu Santo). Pero la estructura del “para”, el “de” y el “con” configuran la estructura de la interpersonalidad, la mutua relación. Aún más, cada una de las Personas divinas es

una relación subsistente. Por tanto, la interpersonalidad y la referencialidad, en Dios, son aún más acusadas.

De esta suerte, el Ser absoluto –cuya libertad, por tanto, también es absoluta– es don; y su libertad consiste precisamente en darse. La dimensión donal de la libertad de Dios se intuye –en la medida en que esto nos es posible, y lo es en alguna medida– en la Trinidad. Pues bien: el hombre está creado a imagen y semejanza de Dios. Y si Dios, siendo absoluto, consiste en esa interrelación personal, entonces la libertad humana también ha de ser coexistencial, una libertad que está llamada a articularse con otras: todo lo contrario a independencia; es dependencia radical y, no obstante, libertad radical también.

Separarse de esta estructura antropológica de dependencia –la que hace que el hombre sea semejante a Dios– no es divinizarse sino deshumanizarse. Como observa Ratzinger, esa libertad anárquica, concebida como pura independencia arreglada, proviene, en el fondo, de la tentación primigenia: “Seréis como dioses”. Pero dicha tentación constituye el gran engaño: la libertad idolatrada es la libertad ficticia y, en último término, la libertad perdida.

Todo lo anterior ayuda a enriquecer la perspectiva que, con el reto de la nueva evangelización, se nos abre a los cristianos si se comprende bien el sentido de una *libertad filiada* (que, a fin de cuentas, es un modo filosófico de referirse a la “libertad de los hijos de Dios”, de la que tanto habló el beato Josemaría Escrivá, fundador del Opus Dei).

Cada vez es más patente la crisis del modelo secularizado de libertad como pura independencia. Pensemos en la emergencia del valor de la solidaridad –concebida, además, como un deber de justicia–, el fenómeno del voluntariado, la insatisfacción con una noción

puramente reivindicativa de la libertad, la justicia y el derecho, una nueva sensibilidad hacia el valor de la paz mundial, que es algo que tiene mucho que ver conmigo, etc. Entre otros elementos, éstos nos hacen constatar el creciente desdén hacia aquella noción de libertad propia del liberalismo radical. La libertad humana no termina sino, precisamente, comienza donde comienza la libertad de los demás. La libertad no es un poder que he de preservar *frente* a los demás: este planteamiento es mezquino, se queda muy corto. La libertad humana tiene una dimensión coexistencial y está llamada no a neutralizarse sino a *articularse* con las demás. La verdadera libertad no es la que aparece enfrentada sino la que está coordinada con la libertad del otro en la consecución de proyectos comunes, especialmente en beneficio de los más necesitados.

Millán-Puelles afirma que el amor

Es la forma interpersonal de la libertad: el nivel del encuentro de un 'para sí' con otro y, consiguiendo, la fusión en la que un 'desde sí' se autotrasciende, en máxima libertad, queriendo la libertad de otra persona. Lo que equivale a afirmar que en el amor no se pierden ni la iniciativa ni la autonomía personales, sino que ambas se solidarizan libremente con alguna otra persona en libertad³.

Esto se realiza de manera paradigmática, precisamente, en la relación del hombre con Dios. Lo primero que Dios ha querido, al crear seres libres, es que efectivamente lo sean, y sólo

porque son libres puede pedirles una correspondencia amorosa a su iniciativa.

Como todo ser personal, Dios desea amar y ser amado, ser correspondido en ese amor. Pero la condición de eso es que seamos libres. También de ahí se derivan el gran valor de la libertad y la actitud positiva que ha de tener cualquier persona –y, desde luego, un cristiano– frente a ella. “En la duda, siempre por la libertad”, solía decir el beato Josemaría Escrivá. Es tal su valor –por muy limitada que sea, debido a las razones que hemos mencionado– que, efectivamente, Dios está dispuesto a arriesgar su propia seguridad. Dios se *arriesga* a que, con la misma libertad que unos tienen para corresponder afirmativamente a su iniciativa amorosa, haya otros que, también libremente, renieguen de Él. Las palabras de Santa Teresa Benedicta de la Cruz (Edith Stein) lo ponen de manifiesto todavía con más claridad: “La misteriosa grandeza de la libertad personal estriba en que Dios mismo se detiene ante ella y la respeta. Dios no quiere ejercer su dominio sobre los espíritus creados sino como una concesión que éstos le hacen por amor”⁴.

En síntesis, la libertad humana es limitada, en la medida en que es humana; pero su grandeza estriba en la posibilidad de relacionarse electivamente con Dios. La única manera de corresponder a la iniciativa de Dios, que es coherente con el modo de ser libre, propio de la persona, es la *dilección*, una elección amorosa que es, a la vez, correspondencia a la iniciativa, también amorosa, de Dios. ■

3 Millán-Puelles, A. *Sobre el hombre y la sociedad*. Madrid: Rialp, 1976, pág. 100.

4 *Ciencia de la Cruz*. Burgos: Monte Carmelo, 1989, pág. 198.