

EL MOTOR DE LA HISTORIA Y LA LIBERTAD

Javier Hervada

Summary: THE ENGINE OF HISTORY AND FREEDOM. Freedom does not belong to the order of natural inclinations but to the order of being because it is the tendency or disposition of man towards perfection. It is not that freedom finds itself sense and plenitude. It is instead an ontological dimension of the human being. The choice of evil is only possible as a distortion of freedom. The limit of freedom is human dignity or the eminence of being which in turn presupposes an "ought to be". Freedom is freedom for good. Dignity is not neutral. It is a valuation criterion referred to the eminence of man's goodness. The person is a demanding creature. In certain aspects he must be. The "ought to be" is the good that constitutes the perfection or realization of man. Human dignity is, consequently, objective criterion of goodness and of the lawfulness of his acts in relation with himself and with others.

Key words: Autonomy. Good. "Ought to be". Natural law. Dignity. State of nature. Man. Natural inclinations. End. Freedom. Perfection. Person. Being. Human life.

Résumé: LE MOTEUR DE L'HISTOIRE ET LA LIBERTÉ. La liberté n'appartient pas à l'ordre des penchants naturels, mais à l'ordre de l'être, parce que c'est la tendance ou l'orientation de l'homme vers la perfection. Ce n'est pas une conception absolue qui réunit en elle sens et plénitude; c'est la dimension ontologique de l'être humain. Le choix du mal n'est possible que par l'aberration de la liberté. La limite de la liberté, c'est la dignité humaine ou l'élévation de l'être qui comporte un devoir-être; la liberté, c'est la liberté pour le bien. La dignité n'est pas neutre; c'est un critère d'estime qui a trait à la distinction de la nature bonne de l'homme. La personne est un être exigeant; à certains égards elle doit l'être. Le devoir-être est le bien qui conduit à la perfection ou réalisation de l'homme. Par conséquent la liberté humaine est un critère objectif de la bonté et de la légitimité des actes de l'homme en rapport avec lui-même et avec les autres.

Mots-clefs: Autonomie. Bien. Devoir-être. Droit naturel. Dignité. État de nature. Homme. Penchants naturels. Fin. Loi naturelle. Liberté. Mal. Perfection. Personne. Être. Vie humaine.

Nomos se ha empeñado en sacarme a pasear en coche. Vamos a hacer una visita a Roncesvalles. Hace bastantes años que no he ido, pese a su relativa cercanía con Pamplona, y por lo demás el viaje resulta de lo más agradable, por el paisaje y la excelente temperatura de esta primavera.

Apenas salidos de Pamplona, y enfilada la carretera a Burguete, Nomos me ha dicho:

—¿Tú crees que el verdadero protagonista de la historia es la libertad, o sea, que la búsqueda de nuevas cotas de libertad es la auténtica razón de ser de los acontecimientos históricos, lo que, en un proceso sin duda zigzagueante, constituye el nervio y el sentido último de la historia humana?

—Pero, bueno —protesté— ¿me has sacado para que descanse o para someterme a un interrogatorio de tercer grado? ¿Por qué no hablamos del tiempo y del paisaje?

—Porque te conozco, Decano, y a los dos minutos te aburrirías, no tendrías más que ganas de regresar y cuando otra vez te invitase a dar un paseo pondrías mil excusas. Yo creo que para ti el trabajo actúa como una droga y el retirarte de él te produce un peculiar "mono", un síndrome de abstinencia, que hace peor el remedio que la enfermedad.

—Ya veo que hoy estás filósofo. Bueno, ¿a qué viene esa pregunta?

—Me comentaste el otro día que un libro de derecho eclesiástico comienza con esa idea,

más o menos, y no parecías muy conforme. En cambio, a mí me gustó. Yo diría que la máxima aspiración del hombre es la libertad.

—Verás, eso será según qué se entienda por aspiración. Si por aspiración entendemos aquello a lo que el hombre tiende, la libertad puede ser una aspiración; pero si por aspiración en sentido más estricto entendemos —y entiéndelo bien porque si no, no me comprenderás— aquello que constituye las tendencias naturales del hombre, es decir, lo que en sentido técnico se llama la *inclinaciones naturales* (los fines naturales), en tal caso la aspiración a la libertad no es la máxima aspiración; ni la máxima ni la mínima, porque no pertenece al orden de las inclinaciones naturales.

—¿Cómo dices eso? La libertad es una inclinación natural poderosísima. ¡Cuántos prefieren la muerte antes que perder la libertad! Fíjate, por ejemplo, cuánta sangre se ha derramado a lo largo de la historia —y se está derramando en nuestros días— por la libertad de los pueblos, por su independencia. No hay inclinación natural más poderosa que la aspiración a la libertad.

—No te precipites; si a mitad de lo que digo me interrumpes, no nos aclararemos. Ya te he indicado que todo depende del sentido que le demos a "aspiración". Déjame seguir con lo que estaba exponiendo. Como te comentaba, la libertad no pertenece al orden de las *inclinaciones naturales* —y te lo formulo en latín para que veas que estoy usando un término técnico—, porque la *inclinatio naturalis* es la tendencia u ordenación del ser del hombre hacia los fines naturales, una tendencia objetiva de la naturaleza humana en orden a la

finalidad del ser y de la vida humanos. Es lo que da sentido y plenitud a la vida humana, lo que lleva a la perfección del hombre. Por eso está en el orden del deber-ser, inherente a la persona humana, y constitutivo, en determinado aspecto, de su dignidad. Y la libertad no está en el orden del deber-ser, sino en el orden del ser.

—¿Qué quieres decir con esto?

—Nada distinto a lo que las cosas son. La libertad no está en el orden de los fines, esto es, de algo que *por naturaleza* aún no es y debe alcanzarse, sino que está en el orden del estatuto natural del hombre; en otras palabras, algo que por naturaleza ya tiene y posee el hombre en el orden del ser, bien como dimensión ontológica, bien como derechos naturales. De suyo —y fijate bien que digo *de suyo*, o sea, por naturaleza— la libertad no está en el orden de lo conquistable, sino en el orden de lo poseído. En este sentido, la libertad no está en el orden de la finalidad —en el orden de las *inclinaciones naturales* o “aspiraciones” en la acepción en la que vengo empleando este término—, sino en el orden de lo que el hombre posee para alcanzar “humanamente”, esto es, de acuerdo con su ser y con su dignidad —y con ellos el deber-ser que contiene—, sus fines naturales.

—Me temo, Decano, que todo esto sea palabrería. Pero antes de que te diga lo que pienso, contéstame a esta pregunta. Cuanto has dicho, ¿qué significado tiene?

—No sé cómo te atreves a tachar de palabrería lo que es conocimiento elemental de lo que es la libertad y el ser humano. ¿Qué significado tiene, no lo que he dicho, como si fuese invento mío, sino el *hecho real* de que la libertad pertenece al orden del ser humano —es una dimensión ontológica suya y, en otro aspecto, derecho natural suyo—, y no al orden de los fines? Significa algo muy importante y decisivo. La libertad no es un fin en sí misma. La libertad por

la libertad no da sentido a la vida humana, porque el sentido de algo —lo que hace que algo tenga sentido— es la finalidad. En otras palabras, la libertad pertenece a la *bondad* del hombre (es un rasgo de su eminencia de ser y, por lo mismo, de su dignidad), pero por sí sola no pertenece a su *perfección*, a su realización personal, porque el hombre *se realiza*, se perfecciona y *da sentido* a su vida por la finalidad. La vida humana recibe su sentido —esto es, no es un absurdo o sinsentido— por el cumplimiento de los fines naturales del hombre. Respecto de la libertad es fácil verlo. Libremente, ejerciendo la libertad, se puede convertir la vida de uno en un continuo servicio a los demás y se puede llevar una vida delictuosa y criminal. La libertad, por sí misma, es un gran bien —el mayor bien que ha recibido el hombre—, pero no es un absoluto que encuentre en sí mismo su sentido y su plenitud, sino que, como todo el ser del hombre, encuentra su sentido y su plenitud en su orientación u ordenación al bien, esto es, a los fines naturales del hombre. En su radicalidad, la libertad humana es una *libertad orientada*, abierta u ordenada a la finalidad de la vida humana. Esto es tan profundo, que vale la pena recordar lo que dijera Tomás de Aquino: la elección del mal es signo de libertad, pero no es libertad.

—¿Qué quería decir con esto el Aquinate, que parece un trabalenguas?

—Algo muy sencillo.

—Ya estás con lo de “muy sencillo”. Cuando dices eso de muy sencillo, terminas por hablar de algo por demás complicado y abstruso.

—Mira, el Aquinate quiso expresar algo, que si bien es muy profundo —lo que no quiere decir abstruso—, a la vez es de suma sencillez. Te pongo un ejemplo. Tú sabes que el que habla o canta puede hablar o cantar porque domina la voz. Cantar bien supone dominar la voz y,

consecuentemente, dar en cada momento la nota adecuada. Cuando alguien al cantar no domina su voz en algún momento de la canción y da una nota falsa y disonante, hace lo que se dice un "gallo". Fíjate ahora, ¿tú has oído alguna vez que un mudo haga un gallo? Para hacer un gallo hace falta poseer voz y, a la vez, que el dominio de la voz falle en algún momento.

Pues bien, para elegir el mal hace falta ser libre; sin libertad nadie elige el mal, porque no elige nada. Ahora bien, la libertad inhiere en la voluntad que, por naturaleza, está orientada al bien. Lo que implica que la libertad, de suyo, por naturaleza, está abierta al bien, a los fines naturales del hombre. Hay una orientación natural de la libertad al bien. La elección del mal sólo es explicable por la falibilidad del hombre, por un estado de falencia, que *desorienta* —desordena— a la voluntad y con ella a la libertad. Algo así como un imán desorienta la brújula. La elección del mal sólo es explicable por un *aherrojamiento* de la libertad, por una distorsión introducida en ella. Y como ese aherrojamiento no puede ser natural, se trata de un factor antinatural que desordena la libertad. Estamos ante algo que roza el misterio: la elección del mal es libre, producto de la libertad, pero de una libertad distorsionada. El acto correcto y el acto inmoral son libres, pero sin duda y en cierto aspecto muy profundo —que está fuera de los juicios humanos y que no aparece en lo que podemos llamar la fenomenología de la vida humana— el acto bueno es más libre que el acto inmoral. Por eso puede decirse que la virtud libera y el vicio esclaviza, como los teólogos hablan de la esclavitud del pecado. Es más libre el santo que el criminal. Liberarse del mal moral es conquistar libertad.

—Ahora sí que te he pillado, Decano, como un pez en el anzuelo. Y voy a lo que antes calificaba de palabrería.

—Bueno, pero vete con cuidado, no sea que te pase como al pescador que cree que el pez ha

picado y resulta que se ha comido el cebo sin rozar el anzuelo.

—Ya lo veremos. Tú has dicho antes que la libertad es algo poseído, algo que pertenece al hombre como dimensión de su ser y como derecho. Y acabas de afirmar ahora que la libertad se conquista, al menos en profundidad. Luego, te contradices. Además, hablas como si desconocieses los graves atentados a la libertad personal y a la de los pueblos, que jalonan la historia humana. Son tan evidentes y conocidos —en nuestros días también—, que no sé como puedes decir lo que has dicho. Decano, palabrería, palabrería, palabrería. La libertad sigue siendo una aspiración del hombre y de los pueblos. No digo nada de los pueblos, porque basta leer los periódicos. En cuanto a cada hombre —varón o mujer—, difícilmente encontraremos una biografía personal donde no haya, en unos momentos u otros, un rasgo de rebeldía, de deseo de liberarse de algo y, en no pocos casos, es una lucha u orientación vital casi continua hacia la libertad: "hacer lo que uno quiere", "hacer lo que le da la gana", "liberarse".

—Supongo, Nomos, que no me creerás tan despistado que no lea los periódicos o tan ignorante que no conozca suficientemente la historia. O tan poco conocedor de la realidad y de la psicología humanas que desconozca cuanto has dicho.

—De acuerdo, Decano, conoces todo esto. ¿Cómo lo explicas?

—Sigo insistiendo en que la libertad no pertenece a las *inclinaciones naturales*, entendiendo por tales —ésta es la clave— la tendencia u ordenación de la persona humana a sus fines. La libertad pertenece al orden del ser humano, no al orden de sus fines. Es algo que por naturaleza el hombre tiene dado y le pertenece. Y esto en dos sentidos: primeramente, en cuanto el hombre es libre por naturaleza. Salvo los deterministas, que niegan la libertad humana y a los que no es del caso aludir aquí, puesto que partimos de la li-

bertad humana como un hecho innegable, para cualquiera es evidente que la libertad es una dimensión del ser humano, algo constitutivo de su ontología; el hombre es un ente capaz de sí y de no, capaz de elección (lo que clásicamente se ha llamado libertad de ejercicio y libertad de especificación). Esta libertad no se conquista, se posee.

—Eso si a uno no le destruyen esa libertad con drogas psicotrópicas como hacía la KGB.

—Cierto; y eso nos pone en la pista del segundo de los dos sentidos con que se puede —y a mi juicio, se debe— afirmar que la libertad pertenece al hombre y es poseída por él en virtud de su naturaleza: la libertad es un derecho natural. Como tal derecho natural, como situación jurídica, no se adquiere (entonces no sería un derecho natural, innato, sino adquirido y, por lo tanto, positivo), se posee por naturaleza; no se conquista, se tiene. Ahora bien ese derecho natural puede ser violado, pisoteado, por las más diversas formas de atentado contra la libertad humana u opresión. Entonces el hombre se encuentra en una situación de infrahumanidad y lógicamente en su ser se genera la aspiración a recobrar o alcanzar el grado de libertad que como persona humana le corresponde.

—Vuelves a contradecirte: otra vez hablas de aspiración a la libertad. Y no me negarás que esta aspiración es fortísima.

—Sí, esa aspiración es fortísima, pero insisto en que no pertenece a la tendencia a los fines; es otro tipo de aspiración: la aspiración del ser oprimido a alcanzar su estatuto ontológico y jurídico normal. No hay, pues, contradicción de ninguna clase. Simplemente se usa la palabra aspiración en dos sentidos distintos: la *inclinatio naturalis* a los fines y el deseo de normalidad en el estatuto natural del ser humano.

—Aun siendo así, no veo qué utilidad posee esta distinción ni qué relación tiene todo esto con la cuestión planteada.

—Pues, a mi juicio, la tiene, y mucha.

—Bueno, entonces explícate.

—La verdadera historia humana, no esos trazos más o menos sobresalientes que cuentan los historiadores, es el entretejido de la historia de todos y cada uno de los hombres, los que “pasan a la historia” y los muchísimos millones más, apenas conocidos por vecinos, compañeros, amigos y familiares en el tiempo de su existencia, desconocidos incluso como multitud, masa o grupo protagonista de algún “hecho histórico” más o menos relevante. Todos y cada uno de los hombres hacen la historia humana. ¿Qué los mueve? ¿Cuál es —a eso equivale esa pregunta— el motor de la historia humana? Basta un mínimo de observación. Los mueven cada uno y todos sus deseos, virtudes, vicios, necesidades, etc. Contemplados los hombres concretos, podremos encontrar en cada uno una peculiar pasión dominante, un deseo o aspiración, que de una forma u otra prevalece sobre todo lo demás: la ambición de poder, el deseo de riquezas, la búsqueda del placer, el servicio a los demás, el servicio a Dios, etc. Tanto más perfecto es un hombre cuanto más alta y perfecta sea su pasión dominante y cuanto más fuerte sea la unidad que esa pasión imprime a sus acciones. Pero en todo caso, la observación de la conducta humana —que es la historia del hombre— a lo largo de todos los siglos (en lo que nos es posible) revela que no hay un motor de esa historia, sino una multiplicidad de motores... Un inciso: pienso —que conste— que hay una unidad, pero es una unidad trascendente, que es la providencia divina y la tendencia hacia la parusía —que unifica lo aparente múltiple y le da su sentido más profundo, para nosotros misterioso—, pero es obvio que esa unidad no

corresponde al plano en el que se sitúa nuestro intento de explicación de la historia humana, que es el fenomenológico y meramente terreno. En este plano terreno no hay unidad y es inútil buscarla.

—Pienso, sin embargo, que en esa multiplicidad de motores habrá alguno o algunos prevalentes y, en cierto sentido uniformes a lo largo de toda la historia, que sean, por así decirlo, el motor de la historia.

—Vamos a ver: ante todo quisiera precisar que hay que ir con cierto cuidado al hablar de motor de la historia, no vayamos a caer en el determinismo. La historia la hace el hombre, no se impone al hombre. Hay que hablar, pues, de una indeterminación de la historia. Lo que existe son impulsos, leyes morales, tendencias, que actúan a modo de motores, mas respetando la libre respuesta humana.

—De acuerdo, pero ¿existe o no algún motor de la historia humana?

—Naturalmente que existe y existe naturalmente. Es la *inclinatio naturalis* o conjunto de tendencias a los fines naturales del hombre. En plural, podemos hablar de las *inclinaciones naturales* como expresión de la finalidad natural del hombre. Y puesto que de derecho eclesiástico estamos hablando, no podemos olvidar que una de esas inclinaciones naturales —la religión— recibe con el cristianismo una dimensión sobrenatural: el fin sobrenatural del hombre.

—Con eso llegamos al principio de nuestra reflexión.

—Que es a donde quería llegar. ¿Qué hay detrás de la historia humana? La finalidad del ser humano. Las *inclinaciones naturales*. O su corrupción, su desordenación, que da lugar a tantas conductas injustas, criminales, irregulares,

inmorales. Con ello aparecen la opresión, la injusticia, la inmoralidad, el engaño, la deslealtad, el afán de dominación y poder, etc., todo lo cual también mueve —tantas veces de modo relevante— la historia humana. En otras palabras, y para abreviar, la historia es movida fundamentalmente por las inclinaciones naturales, ordenadas y desordenadas. Es justamente en relación con ese *lado malo* de la historia como surgen las aspiraciones *secundarias* a las que antes me refería: las que tienden a conservar o restablecer el bien propio del estatuto natural del hombre. No hay otro motor de la historia.

En ese sentido, la aspiración a la libertad es, sin duda, uno de los motores de la historia, pero está lejos de ser el principal. Eso no quiere decir que, en determinadas épocas, no haya actuado —junto a las demás aspiraciones, quizás menos ruidosas, pero no por eso menos eficaces— con una cierta relevancia o protagonismo, sobre todo en esos “hechos sobresalientes” que aparecen en los libros de historia. Sin duda, con antecedentes en el siglo XVII, parte del siglo XVIII y sobre todo el siglo XIX están marcados por la lucha por la libertad o, mejor diría, por unas libertades determinadas: la libertad de conciencia, la lucha contra la esclavitud y la libertad de pensamiento.

—Por lo que veo, al hablar de inclinaciones naturales te refieres a aquellas que están en la naturaleza humana, sean buenas o virtuosas, sean malas o viciosas. Esos son los impulsos o tendencias que, sin quitar la libertad, de un modo u otro mueven al hombre.

—Vamos a ver. En realidad, en la naturaleza humana sólo existen, en virtud de la misma naturaleza, las inclinaciones naturales a los fines del hombre. Esas inclinaciones son buenas —tienden a conducir al hombre a su perfección— y se ordenan siempre al bien. Lo que ocurre es algo que no tiene una explicación natural, de modo que, cuando no se admite más que lo na-

tural, el pensador se limita a constatar el hecho, sin dar una explicación filosófica –y mucho menos científica porque sobrepasa el nivel científico, que es fenomenológico–, ya que no la tiene.

—¿De qué se trata?

—Pues del principio de desorden que, siendo antinatural, está presente en la naturaleza humana. Ello hace que, sin existir otras tendencias que las que componen la *inclinatio naturalis*, cada una de esas tendencias pueda desordenarse, dando lugar a tendencias desordenadas —y consecuentemente a conductas opresoras, injustas, inmorales, etc.—, que no son otras tendencias naturales, sino las mismas desordenadas. A lo que iba, no hay propiamente más que las tendencias naturales, las cuales pueden presentarse desordenadas. Sólo en este sentido puede hablarse de tendencias ordenadas y tendencias naturales desordenadas.

—¿Y por qué dices que esto no tiene una explicación racional?

—Por la sencilla razón de que revela un *estado de naturaleza*, digamos, con un punto de disgregación, de disfuncionalidad, de desorden en la naturaleza misma, que no corresponde ni a lo que nuestra experiencia muestra en los demás seres, ni tiene explicación racional. Es como un motor desajustado. Y cualquiera que sea el origen que atribuyamos al hombre –la creación, que es mi firme convicción, o la evolución inmanente–, esto no tiene explicación. Es experiencia universal y así nos lo dicta la razón, que en la Naturaleza los seres “salen de fábrica”, se forman, se crean, aparecen originariamente –como quieras decirlo– según su especie, sin desajustes en la naturaleza; la naturaleza de cada especie es perfecta, aunque algún individuo presente un defecto, no en su naturaleza universal, sino en las condiciones singulares de existencia (en lo accidental). Un *estado de la naturaleza* –universal, por tanto– con un principio de desorden,

como es el caso de la naturaleza humana, es un misterio para la razón humana que carece de explicación natural.

—¿Y por qué no va a haber una naturaleza con tendencias buenas y malas, como ocurre con el hombre?

—Esto es imposible –metafísicamente imposible, en el sentido riguroso del término–, porque el bien es uno de los trascendentales del ser. El ser y el bien son lo mismo. Todo ser, en cuanto tiene de ser, es bueno. Éste es el interrogante que presenta la naturaleza humana: no puede tener tendencias de suyo malas, y ésta es la razón por la que las tendencias malas sólo pueden ser las tendencias originariamente buenas desviadas y no tendencias diferentes sumadas a las ordenadas. Y ésta es también la razón por la que el hombre presenta tendencias que –por desviadas– deben calificarse de malas y desordenadas. Un ejemplo: la homosexualidad no es *otra sexualidad*, es una sexualidad desviada. Pero si el ser es bueno y por ello la naturaleza humana es de suyo buena, no tiene explicación racional que contenga –como contiene– un principio de desorden, lo que revela un estado de naturaleza *fallens* no explicable racionalmente.

—Si no tiene una explicación racional, tendrá una explicación teológica.

—Y la tiene, como bien sabes, pero ello escapa del campo de la mera razón natural, en la que se mueve la ciencia eclesiasticista.

—Nos hemos desviado de lo que estábamos hablando. ¿Qué consecuencias respecto de la libertad tiene todo lo que hemos hablado?

—Yo diría que las consecuencias, principalmente, son tres, íntimamente conexas. La primera de ellas es que la libertad es libertad para el bien y, por lo tanto, todo derecho de libertad lo es para el bien; no hay libertad para el delito:

para el homicidio, el robo, la calumnia, la injuria, etc. La segunda consiste en que la libertad –y cada una de sus facetas o libertades– no es un sinsentido, sino que posee un sentido, esto es, tiene una finalidad, por lo cual se orienta y ordena a un fin, que es la realización de la persona humana en el cumplimiento de sus fines naturales. La libertad –y cada libertad– recibe su sentido y, por lo tanto, su orientación al bien –o dicho de otro modo, su *verdad* como libertad natural genuinamente humana– de los fines naturales del hombre. Fuera del orden de los fines, la libertad es una libertad desviada, un signo de libertad pero un fallo de la libertad, una libertad falseada. Por mucho que les disguste a nuestros contemporáneos –que no quieren ni oír hablar de ella– resulta imprescindible recurrir a la antigua distinción entre libertad y libertinaje.

La tercera consecuencia es que la libertad no es un absoluto: la libertad por la libertad, la libertad sin ordenación o sentido y sin vínculos –sin compromisos– es un absurdo. Ni cabe hablar de una libertad incondicionada y sin límites, entre otras razones porque el hombre es un ser finito y su libertad es una libertad también finita. La libertad –y cada una de las libertades– es limitada. Eso sí: no se trata de límites que, propiamente hablando, quiten parcelas de libertad. Los límites, si no exceden lo que naturalmente corresponde, vienen dados por *lo correcto*, lo que es recto, o rectitud de la libertad, esto es, lo que corresponde a la libertad en cuanto es propia de la dignidad de la persona humana. Porque, en definitiva, el límite de la libertad es la dignidad de la persona humana, que es portadora de libertad, pero a la vez contiene un deber-ser.

—La dignidad humana contiene un deber-ser, de acuerdo. Mas, ¿en qué consiste ese deber-ser?

—Volvemos a lo mismo: en su mayor parte consiste en los fines naturales del hombre, la finalidad de la persona humana.

—Luego, entonces, los límites de la libertad, de las libertades, no son otra cosa que el *sentido de la propia libertad*.

—Así es, en efecto.

—Y eso, cuando se traduce al plano moral y al plano jurídico, ¿no es acaso la ley natural?

—Tú lo has dicho. En el plano moral es la ley natural; en el plano jurídico es el derecho natural y puede serlo el derecho positivo y justo y legítimo.

—Total, que si consideramos la libertad como un valor, resulta que no es un valor absoluto, en sí mismo, sino que está al servicio de la finalidad humana, de la que recibe el sentido y, por lo tanto, su más profunda razón de bien.

—Así lo pienso.

—Entonces, ¿qué piensas de la afirmación –hecha por un eclesiástico– de que la historia tiene como objetivo cierto y definido: conseguir para el hombre el ideal de persona como radical libertad, no sólo frente a los otros o frente a las propias circunstancias, sino frente a uno mismo, o sea, la capacidad radical para disponer no sólo de nuestras cosas sino, incluso, de nosotros mismos y de nuestra misma capacidad de decisión?

—Pues pienso que es confusa, porque no acaba de advertirse qué es lo que quiere decir el autor. Literalmente, según una exégesis literal, esta afirmación lleva a un imposible –¿cómo es posible la capacidad de disponer *frente a uno mismo* de la propia capacidad de decisión?– y a una concepción dislocada de la libertad, que haría las delicias de Escrutopo porque refleja a las mil maravillas el *eritis sicut dii*.

—¿Por qué hablas de un imposible?

—A mi me parece que está claro. Hablar de disponer de la propia capacidad de decisión frente a los demás no es otra cosa que un derecho natural y una posibilidad ontológica que entra de lleno en lo que es la libertad del ser humano. Pero, ¿qué puede significar esa capacidad de disponer frente a uno mismo? Ontológicamente, sólo se puede disponer de esa capacidad de decisión frente a uno mismo causándose un trastorno mental más o menos grave, más o menos transitorio o definitivo: ebriedad, consumo de drogas o sustancias psicotrópicas, causando lesiones cerebrales, etc. Como no es pensable que el autor se refiera a esto, lo que dice es un imposible ontológico. Debe referirse a otra cosa.

—Entonces lo que hay es una concepción de la libertad, que es una libertad dislocada.

—En efecto, una capacidad radical de disponer de nosotros mismos y de nuestra capacidad de decisión supone una libertad desencarnada e incondicionada.

—¿Qué quieres decir con *desencarnada*?

—Quiero decir *desnaturalizada*, una libertad que no está sometida a las radicales limitaciones de nuestra naturaleza corpóreo-espiritual. Si no se entiende así, no tiene sentido hablar de libertad radical. Una tal pretensión de libertad —sobre ser imposible porque supondría un control y dominio sobre el propio ser que no existe— implica una concepción irreal de la libertad. La libertad —toda libertad, incluso la de Dios— es dimensión de un ser y, por tanto, es una libertad encarnada, situada en el ser, que desarrolla el ser según su constitución. Una libertad concebida como desencarnada —como capaz de disponer del ser más allá de su constitución o prescindiendo de ella— es una idea tan imposible como dislocada, que bordea lo fantástico y lo fabuloso.

—Explica ahora lo de *incondicionada*.

—Digamos que es una versión moderada de lo anterior. Por incondicionada se entiende una libertad que, respetando la constitución física del hombre, se considera no condicionada por su constitución moral, es decir, por las exigencias morales inherentes a la persona humana (cuya existencia niegan). Se trata de que cada hombre sea su propia ley. Disponer de uno mismo y de su capacidad de decisión, supone —según esta tesis— una libertad de suyo ilimitada frente a la ley natural y al derecho natural —no existen, según ellos— y la posibilidad de ser cada uno su propio legislador moral.

—El hombre es entendido como exento de ley moral: ni objetiva, ni tampoco subjetiva, si ésta viene dada o impuesta por valoraciones o estimaciones sociales o es pasivamente producida en el sujeto. La ley moral se la hace cada uno. Fácilmente se observa que se trata de lo que modernamente ha venido a llamarse “liberación” de tabúes o cosas similares. Se pretende el hombre “liberado”. Una especie de *self-made man* moral.

—Ya se ve que esta concepción de la libertad representa una dislocación de la libertad, una libertad dislocada.

—Tú lo has dicho: dislocada, porque representa una libertad fuera de su lugar, que es la estructura del ser humano, la cual comprende un deber-ser, una exigencia de conducta y de trato. Es una libertad dislocada respecto de la dignidad humana, de la que se tiene —si se tiene— una noción falseada, fundada en la ruptura entre el orden natural y el orden del espíritu, en la contraposición naturaleza-cultura, en la disociación del orden del ser y el orden del deber-ser. Todo se resume en la idea de raíz kantiana de separación entre naturaleza y espíritu (naturaleza y cultura), lo que trae como consecuencia la separación entre el orden del ser y el orden del deber-ser; de este último se tiene un concepto formal sin contenido (*non contentutistico*). Lo cual lleva a

una noción de dignidad humana estrictamente formal, consistente en la autonomía inmanente de la conciencia moral: no es otra cosa que la capacidad de autodecisión moral absoluta, no vinculada.

—Tenías razón al aludir antes al *eritis sicut dii*. Esa pretendida dignidad es realmente la imposible dignidad más que divina, concebida por quien no llega a comprender que la estructura de su ser es donde reside la bondad —y por lo tanto, el trascendental “bien” que se identifica con el ser— que es propia de su radical ontología, la bondad de todas las dimensiones de su ser y en consecuencia de su dignidad. Ni la dignidad ni la libertad son en su verdadera entidad, si no están radicadas en el ser —constituyendo dimensiones de su estructura— y sólo entonces son buenas, porque sólo el ser es bueno. Y si no son buenas, no son dignidad ni genuina libertad. Si lo veo en clave teológica, esa dignidad consistente en la autonomía inmanente de la conciencia moral no me parece otra cosa que la versión filosófica de la rebelión soberbia del diablo, queriendo ser independiente de Dios, pues ser independiente del propio ser equivale a ser independiente de Dios. El caso es que el *eritis sicut dii* me recuerda a Escrutopo cuando escribía que el diablo tentador no está para enseñar, sino para confundir. Porque ese ser su propia ley, hacerse su propia ley, no es siquiera propio de Dios, porque, siendo el Sumo Bien y la misma perfección, su libertad, siendo infinita, es infinitamente buena y consecuentemente es siempre acorde con las perfecciones divinas. Por eso, la autonomía ofrecida a Adán y Eva ni siquiera era propia de Dios; más bien era la deseada e intentada por el propio tentador: *eritis sicut diaboli* (que es lo que ocurrió).

—Me parece muy atinado lo que has dicho, pero prefiero dejar a un lado las disquisiciones teológicas. Lo que digo —filosóficamente hablando— es que la dignidad humana

no es primariamente una dimensión moral, sino una dimensión ontológica.

—Lo que supone que la dignidad es algo más que lo que pretende el pensamiento moderno de raíz kantiana.

—Por supuesto.

—Entonces, ¿qué es la dignidad humana?

—La dignidad humana es, por decirlo en breves palabras, una eminencia de ser, que comporta un deber-ser.

—Alto ahí. Me parece bien que seas breve como postulaba Góngora, pero no exageres la brevedad, porque me quedo a oscuras.

—¡Pero si ya te lo he explicado otras veces!

—Será a otro, que no a mí. Así que explícame mejor qué se entiende por dignidad humana.

—Pues, ante todo, como te decía, la dignidad es una eminencia de ser. Para comprender esto, es preciso recordar el principio de participación en el ser.

—¿En qué consiste este principio?

—Está muy relacionado con la *analogia entis* o analogía del ente. Todos los entes son seres, pero no lo son del mismo modo ni con la misma intensidad. Dicho con otras palabras, el *quantum* o intensidad de ser no es idéntico en todos los entes. Tomemos, por ejemplo, una piedra. Su *quantum* de ser es muy pobre: carece de sensibilidad, de vida, etc.; y además su principio de individuación es débil: podemos triturarla, tallar un sillar o una estatua y hacer otras cosas similares. A medida que subimos la escala de los seres, encontramos entes cada vez más per-

fectos; su *quantum* y su intensidad de ser son progresivamente mayores. Lo que separa los entes no personales de la persona es la incomunicabilidad, esto es, que los seres no personales son entitativamente –en su ser– *comunicables*, en el sentido de que carecen de otra entidad que no sea la de ser partes del universo y partes de la especie, a cuya utilidad y leyes –físicas, biológicas, etc.– están totalmente sometidos. De ahí que si del ser no personal predicamos la individuación, si podemos decir que es *otro*, no puede afirmarse que sea *enteramente* otro, porque es parte del universo, y en ese ser parte se agota su entidad. Un ejemplo muy claro de esto es que unos entes sirven de alimento para otros y ello en virtud de las leyes naturales del universo. Por el contrario, el ente personal posee una intensidad de ser superior, ya que a la individuación añade la *incomunicabilidad*. Tiene un *quantum* de ser tan intenso, que, aunque esté en el universo y lo componga, no es una simple parte de él, no se hace común en el ser con los demás entes –es *incomunicable*– y tiene una subsistencia trascendente (ser *enteramente* otro). Por eso, en último término no está totalmente sometido a las leyes físicas o biológicas (de ahí que sea un ser dotado de libertad, al menos en la esfera de sus decisiones vitales).

—Pero ese *quantum* o intensidad de ser, ¿dónde reside?

—Allí donde sólo puede residir: en la simplicidad y subsistencia trascendente del espíritu, con las dos potencias inmateriales: intelecto y voluntad. Por no tener partes el espíritu, la persona no puede ser parte y, porque el espíritu carece de la dimensión espacio, es indivisible y entitativamente incomunicable (subsistencia trascendente). Se trata, como puede verse, de una eminente participación en el ser, una eminencia de ser, que comprende dos potencias inmateriales: el intelecto o razón y la voluntad. La persona, pues, posee un conocimiento intelectual y un apetito espiritual que es la volun-

tad. En la voluntad reside la libertad. No hay un plano de mayor participación en el ser que el del intelecto, la voluntad y la libertad, aunque quepan distintas intensidades, como ocurre entre el hombre (participación finita) y el Ser Subsistente (posesión infinita).

—La eminencia de ser está clara y no iban por ahí mis mayores oscuridades. Lo que no entiendo es eso de que “comporta un deber-ser”. ¿Qué relación hay entre la dignidad de la persona y el deber-ser?

—Bueno, la verdad es que esto es lo que menos se suele entender, quizás porque tal aspecto ha sido poco puesto de relieve. Prácticamente se ha limitado a manifestar que los derechos humanos –en cuanto derechos naturales– derivan de la dignidad de la persona; es obvio que los derechos humanos pertenecen al orden del deber-ser y, en este sentido, aparece claro que la dignidad comporta el deber-ser. Pero ante todo quiero dejar claro que esta dimensión de la dignidad personal –el deber ser– entra en la descripción de la dignidad de la persona, sólo en cuanto se refiere a la dignidad humana.

—No entiendo el sentido de esta precisión. ¿Acaso hay otros entes que sean personas? No me saldrás ahora con eso de los derechos de los animales...

—Quiero decir que hablo sólo de la persona humana, sin meterme en teologías. Es obvio que Dios es un ser personal, y su absoluta dignidad no comprende el deber-ser, porque es acto puro. En cambio, el deber-ser es una dimensión inherente a la dignidad de la persona humana. La descripción que he dado solamente se refiere a la única persona de nuestro universo: la persona humana.

—Entendido. Y ahora, prosigamos. Lo primero que interesa es que precises qué es el deber-ser.

—Para comprender el deber-ser es necesario establecer dos cosas: en primer lugar, que la persona posee un *ser exigente*, es decir, que en determinados aspectos *debe ser*. Ello lleva consigo la *debitud*, esto es, que hay cosas, entre ellas formas de trato y de conducta, que le son debidas. Todo ello forma el núcleo de derechos, deberes jurídicos y deberes morales que son innatos, inherentes a la dignidad humana. ¿Y qué es lo que la persona exige ser, debe ser, en virtud de su dignidad? No otra cosa que su perfección. La persona exige *realizarse*, alcanzar su perfección posible, la plenitud de ser. Ello supone, naturalmente, que la persona humana es un ser histórico, que no es totalmente lo que pueda llegar a ser desde el principio, sino que de un estado de imperfección, de *aún-no*, pasa a un estado de perfección, de mayor plenitud. El deber-ser es, pues, el bien que constituye la perfección o realización del hombre.

—Pero esto no es otra cosa, según dijiste, que los fines naturales del hombre.

—En efecto; por eso la segunda cosa a tener en cuenta es que el ser del hombre es un ser finalista, ordenado y llamado a unos fines que constituyen su perfección o realización. Por eso, tales fines son, en definitiva, el deber-ser. De ahí la conexión entre la dignidad humana y la tendencia a los fines naturales y su consecución.

—¿Qué consecuencias tiene esto en relación con el concepto de dignidad?

—No se trata de que tenga consecuencias en el concepto de dignidad, sino justamente de que todo ello es consecuencia de dicho concepto.

—Si no te explicas, no lo veo.

—El concepto de dignidad es, como fácilmente se advierte, un concepto de valor, por usar la terminología de Larenz. Esto es, digni-

dad es una palabra que expresa un valor, algo valioso; en este caso, una eminencia de ser valiosa. Como concepto de valor se constituye en *criterio de valoración* y por eso a la dignidad se opone la indignidad, a lo digno se opone lo indigno. Por lo tanto, la dignidad humana no expresa una entidad neutra, una eminencia de ser sumida en la neutralidad o la indiferencia, sino una eminencia de ser *buena*, que constituye un bien, un valor objetivo. Por ello hay cosas indignas, contrarias a la dignidad humana. En otras palabras, la dignidad humana representa un criterio objetivo de la bondad o malicia —de la dignidad o indignidad— de las conductas del hombre en relación a él mismo —a su perfección personal— o criterio de moralidad, y en relación con los demás o criterio de lo justo (criterio de juridicidad). Lo que está en desacuerdo con la dignidad humana es inmoral o injusto (antijurídico).

—De este modo, resulta indiferente afirmar que el criterio de valoración objetiva son los fines del hombre o la dignidad humana.

—Sí, pero no del todo, porque la dignidad humana no agota su ser exigente en los fines. La persona humana tiene un ser exigente que abarca su ser mismo —el respeto a su existencia, integridad, obrar libre, etc.— más allá de los fines. Los fines son deber-ser, pero no todo el deber-ser de la dignidad humana. En todo caso, creo que queda explicado que la dignidad humana es una eminencia de ser que comporta un deber-ser.

—Dentro de lo difícil del tema, te concedo que lo des por terminado.

—Te conformas con poco o es un modo delicado de decirme que me he expresado oscuramente.

—No seas susceptible, y volvamos a lo que íbamos. Una libertad *frente a uno mismo* respec-

to de su capacidad de decisión es una libertad dislocada.

—Por supuesto. Como libertad desencarnada supondría una libertad frente a la propia dignidad —ser libre para lo digno y lo indigno— y frente al propio ser. En otras palabras, como la ley y el derecho naturales —la ética y lo justo natural— son inherentes al propio ser y a la dignidad humanos, se trataría de una libertad frente a la ley moral natural y al derecho natural: al final, y en la vida en sociedad, tal cosa representa la ley de la selva, aunque esto último sea —en línea de pensamiento, de cómo es la libertad— lo de menos. Lo principal es que la libertad frente a uno mismo es imposible desde el punto de vista ontológico, una ilusión; y desde el punto de vista de la ética y lo justo, todo intento de ejercer esa imposible libertad es una especie de “locura” moral, que causa estragos en la persona, porque es ir contra el propio ser y la dignidad humana, o dicho de otro modo, no es otra cosa que dar coces contra el aguijón.

—O sea que situar esa concepción de la libertad en el fundamento del derecho eclesiástico sería un error funesto.

—Desde luego, y es cosa fácilmente observable; basta advertir las graves equivocaciones a que conduce intentar abordar el estudio del matrimonio desde esa perspectiva, errores que se reflejan en el libro que me mencionas.

—Bueno, ya estamos en Roncesvalles. Vamos a dar un paseo.

—De acuerdo, pero antes refresquemos la garganta. La tengo seca de tanto hablar.

—Tú pedirás como siempre una coca-cola. Yo voy a tomarme un whisky con soda.

—¡Que tienes que conducir luego!

—Bah, con el paseo no quedará ni rastro del alcohol. ■