

LA NOCIÓN DE LIBERTAD EN JOHN RAWLS

Carlos Ignacio Massini Correas

Summary: THE NOTION OF FREEDOM IN JOHN RAWLS. Different meanings exist for the concept of freedom in the work of Rawls. Freedom as exemption of ties or absence of restrictions, freedom as an assembly of rights and duties defined by the institutions whose purpose is to guarantee to the subjects the possibility of choosing their own way of life and the values that orient their life, considering the plurality of the conceptions of good. From this concept, Rawls claims the principle according to which inequalities are justified when they benefit the most underprivileged. The theory of freedom is referred to its merely outer conception, that is not properly a quality of the will, but it mainly talks about the external performance of it, with the consequence of the negation of free will. The author criticizes Rawls for not accurately justifying the limits of freedom: the principle according to which freedom is limited by not interfering with the freedom or project of life of others. The author says that Rawls does not solve neither the dilemmas supposed by the necessary coordination of subjective goods in order to guarantee that all subjects yield part of their interests or their freedom, nor a system in which it is possible the exercise of freedom by the most underprivileged. Finally, the work of Rawls is identified with the modern paradigm of freedom, that establishes the absolute and free autonomy without intrinsic order.

Key words: autonomy, duties, freedom, guarantee, inequality, pluralism, rights, society.

Résumé: LA NOTION DE LIBERTÉ CHEZ JOHN RAWLS. Il y a différentes acceptions du concept de liberté dans l'oeuvre de Rawls. La liberté comme l'exemption des entraves ou l'absence de restrictions. La liberté comme un ensemble de droits et de devoirs définis par les institutions, dont la fin est de garantir aux sujets la possibilité de choisir, et de cette manière ils pourraient vivre et assurer les valeurs qui vont orienter leur vie, vu la pluralité des conceptions du bien. A partir de ce concept, Rawls détermine le principe selon lequel les inégalités se justifient quand elles se présentent en faveur des plus désavantagés. Après avoir examiné critiquement les contenus de la Théorie de la Liberté, on se rapporte à sa conception purement extérieure, c'est-à-dire celle qui n'est pas proprement une qualité d'affection ou de vouloir; cependant on se rapporte principalement à l'effet externe d'une chose désirée, ce qui est, en conséquence, la négation du libre arbitre. De plus, on critique chez Rawls le fait qu'il ne justifie pas avec certitude les limites de la liberté: le principe selon lequel la liberté se limite pour ne pas interférer dans la liberté ou le projet de vie d'autrui. On signale que Rawls ne résoud pas les dilemmes que suppose la coordination nécessaire des biens subjectifs, de façon qu'on garantisse que tous les sujets renoncent à une partie de leurs intérêts ou de leur liberté. Il ne conçoit pas non plus un système où puisse s'exercer la liberté de la part des plus désavantagés. Finalement le concept, duquel part Rawls, s'identifie avec le paradigme moderne de la liberté qui proclame l'autonomie absolue et inconditionnée sans l'ordre intrinsèque qui établit une orientation et met des limites.

Mots-clés: autonomie, devoirs, droits, garantie, inégalité, liberté, pluralisme, société.

EL MARCO DOCTRINAL DE LAS IDEAS DE JOHN RAWLS

A partir de la segunda guerra mundial, pero sobre todo desde que el derrumbe del muro de Berlín excluyó al marxismo, al menos temporariamente, como alternativa viable y defendible públicamente, la concepción liberal de la sociedad se ha convertido en el tópico político más extendido y aceptado. Es una evidencia que la casi totalidad de los debates políticos de nuestros días, o bien ocurre dentro del marco de las ideas liberales, o bien las tienen como punto de referencia y confrontación. Un ejemplo de ello es que el conjunto de los desarrollos llevados a cabo por los llamados «comunitaristas» anglosajones, como Michael Sandel, Charles Taylor, Alasdair Mac Intyre y Robert Bellah, han sido elaborados generalmente en polémica con las posiciones liberales.

Esta concepción liberal de la sociedad puede ser resumida esquemáticamente del siguiente modo: la totalidad de las normas y de las políticas del Estado están ordenadas esencialmente a proteger y promover las libertades individuales; dicho de otro modo, el principio primero y básico de la justicia política es el respeto y promoción de la autonomía privada, principio que puede ser llamado principio de la libertad individual. Conforme a esta idea, el Estado debe reconocer que, en principio, todos los proyectos de vida que sus ciudadanos elijan con autonomía y conocimiento de causa son buenos —son, en rigor, lo único calificable de «bueno»— y deben ser protegidos, independientemente de sus contenidos. El liberalismo más radical se

detiene en esta idea, defendiendo por lo tanto que basta un mínimo de leyes, un mínimo de Estado —«the minimal state»—, para garantizar las libertades individuales y realizar así la máxima perfección posible en materia política. Ésta es la posición de Robert Nozick, Friedrich Hayek y James Buchanan, entre muchos otros¹.

Pero dentro de la corriente liberal existe otro grupo de pensadores para quienes las cosas son parcialmente distintas; si bien comparten con los liberales de estricta observancia el mismo punto de partida, es decir, la equivalencia básica entre autonomía individual y justicia política, se separan de ellos en un punto importante, ya que el concepto de libertad que proponen es el de *igual* libertad para todos los ciudadanos. Estos autores parten de una comprobación fáctica evidente: que la vida social, abandonada a sí misma, sin más garantías que las que ofrece un Estado mínimo de derecho, sofoca en la práctica la libertad de muchos ciudadanos, limitando las posibilidades reales de éxito de sus individuales proyectos de vida. Esto justifica —según estos pensadores— aquellas intervenciones del Estado dirigidas a hacer efectivo el reconocimiento de la igual libertad de todos, es decir, a crear una cierta igualdad de posibilidades de vida entre todos ellos. Estos autores han sido denominados socialliberales o socialdemócratas, y entre ellos pueden contarse B. A. Ackerman, Luc Ferry, Alain Renaut y, en lo que nos interesa ahora, John Rawls².

1 Acerca de este debate, y en especial en lo que se refiere a las ideas de Rawls, ver. KUKATHAS, CHANDRAN y PETTIT, PHILIP, *Rawls – A Theory of Justice and its Critics*, Cambridge, Polity Press, 1992, págs. 74-118.

2 Todas las citas de John Rawls que siguen corresponden a los siguientes trabajos: *A Theory of Justice*, Cambridge – Massachusetts,

Es necesario precisar, también, que ambos grupos de pensadores, es decir, todos los que pueden denominarse liberales, comparten lo que Rawls llama la «teoría tenue del bien» («thin theory of the good»), según la cual no existe la posibilidad de establecer un arquetipo de perfección humana, una concepción del bien del hombre en común, sino sólo opciones personales o planes de vida establecidos subjetivamente. Dicho en otras palabras, no existiría un bien humano universalmente conceptualizable y mucho menos un bien social común, sino sólo bienes particulares subjetivos, escogidos arbitrariamente por los individuos autónomos, ninguno de los cuales puede imponerse como criterio de perfección a los demás ciudadanos, ya que ello significaría tratar a estos últimos con desigual consideración y respeto³. De aquí se sigue que Rawls proponga una teoría meramente procedimental de la justicia política, ya que el conocimiento humano no puede informarnos nada objetivo acerca de los bienes que son el contenido u objeto de la libertad.

Centrándonos ahora solamente en Rawls, es bien conocido que su pensamiento es la más difundida versión anglosajona del social-liberalismo, y que su obra principal, *A Theory of Justice*, es uno de los libros de filosofía política más vendidos después de la segunda guerra mundial. Por ello, su pensamiento nos ha interesado especialmente y le hemos dedicado una investigación más extensa, la primera parte de la cual ya ha sido publicada en Italia⁴. En este bre-

ve escrito, nos limitaremos a una sucinta exposición de sus ideas acerca de la libertad, para efectuar luego, como corresponde en sede filosófica, una evaluación crítica de sus propuestas.

LA NOCIÓN RAWLSIANA DE LIBERTAD

Si bien Rawls es un liberal –así se autodenomina– y la noción de libertad juega un papel central en su pensamiento, la primera de las consideraciones en este punto ha de referirse necesariamente al carácter asistemático y disperso de las referencias efectuadas por este autor sobre ese tema; el que este carácter sea una constante en todos los aspectos de su obra no deja de introducir dificultades a la hora de precisar qué se debe entender por libertad en su «teoría de la justicia».

Por lo pronto, aparece como evidente que se encuentran en la obra de Rawls no una sino varias acepciones de «libertad»; en primer lugar, y bajo el título preciso de «El concepto de libertad», Rawls sostiene que «la descripción general de la libertad tiene la siguiente forma: esta o aquella persona (o personas) es libre (o no libre) de esta o aquella restricción (o conjunto de restricciones) para hacer (o no hacer) tal o cual cosa». Aquí el filósofo de Harvard describe el significado de «libertad» a través de su acepción más corriente de exención de trabas o ausencia de restricciones. Se trata en este caso, por lo tanto, de una noción meramente negativa de la libertad, que no se vincula directamente con la facultad de autodeterminarse de modo espontáneo⁵.

Pero pocos renglones más adelante, Rawls nos aclara que «la mayoría de las veces discutí acerca de la libertad en relación con las res-

Harvard U.P., 1971; *The Basic Liberties and Their Priority*, University of Utah Press and Cambridge U. P., 1982; y «The Priority of Right and Ideas of the Good», en *Philosophy and Public Affairs*, N° 17, 1988, págs. 251-276.

3 Ver, sobre este punto, nuestro trabajo «Privatización y comunidad del ser humano», en *Anuario Filosófico*, N° XXVII/2 Pamplona, 1994, págs. 817-828.

4 Ver MASSINI CORREAS, CARLOS IGNACIO, «La teoría contemporánea de la justicia, de Rawls a Mac Intyre», en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, N° LXX, Milano, 1993, págs. 203-221.

5 Sobre la polisemia de «libertad», ver MILLÁN-PUELLES, ANTONIO, *Léxico filosófico*, Madrid, Rialp, 1984, págs. 393-405.

tricciones morales o jurídicas. En estos casos –continúa– la libertad es una cierta estructura de las instituciones, un cierto sistema de reglas públicas que definen derechos y deberes». Y al finalizar su exposición de los dos principios de la justicia, Rawls sostiene que «la libertad es cierto modelo (o patrón) de las formas sociales» y que «el hecho de que los hombres sean libres está determinado por los derechos y deberes establecidos por las principales instituciones de la sociedad». De todos estos textos se sigue claramente que, en la teoría de la justicia, la libertad se concibe como: i) una cierta ausencia de restricciones a la actividad social de las personas, y ii) esta ausencia de restricciones está determinada por los derechos establecidos en las instituciones básicas de la sociedad. «La libertad es –concluye Rawls– un complejo de derechos y deberes definidos por las instituciones».

Ahora bien, cabe preguntarse en sede práctica cuál es la finalidad o el objetivo de ese complejo de derechos y deberes correlativos en que la libertad consiste; la respuesta de Rawls es inequívoca: las instituciones tienen por objetivo garantizar a los sujetos la posibilidad de escoger el modo en que habrán de vivir y los valores que habrán de orientar esa vida; en otros términos, se trata de asegurar y promover la aptitud de cada sujeto para realizar «el proyecto de vida» o «plan vital» que más le plazca, con la única limitación –y aquí aparece una vez más la sombra de Kant– de que no se coarten los proyectos de vida de los demás. Por otra parte, la extensión de la libertad ha de ser, al menos en principio, igual para todos los ciudadanos, ya que ninguno de los participantes en la «posición original» aceptaría otro principio que no fuera el de la libertad igual para todos. «Todas las libertades ciudadanas –escribe Rawls– tienen que ser idénticas para cada miembro de la sociedad» y «una libertad básica [...] sólo puede ser limitada en aras de la libertad misma, esto es, sólo para asegurar que la misma libertad, u

otra libertad básica distinta, sea debidamente protegida y para ajustar el sistema total de libertades de la mejor manera».

Ahora bien, el profesor norteamericano reconoce la posibilidad –esgrimida muchas veces como objeción al liberalismo– de que ciertos miembros de la sociedad se encuentren en la imposibilidad fáctica de hacer uso de una o varias libertades, como consecuencia de la pobreza o de la ignorancia. Para sortear esta objeción, Rawls efectúa una distinción entre: i) la libertad en sí misma, que es igual para todos, y ii) el «valor» de libertad, que depende de la capacidad de cada uno para promover sus fines en el marco del sistema institucional. Esto último –el valor de la libertad– no es el mismo para todos, pero quienes tienen menor autoridad, riqueza o inteligencia deberán conformarse con su menor «valor» de libertad, «ya que la capacidad que tienen los miembros menos afortunados de la sociedad para alcanzar sus objetivos –afirmaría aún menor si no se aceptasen las desigualdades existentes en todos los casos en que se satisface el principio de diferencia», es decir, el principio según el cual las desigualdades se justifican cuando lo son también en beneficio de los más desfavorecidos.

Además, es necesario hacer notar que, para Rawls, la posibilidad de cada ciudadano de elegir el modo cómo habrá de vivir, sin otro límite que la no interferencia con los proyectos de vida de los demás, no es fundamentalmente un hecho sino más bien una situación altamente deseable, que es condición necesaria para la realización de la justicia política. «Un supuesto crucial del liberalismo –escribe– es que ciudadanos iguales tienen concepciones diferentes y de hecho inconmensurables e irreconciliables del bien [...]. En una sociedad democrática moderna, la existencia de estas diversas formas de vida se considera una condición normal, que sólo puede ser suprimida mediante el uso

autocrático del poder estatal. Así, el liberalismo acepta la pluralidad de concepciones del bien como un hecho de la vida moderna, siempre que, obviamente, estas concepciones respeten los límites fijados por los apropiados principios de justicia. Intenta [el liberalismo] mostrar dos cosas, a saber: que es deseable la pluralidad de las concepciones del bien, y cómo un régimen de libertades puede acomodarse a esta pluralidad para alcanzar los muchos beneficios de la diversidad humana». Por supuesto que si las concepciones de bien son plurales –y así deben serlo– las libertades básicas «tienen un peso absoluto con respecto a las razones de bien público y los valores perfeccionistas».

Si intentáramos resumir esquemáticamente las ideas fundamentales de Rawls acerca de la libertad, el resultado sería el siguiente: i) lo deseable o el fin de la sociedad política es hacer posible que cada individuo alcance su bien subjetivo, concebido según su propio y personal punto de vista; ii) esta pluralidad deseable de proyectos personales ha de ser garantizada contra toda constricción –en especial contra las constricciones jurídico-institucionales– a través de un sistema de derechos y deberes correlativos; iii) estos derechos de libertad sólo pueden ser regulados en función de las libertades de los demás y del sistema total de libertades, pero nunca en virtud de consideraciones de bien común o de perfección humana, concebida en general, y iv) la libertad debe ser, en principio, igual para todos, pero puede suceder que algunos disfruten de un menor «valor de libertad», es decir, de la efectiva posibilidad de ejercerla; estos últimos deberán conformarse con su situación, toda vez que la supresión de esas desigualdades habrá de conducir a una restricción aún mayor de su libertad.

EXAMEN CRÍTICO DE LAS IDEAS DE RAWLS

Este esquema rawlsiano de la libertad puede ser objeto de numerosas observaciones, las

que habremos de reunir en dos grandes grupos: i) las referidas a la concepción filosófica general en la que se enmarca su teoría de la libertad, y ii) las referidas específicamente a los contenidos de esa teoría. Dejaremos las primeras momentáneamente de lado –ya haremos referencia a algunas de ellas en la conclusión– y nos concentraremos sobre aquellas impugnaciones que afectan directamente los desarrollos particulares del pensamiento de Rawls acerca de la libertad.

El primero de los cuestionamientos que pueden hacerse a la presentación rawlsiana de la libertad es el referido a su concepción meramente exterior de ella, postergando, ignorando o aun contrariando las dimensiones intrasubjetivas o personales de la libertad. Lo que sucede en este punto es que, para Rawls, como por otra parte para sus principales inspiradores en este tema, Hume y Kant, la libertad no es propiamente una cualidad del querer o de la voluntad, sino que se refiere principalmente a la actuación externa de lo querido. «La libertad –afirma Rodríguez Luño respecto de estos autores– es el poder de obrar como se quiere, pero no la facultad de querer libremente»⁶. Ahora bien, si no partimos del autodomínio del hombre, de su autodeterminación o libre albedrío, no se ve bien cuál puede ser el fundamento de ese poder o facultad de obrar sin restricciones exteriores. En rigor, lo único que puede justificar el derecho a comportarse o actuar sin trabas, sobre todo sin trabas jurídico-institucionales, es la aptitud del sujeto para determinarse a sí mismo en el obrar. Pero sucede que, para Rawls, el tema del libre albedrío no sólo es completamente ajeno, sino que además resulta incompatible con varias de sus doctrinas centrales; así, por ejemplo, cuando sostiene que, dadas ciertas condiciones, los hombres elegirán *necesariamente* ciertos principios de justicia, o

6 RODRÍGUEZ LUÑO, ÁNGEL, *Ética general*, Pamplona, EUNSA, 1991, págs. 166 ss.

cuando afirma que, levantado el «velo de la ignorancia», los hombres aceptarán *sin alternativa posible* el acuerdo decidido en la situación original. Nos encontramos una vez más frente a una concepción liberal que se levanta sobre la negación del libre albedrío; el caso de Hayek es otro ejemplo en ese mismo sentido⁷. Todo eso no es sino una consecuencia más del carácter ideológico de la «teoría de la justicia»: en efecto, todas las ideologías, en su invencible afán de perpetuar indefinidamente la situación ideal que proponen a los hombres, se ven abocadas necesariamente a la negación del libre albedrío humano, el único expediente capaz de mudar la «sociedad bien ordenada» y de adentrarse por caminos alternativos siempre nuevos⁸.

La segunda de las observaciones que se desprenden del análisis de la propuesta rawlsiana se refiere a que, en su concepción de la libertad como garantía jurídico-institucional de los múltiples proyectos de vida de los ciudadanos, no se alcanza a justificar la única limitación a que está sujeta esa libertad: la de no interferir en la libertad o en los proyectos de la vida de los demás. En efecto, si el sentido de la libertad es asegurar a cada uno la posibilidad de realizar su proyecto vital, no se ve por qué –sin el recurso a un principio objetivo– uno cualquiera de los ciudadanos ha de ver limitado su propio proyecto de vida para hacer posible el de otro cualquiera. Rawls recurrirá al expediente procedimental de la «posición original», suponiendo que todos preferirán sacrificar parte de su propio proyecto para garantizar la posibilidad del resto; pero sucede que, además de que se trata de una situación «ficticia»⁹, en la «posi-

ción original» no se determina cuál ha de ser el criterio para establecer las restricciones a los diferentes proyectos vitales, y ésta es precisamente la cuestión central: saber cuál es el límite de la propia libertad y el de la libertad de los demás. Dicho de otro modo: si no existe un bien común objetivo que pueda servir de criterio transubjetivo de delimitación de los ámbitos de libertad, es imposible saber cuál ha de ser la medida de la renuncia de la libertad de cada uno; si el único bien que existe es el individual subjetivo, no se alcanza a ver en razón de qué un sujeto habrá de limitar su bien en beneficio del bien de otro u otros. Todos los bienes subjetivos son, por definición, iguales y se encuentran en competencia, pero en la vida social el bien individual de uno significa casi siempre una restricción del bien de otro; si no existe ningún bien superior, ¿cómo arbitrar entre ellos?¹⁰.

Por otra parte, es necesario aceptar, y ésta es la tercera de las cuestiones, que las libertades o derechos-libertades son por naturaleza centrífugas. Cada sujeto tiende a maximizar su bien a expensas del bien de los demás; por lo tanto, es preciso preguntarse: ¿cómo obligar a todos y cada uno a ceder parte de su libertad y de sus bienes para garantizar el disfrute de todos los demás? Mal que le pese, Rawls ha de dar por supuesto al menos un bien común: la garantía de un mínimo de igual libertad para cada sujeto en la comunidad. Este bien objetivo y común a todos es el único capaz de justificar –en su mismo sistema– las necesarias restricciones que la vida social impone a la libertad de cada uno. Pero entonces cae definitivamente la afirmación rawlsiana de que los únicos bienes son los subjetivos y de que no es posible aceptar ninguna idea objetiva de perfección humana común. En rigor, se trata de un dilema al que se ven sujetas todas las doctrinas liberales: su punto de partida subjetivista e individualista las conduce ne-

7 Ver WIDOW, JUAN A., "Libertad y libre albedrío", en AA.VV., *Razón y libertad*, ed. R. Alvira, Madrid, Rialp, 1990, págs. 321-333; así mismo, MILLÁN-PUELLES, ANTONIO, *El valor de la libertad*, Madrid, Rialp, 1995, págs. 106 ss.

8 Ver PIEPER, JOSEF, *Justicia y fortaleza*, trad. M. Garrido, Madrid, Rialp, 1972, págs. 103-104.

9 Ver HABERMAS, JÜRGEN, "Ética del discurso –Notas sobre un programa de fundamentación", en *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. R. García Cotarelo, Barcelona, Península, 1985, pág. 87.

10 Ver MAC INTYRE, ALASDAIR, *Tras la virtud*, trad. A. Valcárcel, Madrid, Crítica, 1987, págs. 310 y passim.

cesariamente hacia la anarquía de los bienes humanos, debiendo recurrir, al enfrentarse con ese resultado, a la inconsecuencia de aceptar al menos un bien común: la necesaria coordinación de los bienes subjetivos; Rawls no es, en este sentido, una excepción.

Por otra parte, y en cuarto lugar, la noción rawlsiana de libertad es –ya lo hemos dicho– meramente negativa y minimiza –a pesar de las afirmaciones en contrario– lo que podríamos llamar la «promoción de la libertad», es decir, la adopción de medidas por parte de los gobiernos para hacer posible el ejercicio efectivo de la libertad por parte de los más desfavorecidos. Según Rawls, éstos habrán de conformarse con su posición adversa, ya que la mayor igualación de sus «valores» de libertad redundaría en un mayor perjuicio para ellos mismos. Tal como lo ha sostenido Molnar, la doctrina de Rawls no es en este punto sino el *opus maximum* del conformismo liberal: los menos favorecidos deben aceptar su posición desgraciada, bajo la amenaza de que, de lo contrario, les irá todavía peor¹¹. Y todo esto no es sino la consecuencia –una vez más– de la negación de todo bien común social del que hayan de participar todos en la medida de sus méritos y necesidades; ausente ese bien común participable, cada uno habrá de conformarse con la posición que le tocó en un pacto acordado originariamente a ciegas. Realmente, esto no parece muy justo en el marco de una teoría de la justicia.

Podemos concluir, por lo tanto, que la propuesta de Rawls acerca de la libertad humana aparece como un pluralismo de bienes humanos casi infinito, defendido como deseable, y garantizado por el gobierno a través de la limitación de la libertad de cada cuál, sólo para que no interfiera con la libertad de los demás; dicho en otras palabras, se trata de una libertad sin

sentido final alguno¹² y sin libre albedrío, pero a través de la cual cada uno tendría la posibilidad de realizar aquellos bienes que subjetivamente considere como apetecibles. Todo esto parece conducir de modo inexorable a la disgregación social y, en definitiva, a la más acabada anarquía; Rawls pretende salvar esta consecuencia con la ficción de un acuerdo realizado acerca de ciertos principios, en una posición original y tras un velo de ignorancia. Pero hay varias preguntas en este esquema que quedan sin una respuesta satisfactoria: este acuerdo ¿podrá garantizar la mínima cohesión social, basado como está en el más incondicional pluralismo?, ¿podrá justificarse de ese modo el sacrificio por parte de cada uno de una porción de su libertad para garantizar la de los demás, si no existe ningún bien compartido y superior que así lo exija?; por último, ¿puede justificarse una emancipación de coerciones, sin que sea necesario aceptar el libre albedrío humano y la consiguiente posibilidad de no acordar con los principios de justicia o de abandonarlos en cualquier momento? Son demasiadas las preguntas sin respuesta para una concepción que pretende dar una respuesta a la decisiva cuestión de los principios básicos de la organización social.

LA NATURALEZA DE LA LIBERTAD

En realidad, todas estas aporías no son sino la consecuencia de la adopción acrítica, por parte de Rawls, del paradigma moderno de la libertad, que la entiende como autonomía absoluta e incondicionada, sin un orden intrínseco que le fije una orientación y, por lo tanto, un límite. Es bien sabido que la concepción premoderna de la libertad la concibe como intrínsecamente orientada hacia un bien, el que no es sino la perfección o acabamiento de una naturaleza que le

11 MOLNAR, THOMAS, *L'Hégémonie Liberale*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1992, pág. 119.

12 Ver. MILLÁN-PUELLES, ANTONIO, "La síntesis humana de naturaleza y libertad" en *Sobre el hombre y la sociedad*, Madrid, Rialp, 1976, págs. 33-54.

es dada al hombre por su Creador. «La verdadera vida humana en libertad –escribe Josef Pieper–, protegida contra la desolación y el abandono, es posible sólo si el hombre acepta y reconoce, con todas sus consecuencias, el hecho de que su propia naturaleza es algo que le ha sido dado con anterioridad y que él es una criatura»¹³.

Esta concepción ha quedado admirablemente expresada en la distinción efectuada por Tomás de Aquino, en la actuación de la voluntad, entre la «*voluntas ut natura*» y la «*voluntas ut ratio*»¹⁴, es decir, entre la voluntad como naturaleza y la voluntad como razón. Según la primera, la voluntad –y por lo tanto la libertad, que es su atributo– se encuentra radicalmente orientada al bien general o «*bonum in communi*»; conforme a la segunda, la voluntad, guiada por la razón, elige los medios para la prosecución del bien absoluto, elección en la que, si bien está liberada de la atracción necesaria de cualquier bien particular –por eso puede escoger entre ellos– continúa vinculada por la natural inclinación al bien. Es por ello que puede hablarse, tal como lo hace Millán Puelles, de una «naturaleza» de la voluntad: «[...] ella está naturalmente inclinada al bien. Pero como la naturaleza no es un principio de comportamiento fijo, sino un principio fijo de comportamiento, que en el caso del hombre puede ser libre con libertad de elección, es posible que una actividad sea libre y al mismo tiempo esté naturalmente ordenada al bien absoluto»¹⁵.

Por el contrario, para la mayoría de los pensadores modernos, precedidos por ese moder-

no *avant la lettre* que fue Guillermo de Ockham¹⁶, la libertad no tiene «naturaleza» que la enmarque y es concebida con una autonomía e indiferencia absolutas. Pero como en los hechos –sobre todo en la praxis humana social– esa libertad absoluta es un absoluto imposible, se hace necesario recurrir a un límite extrínseco a la voluntad que la circunscriba y haga posible la convivencia entre los hombres. Para Ockham, ese límite radica en la legalidad divino-positiva, es decir, en la simple potestad de Dios, en su voluntad ilimitada; para los modernos, que filosofan *etsi Deus non daretur*, el límite sólo puede provenir de la misma autonomía humana, expresada a través de un pacto o acuerdo por el que los sujetos autónomos se establecen a sí mismos unas fronteras meramente construidas por la razón¹⁷.

En este punto, en la conjunción de una libertad entendida como absoluta y de unos límites que le son impuestos desde fuera, unida a la concepción monista de la naturaleza como materialmente determinada y por lo tanto ajena al sujeto humano y a la normatividad ética, es donde radica el origen de la idea de «emancipación» que recorre todo el desarrollo del pensamiento moderno. Y no podría ser de otra manera, ya que unas restricciones que tienen su fundamento en la sola voluntad de los hombres, sin justificación noética o metafísicamente trascendente, no pueden sino generar el inevitable anhelo de liberarse de ellas. Dicho en otras palabras: una eticidad meramente construida por el acuerdo, siempre provisorio y revocable, de sujetos absolutamente autónomos, desvinculada de cualquier bien objetivo y sin arraigo alguno en el modo de ser el hombre, no sólo se ve afectada de una insanable debilidad deontológica, sino que

13 PIEPER, JOSEF, «La criatura humana: el concepto de creaturidad y sus elementos», en AA.VV., *Veritas et Sapientia*, Pamplona, EUNSA, 1975, págs. 235-136.

14 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 18, a. 3. –Sobre los alcances de esas nociones, ver. ALVIRA, Tomás, *Naturaleza y libertad – Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Pamplona, EUNSA, 1985.

15 MILLÁN-PUELLES, ANTONIO, *o.c.*, págs. 36 ss.

16 Ver OCKHAM, WILLIAM, of, *In IV Sent.*, q. 14 – Ver. LAGARDE, GEORGES de, *Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, vol. VI: «Ockham, la Morale et le Droit», Paris, Louvain, 1946.

17 Ver MASSINI CORREAS, CARLOS IGNACIO, «Los dilemas del constructivismo ético», en prensa, en la revista *Persona y Derecho*.

aboca a una explicable rebeldía contra lo que aparece como arbitrario, ajeno e injustificado.

CONCLUSIÓN

De lo desarrollado hasta ahora, se sigue que la concepción de la libertad, supuesta y aun expresada por Rawls, es la de una autonomía humana en sí misma absoluta, es decir, sin límite ni restricción, que necesita ser restringida extrínsecamente por un mero artificio racional, acordado bajo ciertas condiciones y ciertos procedimientos, a los efectos de evitar las inaceptables consecuencias de su ejercicio ilimitado en la vida social. Esta noción de una libertad absoluta que debe ser limitada aparece como difícilmente sostenible y de problemática aplicación en la práctica. Por esta razón, parece conveniente recurrir a una noción alternativa de la libertad,

a los fines de estructurar y configurar sobre sus bases la existencia de la vida social; esta noción alternativa es la que concibe a la libertad como una realidad «participada», y por lo tanto no absoluta, constituida de naturaleza y de acto de ser; dicho en otras palabras, como una libertad intrínsecamente limitada y definida por una naturaleza que le otorga sentido y finalidad¹⁸. Partiendo de esta última idea de libertad, la vida humana social aparece como el cauce natural para el desenvolvimiento de la actividad libre del hombre, una actividad inherentemente ordenada al bien humano común, el que se determina por las dimensiones y exigencias de la naturaleza humana. Sólo a partir de esta noción alternativa de libertad será posible superar las aporías a que conduce necesariamente una autonomía pensada como absoluta, que debe ser recortada luego artificialmente para evitar sus consecuencias destructivas de la convivencia social. ■

18 Cfr. CARDONA, CARLOS, *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona, EUNSA, 1987, pág. 107. Ver También CARDONA, CARLOS, *René Descartes: Discurso del método*, Madrid, EMESA, 1978, y CARDONA, CARLOS, *Metafísica de la opción intelectual*, 2ª ed. Madrid, Rialp, 1973, págs. 137-138.