

# *Pensando el pasado para un futuro de la libertad*

MANUEL CABADA CASTRO\*

**P**ocas cosas habrá más complicadas de descifrar y entender filosóficamente como la libertad, esa cosa que todos decimos tener y que, por otra parte, se nos escapa y ansiamos siempre alcanzar y poseer. Individuos, sociedades o naciones luchan desde siempre y seguirán haciéndolo siempre, de un modo o de otro, indefinidamente en el futuro por su propia libertad e independencia. Una libertad que sólo desde un determinado modo de posesión de la misma puede en realidad ser buscada y deseada.

¿Cómo es posible entender la constancia e indefectibilidad de este sutil, omnipresente y ambivalente sentimiento humano?

\* Profesor Titular de Filosofía en la Universidad Complutense.

Lo primero que cabe decir es, pues, en este sentido que se trata de un sentimiento paradójico en sí mismo. La libertad se la tiene y al mismo tiempo no se la tiene, es querida y en cierto modo también temida (el frommiano “miedo a la libertad”), es íntimamente vivida o experimentada y al mismo tiempo difícilmente demostrable o racionalmente deducible desde una estricta lógica.

Son, desde luego, muchos los posibles modos de intentar acceder a la dilucidación del misterio de la libertad humana. Por mi parte me voy a limitar a una somera alusión, seguramente extemporánea, a esta paradójica esencia de la libertad humana, que de alguna manera viene expresada en el título de esta breve colaboración: con el “pasado” como “futuro” de la libertad me refiero a la íntima relación o ligazón entre el origen o base fundamentante de la libertad en sí misma y la correcta comprensión de las metas o fines hacia los que ella misma en realidad se dirige o se debiera dirigir.

Más concretamente, quisiera poner de relieve que sobre una buena parte del discurso occidental actual en torno a la libertad gravita una en cierto sentido prometeica y subjetivística comprensión de la misma, que puede conducir, paradójicamente también, al vaciamiento de su propia esencia o de su secreta savia vital, es decir, a su propia destrucción. Para entender esto, es decir, para precavernos contra un “futuro” no deseado de la libertad, es conveniente dirigir, aunque sólo sea someramente, nuestra atención pensante hacia determinadas exigentes reflexiones del “pasado”, que nos proporcionarán perspectiva suficiente para una adecuada comprensión del misterio de la libertad.

Inevitablemente nos encontramos aquí, al echar una mirada a la inicial reflexión occidental sobre la libertad, con que ésta es pensada en un sorprendente contexto religioso o teológico que, lejos de empequeñecerla o someterla a supuestos dictámenes dogmáticos, la magnifica hasta el extremo colocándola por así decirlo en un ámbito infinito. El concepto de Dios que se va formando en el contexto judeo-cristiano, pero en íntima relación con determinados principios de la filosofía griega, no es el del Dios de la modernidad contrapuesto a la libertad, sino el del Dios que, por el contrario, hace justamente posible la realidad misma de la libertad, el Dios que libera íntimamente el ser mismo del hombre. “La gloria de Dios es el hombre viviente”, dirá Ireneo de Lyon en el siglo II.

¿Cómo ha sido posible semejante conjunción reflexiva entre lo divino y la libertad humana, de tal manera que —en abierta contraposición a las posteriores interpretaciones decimonónicas de la religión, a las que estamos acostumbrados— la libertad medra y se robustece en la medida en que se entiende a sí misma desde lo divino? Sólo desde una reflexión de fondo, antropológica y filosófica a un tiempo, se accedió de hecho a tal concepción. Es Agustín, en efecto, quien pone en circulación este modo de pensar la libertad desde su esencial conexión con la indefinida e inevitable búsqueda de felicidad del ser humano. Es decir, para Agustín lo previo (y en este sentido, lo anterior o “pasado”) que constituye y hace posible la libertad es, paradójicamente, la “necesidad” con la que el ser humano es atraído hacia la felicidad, es decir, hacia el bien supremo, que en definitiva no sería sino la divinidad misma. Es justamente esta “necesidad” de fondo la que le “libera” frente a cualquier otro tipo de realidades concretas y finitas, que de ese modo no pasan de

ser sino meros estímulos ante los que el ser humano ejerce su libre capacidad de opción. O tal como se expresaría, de modo muy agustiniano, K. Rahner, sería precisamente esa divina e inevitable atracción de fondo la que haría posible la “libre distancia” respecto de los objetos concretos, finitos, de elección, creando así la posibilidad de “libre” elección de los mismos. Sólo hay algo ante lo que el hombre agustiniano no puede mantenerse indiferente y que se constituye en raíz misma de la libertad: el bien infinito que secretamente le atrae. Como se ve, desde esta su radicación ontológica, la libertad deja de ser un “algo”, una concreta y particular cualidad que se tiene y que en cierto modo adviene a la realidad del ser humano para identificarse con el ser humano mismo en su más profunda radicalidad.

Pero si Agustín de Hipona puso de manifiesto, por así decirlo, las “condiciones de posibilidad” ontológicas del funcionamiento mismo de la libertad, será Tomás de Aquino quien, siglos más tarde, ahondando en el intento de comprensión de la misma desde la debida atención al origen del que procede, apuntará una vez más a lo increíblemente paradójico de la libertad humana. De un autor como Tomás de Aquino, del que con razón se acostumbra a apreciar su equilibrio y ponderación reflexiva, parece que no cabría esperar la audaz sutileza dialéctica de la que en relación con esta temática hace gala. En efecto, Tomás de Aquino va a sacar las últimas consecuencias, en relación con el modo de ser libre y autónomo del ser humano, a partir de la tradicional reflexión sobre la necesaria semejanza de todo efecto con su causa. De este modo, el efecto creado, y el ser humano de manera especial, habrá de ser para él no mera semejanza pasiva o estática del agente divino creador, sino que deberá expresar de algún modo en sí mismo la actividad o creatividad de tal agente. Sobre esta reflexión ontológica se asienta en realidad la dialéctica concepción tomasiana de la libertad. En tal esquema se convierte, en efecto, la dependencia del ser humano respecto de la divinidad en la verdadera raíz de la “independencia” o libertad humana. Dicho de otro modo: a la mayor dependencia del ser humano respecto de lo divino corresponde una mayor independencia (libertad) del mismo ser humano. Es decir, para el Aquinate, cuanto más humano, libre o independiente es el hombre, tanto más divino es por ello.

Me parece que esta rica reflexión medieval sobre la divina raíz liberadora de lo humano va a quedar oscurecida en los que ya se podría denominar inicios o tanteos de modernidad realizados por el jesuita granadino Francisco Suárez. Con ello me refiero a que, en la metafísica de Suárez, la anteriormente mencionada dialéctica tomasiana originante de la libertad humana queda desplazada por su mera y unilateral insistencia en la “dependencia” como característica esencial o fundamental de lo creado, sin que las implicaciones dialécticas de tal dependencia sean puestas de relieve por el granadino. Al mismo tiempo — y ello en contraste con la mencionada visión agustiniana de la “necesaria” tendencia humana hacia la felicidad como posibilitadora de la libertad—, Suárez separará o contrapondrá los conceptos de necesidad y libertad de tal manera que las mutuas implicaciones sistemáticas puestas de relieve por Agustín entre necesidad y ejercicio de la libertad no pueden ya tener cabida en su filosofía. Por eso, para Suárez lo característico y específico de la libertad no pasa ya de ser sino mera capacidad de opción o “elección”. La libertad es así tanto más ella misma cuanto más se origina desde sí misma. El paradigma religioso en el que se inserta el pensamiento del teólogo y filósofo español hacen que en

éste no puedan ni siquiera vislumbrarse todavía las posibles consecuencias (en relación con la libertad) que de esta desconexión entre necesidad y libertad o entre dependencia e independencia se irían a derivar en un contexto cultural menos conformado ya por las tradicionales creencias religiosas. Pero la semilla ha caído en tierra y no tardará en germinar.

Es bien conocido, en efecto, el influjo de la metafísica suareziana en el devenir de buena parte del pensamiento europeo, aunque al menos en filósofos tan importantes como Descartes o Hegel la presencia de la concepción anterior a Suárez de la libertad humana puede considerarse todavía relevante: en Descartes, con su cualificación de la libertad humana como “infinita” por su relación con el infinito de la divinidad, y en Hegel, con su grandiosa visión de la historia universal como proceso conducente hacia la libertad, como progreso en la conciencia de la misma, un proceso que tiene precisamente, según el idealista alemán, su condición de posibilidad en el cristianismo en cuanto expresión de la cercanía del Dios cristiano al ser humano —por medio de la encarnación de Dios o de su libre hacerse hombre—, quedando de este modo el ser humano impregnado por así decirlo de la autonomía, independencia y libertad del mismo Dios.

Pues bien, es precisamente en este contexto hegeliano magnificador de la libertad donde va a surgir una concreta polémica de Hegel contra la visión de la religión como “sentimiento de simple y pura dependencia” (¿planta esta tardía surgida de la previa simiente suareziana, aunque no sólo de ella?), tal como entendía y caracterizaba la esencia de la actitud religiosa su colega en la universidad de Berlín, Fr. Schleiermacher. Hegel defendía, frente a él, que es precisamente en la religión donde experimenta su “divina libertad” el ser humano: “sólo el espíritu libre —sostenía Hegel— tiene y puede tener religión”. Si la concepción schleiermacheriana de la religión como “dependencia” fuera la verdadera, entonces —piensa Hegel— “el perro sería el mejor cristiano”...

Un par de años después de suscitarse esta polémica en el ámbito universitario berlinés, el eco de la misma es percibido todavía por un joven estudiante, Ludwig Feuerbach, que por entonces accedía a la universidad de Berlín. Sucesivamente alumno allí mismo primero de Hegel y luego de Schleiermacher, no tardará en tomar partido, en el contexto de la mencionada polémica, a favor de la interpretación schleiermacheriana de la religión. En efecto, para Feuerbach la religión es, y de manera primaria y esencial, “dependencia”, lo cual está en oposición frontal a la “antropología” reivindicada por Feuerbach, a la que éste pretende reducir todo tipo de “teología” o religión. Como se ve, con Feuerbach inicia su rumbo una concepción de la libertad humana que no quiere estar centrada sino en sí misma y que de manera explícita es entendida como liberación de toda dependencia o fundamentación teológica. La ruptura moderna con la hondura sistemática y dialéctica de planteamientos anteriores queda así consumada. Cuando Feuerbach proclama que “la gloria de Dios se apoya únicamente en la bajeza del hombre” no es capaz ya de percibir siquiera ni los más leves ecos de la directamente contrapuesta (más arriba mencionada) sentencia de Ireneo de Lyon de que “la gloria de Dios es el hombre viviente”.

Aunque en realidad, a Feuerbach no le interesaban propiamente las declaraciones o fundamentaciones teóricas de la libertad, sino que pretendía que ésta no fuese mera palabra o tema reservado a discusiones académicas, sino que la libertad se convirtiese de verdad en realidad concreta, social y política. Es necesario incluso hacer constar que él mismo, aun habiendo reducido la divinidad a la mera “naturaleza”, adoptó sin embargo hasta cierto punto el esquema agustiniano de la conexión entre libertad e innato deseo humano de felicidad. El hombre feuerbachiano será así plenamente libre y feliz cuando pueda acceder totalmente a lo que es la raíz y meta de ese deseo de libertad y felicidad, la “naturaleza”, que viene a constituirse en el sustituto mundanal del Dios agustiniano. Desde este punto de vista —y a la manera agustiniana—, “libertad” y necesidad” coincidirían. Es posible que estos remanentes estructurales “teológicos” de la reflexión de Feuerbach sobre la libertad hayan tenido incluso algo que ver con el hecho de que, pese a haber concebido la relación Dios-hombre como mera y simple contraposición y aun sin dejar tampoco de insistir en el sentimiento de dependencia como característico de la religión, haya podido dar cabida, pese a todo, en cierto grado y medida, a la libertad o independencia en su propia concepción de la religión.

Es bien conocido, por otra parte, el influjo sobre posteriores pensadores europeos de esta concepción feuerbachiana de la libertad como algo que se identifica sin más (es decir, sin necesidad de ulteriores reflexiones filosóficas o metafísicas que lo justifiquen) con la mera y simple naturaleza humana. Bakunin, Marx, Nietzsche, etc. caminarán, en efecto, ya sin dificultad por la vía abierta por Feuerbach. Incluso hasta en un autor como Ortega y Gasset sería posible constatar una determinada influencia de la mencionada concepción schleiermacheriana de la religión como dependencia en sus ocasionales referencias a la religiosidad humana.

Como se ve, el concepto de libertad moderno, posmetafísico o posteísta, se convierte de este modo en un relevante ideario de promoción social y política, capaz de llevar a cabo transformaciones sociales y políticas de gran alcance. Sin embargo, justamente para que tal capacidad sea efectiva y adecuada deberá ser, por decirlo así, retroalimentada o robustecida por el contacto, reflexivo y experiencial, con el origen del que surge y en el que se fundamentan la vivencia y la lucha por la conquista de la libertad, tanto individual como social. Según indiqué, determinados momentos fuertes del pensamiento antiguo o medieval ofrecen a este respecto importantes elementos de reflexión a tener en cuenta en el ejercicio de la libertad, una libertad que se hace continuamente, pues la fuente de la que mana se instala en las profundidades mismas de la realidad.

Como se ha visto, la paradoja de la libertad humana radica en que es una libertad dependiente, una capacidad que es don recibido, una autonomía sustentada y posibilitada por una heteronomía de fondo, en relación con un “otro” que se descubrirá en definitiva como amor. Más allá o más acá de las reflexiones de la metafísica, pero en continuidad real con ella o como expresión de la misma, las ciencias humanas, psicológicas o antropológicas, han ido, en efecto, poniendo poco a poco de relieve tal circunstancia. El ser humano y con él su libertad surgen de algo previo, “pasado” (aunque siga vivamente presente), que no es sino el amor recibido, posibilitador y sustentador del nuevo ser que se

abre a la posibilidad-realidad de su propia humanidad. Sin tal amor no es posible el surgimiento ni de su ser físico ni de su libertad. En este sentido ha sido, entre nosotros, sobre todo Juan Rof Carballo quien con más sutileza y profundidad analizó y puso de relieve esta originaria “urdimbre afectiva” de la que surge como su fruto máspreciado la libertad. Tal como lo constata Rof en una de sus obras: “Para ser plenamente libre es preciso haber sido, en la infancia, tutelado con amor. Es decir, aprisionado por la tutela de la generación que configura nuestro mundo. Toda ausencia de amor en el período constitutivo del hombre se paga, más tarde, siempre, con una esclavitud” (Medicina y actividad creadora, 1964, p. 286). Se trata de una paradoja similar o paralela a la que tanto Agustín como Tomás de Aquino habían analizado, según vimos, en relación con la libertad desde el punto de vista filosófico. Rof lo ve, desde su propio punto de vista médico-psicológico, también así: “La segunda paradoja de la existencia humana —nos dice— es la que se observa entre libertad y aprisionamiento. Para ser verdaderamente libre el hombre ha tenido que ser antes prisionero del amor diatrófico” (Violencia y ternura, 1967, p. 62). Idea y paradoja que está, por lo demás, en perfecto paralelismo con la otra conocida paradoja de la que habla D. W. Winnicott en relación con la capacidad de soledad (o autonomía-libertad) producida o posibilitada por un previo acompañamiento afectivo.

Naturalmente, esta descripción dialéctica o paradójica del ser humano y concretamente de su libertad no puede ser entendida desde un pensamiento rectilíneo y formal o ajeno a dimensiones constituyentes de lo humano tan decisivas como la afectividad, el amor, etc. De ahí la incompreensión y extrañeza de un filósofo tan influyente como Kant, desde su unilateral valoración de la subjetividad y la “autonomía”, ante un fenómeno como el del tardío descubrimiento y expresión de sí mismo como “yo” por parte del niño, tal como el propio Kant constata. Se comprende que desde sus propios presupuestos tenga que resultarle, en efecto, empresa ardua al solitario “chino de Königsberg” (según el apodo de Nietzsche) verse obligado a aceptar la necesaria “heteronomía” constituyente del “yo” y, con éste, de la subjetividad y libertad humanas. Paradoja que, por lo demás, nuestro Ortega aceptaba gustosamente y sin problemas a tenor de su conocida sentencia: “Contra lo que pudiera creerse, la primera persona es la última en aparecer”.

Hoy en día, aunque como planteamiento o situación a analizar con detención y profundidad en el futuro, el problema de la dilucidación de la libertad humana está ligado al problema de la comprensión del universo en su conjunto. Lo psíquico-mental (y casi exclusivamente en esta dimensión se ha colocado tradicionalmente a la libertad) no puede ser ya considerado como un elemento extraño o exterior a lo “material”, sino que ha de ser visto como surgiendo en él y desde él mismo. De ahí, por una parte, la dificultad de comprensión tanto de lo que es libertad como de lo que es materia y, por otra, la necesidad de pensar ambas conjuntamente y en todas sus dimensiones, no sólo en su dimensión científica o empírica sino también en la filosófica y metafísica. En este sentido y desde esta última dimensión sería posible pensar tanto la materia como el surgimiento en ella de lo que llamamos libertad en conexión con determinadas valiosas intuiciones del pensamiento teísta de la filosofía medieval, que ven ya, en una época precientífica, el cosmos todo como “expresión” de la misma divinidad y, en consecuencia, como portando en sí mismo la actividad, dinamicidad, libertad, etc. del origen mismo del que procede y en el que, en

cierto modo, está desde siempre. A tal modo de pensar no tendría por qué resultarle extraño que la intimidad —si es lícito denominarla así— de la misma materia física pueda revelarse o descubrirse como algo en sí mismo eminentemente activo, “indeterminado”, etc. Lo que llamamos libertad humana no sería sino el nivel superior o máximo de esta progresiva manifestación de la divinidad en la “materia”.

Quienes, por el contrario, juzgan inadmisibles la realidad de la divinidad (como de manera más influyente ocurre en críticos de la religión de la modernidad como Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche, Marx, etc.), se ven obligados de hecho, pese a su decidida opción por las libertades, a identificar la libertad con un ser humano desprovisto de la misteriosidad de su propio ser, desconectado de la dimensión fundamentante de sí mismo. Con lo que la libertad queda mermada de hecho en sí misma y se torna, necesariamente, meramente prometeica al no poder entenderse a sí misma como don, como realidad que procede de un origen que la desborda y posibilita.

Este trasfondo divino de la libertad fue, en cambio, admirablemente percibido y analizado por un gran contemporáneo de la crítica religiosa decimonónica, que en modo alguno podía por tanto congeniar con la misma: Kierkegaard. En realidad, el filósofo danés vino a reactualizar de hecho con sus reflexiones sobre la libertad la mencionada visión medieval tomasiana de la libertad. En efecto, Kierkegaard supo conectar agudamente el especial modo de ser de la libertad —cuya característica más peculiar es la de su viva espontaneidad o independencia, en la que no es posible adivinar inmediatamente rasgo alguno de posible dependencia o “hechura”— con la exigencia lógico-especulativa de una “omnipotencia”, divina (no finita o humana), necesariamente demandada como única causa explicativa de un efecto tal, la libertad que, al no proceder de sí misma, debería presentar caracteres o trazos de una “hechura” que no presenta si su causa u origen fuese una realidad categorial o finita, es decir, no divina. La correcta conclusión de Kierkegaard es que tras el maravilloso fenómeno de la libertad se oculta un modo sutil, sublime, infinito, no humano, de “omnipotencia”.

La experiencia de la libertad se convierte así también para Kierkegaard en algo, de nuevo, paradójico. A pesar de la plena conciencia de su propia finitud, el ser humano no se percibe, en efecto, fácilmente a sí mismo como “hecho”. La conciencia intelectual o lógica de su dependencia se entrecruza aquí con la vivencia interior, sentida y práxica, de su interior plenitud, independencia o libertad. Ninguno de los modos de producción meramente material puede servir aquí de guía o modelo para la explicación de un efecto tan extraño, ya que en todos ellos el efecto queda “ligado”, según el decir de Kierkegaard, en menor o mayor grado, a su causa. Sólo un poder, por tanto, sin las restricciones de lo finito puede tener la capacidad de hacer surgir una realidad que no se sienta aprisionada por el poder de su hacedor. Se trataría aquí de un poder que, para decirlo de alguna manera, hace sin hacer...

Esta es para Kierkegaard la misteriosa relación de la libertad humana con su origen, un origen que para el sutil danés es conjuntamente omnipotencia y bondad infinitas.

Sólo quiero añadir finalmente, y como somera conclusión a lo anteriormente dicho, que me parece que uno de los grandes desafíos al futuro de la libertad es, a mi modo de ver, el de si las grandes religiones que conforman concretas y muy diversas culturas en la tierra serán capaces en el porvenir de conducir a sus fieles hacia una valoración y defensa primaria de la libertad de todos los seres humanos, una libertad cuyo origen y fundamento viene de arriba. Como se ve, y tal como reza uno de los títulos del libre y feliz nonagenario que es Julián Marías —a quien cariñosamente dedico esta mi modesta colaboración—, está verdaderamente “la libertad en juego”(1).