

SOBRE LA LIBERTAD Y LOS CONDICIONAMIENTOS EN LA EXPERIENCIA HUMANA

En el semestre de invierno pasado, promovidas por el Departamento Teológico Interfacultativo de nuestra Universidad, tuvieron lugar unas primeras conversaciones interdisciplinares, surgidas en el marco de la actual inquietud por el problema de la fe en relación con la cultura. El tema de estas conversaciones fue el hombre y la problemática que origina la afirmación cristiana de su libertad y responsabilidad ética. Un tema de honda resonancia tradicional salmantina, debatido con pasión y buen saber bajo el sortilegio histórico-doctrinal del molinismo y la Reforma y la moderna ciencia psicológica.

Participaron en estas conversaciones los profesores Xabier Pikaza, Jesús María Múgica, Juan L. Ruiz de la Peña y quien escribe estas líneas, que actuó como moderador del debate por parte de la Facultad de Teología. Por parte de la Facultad de Psicología intervinieron los profesores Sabino Ayestarán, Félix López y Enrique Freijo.

El interés del debate y la problematicidad de las cuestiones planteadas han aconsejado la publicación de dos comunicaciones que sobre el tema debatido presentaron los profesores Félix López, de la Facultad de Psicología, y Juan L. Ruiz de la Peña, de la Facultad de Teología. ¿Es el hombre ignorante y enfermo cuando actúa contra sí mismo y contra su propio bien, porque parece antropológicamente coherente afirmar que el hombre no puede optar contra sí mismo? Las reflexiones sugestivas del profesor Félix López, realizadas desde la psicología y con intencionalidad humanista, tienen un inequívoco alcance ético, y representan materia de reflexión para los teólogos y moralistas cristianos, los cuales deberán reinterpretar la polémica de Trento y la Reforma sobre el arbitrio siervo o libre de nuestra condición. El prof. Juan L. Ruiz de la Peña aborda el significado de la afirmación teológica del libre albedrío como condición de toda audición salvífica del mensaje de la Buena Noticia. El alcance antropológico y ético-político de esta afirmación teológica representa una llamada a abandonar cualquier cripto-metafísica no consciente.

El lector encontrará de interés y actualidad el sentido de ese debate, que ha sido seguido por otros dos sobre «Sexualidad y amor humano» y «Po-

lítica y religión y expresión artística», y que ha abierto una tarea de reflexión pública de alcance interdisciplinar, desde una preocupación honda por el tratamiento de las relaciones entre fe y cultura en la conflictividad de la conciencia del universitario actual.

Adolfo González-Montes

LIBERTAD, UN CONCEPTO A REVISAR. SUS IMPLICACIONES CON EL CONCEPTO DE CULPABILIDAD

Este artículo pretende transcribir, de forma ordenada, ideas expuestas por mí en la primera mesa redonda interdisciplinaria de la Universidad Pontificia (curso 1977-78).

Quiero, como en aquella ocasión, ofrecer una reflexión no acabada, toda reflexión debiera estar abierta a volver dialécticamente sobre sí misma y en este sentido ser siempre inconclusa, sobre el por qué de mi pregunta a los Teólogos. Esta fué la pregunta:

¿Se sigue manteniendo el concepto de culpabilidad individual-como sujeto al cual le son imputables moralmente sus actos y, por tanto, merecedor de castigo- en teología? ¿Realmente siguen manteniendo los teólogos, les preguntaba yo, que el hombre es libre en el sentido de que puede ser sujeto de actos que se le puedan imputar? ¿Cómo explicar, entonces, que el hombre elija en su contra libremente? ¿No se tratará de un concepto que hay que revisar a fondo puesto que pudiera ocurrir que el hombre cuando se equivoca —(opción por el mal)—, se equivoca irremediabilmente en el sentido que ninguna opción por el mal puede ser libre? ¿No sería mejor hablar de que el hombre cuando no acierta con lo mejor es a pesar suyo? ¿No es, por tanto, más razonable hablar de ser limitado, dividido, desenraizado, desfondado, dominado... y nunca culpable en el sentido de que responsablemente pueda optar por el mal conociendo el bien? ¿No será útil volver a revisar la polémica Lutero-Concilio de Trento (y tantas otras), y dar una interpretación más coherente con la realidad humana y tal vez menos discordante que el hombre falla siempre a la Alianza y que Dios se la sigue ofreciendo hasta el punto que el que la cumple, la sella..., es el Hijo de Dios (Hombre Perfecto y Dios) único que no conoce el pecado, que no se equivoca, que no está sujeto a elegir mal, que es libre realmente y no encadenado? Y si se me dice que el hombre pasa a ser libre porque de hecho Dios le ha ofrecido la posibilidad de serlo a través de la acción del Hijo —(uniéndose a él)— yo preguntaría: ¿Cómo mantener coherentemente que el hombre pueda rechazar libremente semejante ofrecimiento? Psicológicamente sólo podría ocurrir ésto si el hombre pudiera «sanamente» elegir el mal conociendo el bien, elegir contra sí mismo, contra su autorrealización. Y no admitiendo esto como real solo queda una posibilidad: que esa elección la haga patológica-

mente, equivocándose respecto a su mejor proyecto. En este caso, no podemos hablar de conducta imputable sino de error.

¿Por qué esta pregunta? Porque creo que el pre-juicio de la libertad, tal como ésta ha sido entendida, debe ser revisado. Es necesario replantear esta cuestión a todos los niveles: penal, psicológico, religioso (para el creyente)... Y hablé de «pre-juicio» porque en la discusión se usó este término y se justificó en un doble sentido. Para uno de los ponentes la realidad de la libertad era intocable dentro del dogma católico. Aunque reconocía que se trataba de una libertad acosada, limitada... seguía siendo libertad de opción ante el ofrecimiento de la Alianza. Otro justificaría este prejuicio diciendo que en toda ciencia hay en definitiva prejuicios, juicios últimos no probados.

Al segundo le respondería yo que esos juicios últimos no constituyen la ciencia propiamente dicha y que en último caso es deber de toda ciencia prescindir de ellos en la medida que le sea posible y máxime si la paralizan, como ocurre en este caso. Los datos que poseemos nos inclinan a prescindir del concepto de libertad tal como era entendido tradicionalmente.

Respecto a la intocabilidad de este concepto dentro del dogma católico, a parte de no ser un problema psicológico directo, no estoy muy seguro que sea así, dado que también éste está sujeto a elementos históricos de interpretación y, además, existen otras interpretaciones teológicas que no es posible anatematizar fácilmente.

Para que pudiéramos hablar de libertad en sentido pleno sería necesario que el sujeto conociera sus propios condicionamientos, estuviera, a la vez, capacitado para liberarse de ellos en su actuación, conociera también las posibilidades que realmente tiene y, por fin, las valorara a la luz de una axiología referencial que hubiera elegido libremente. Aunque, naturalmente, nadie defiende que el hombre sea libre así —en este sentido solo sería libre Dios (Y es curioso cómo en teología se afirma que Dios es libre pero solo elige el bien ¡Lo mismo que hace el hombre en la medida que lo es!)—, si queremos que pueda imputársele su conducta, por mucho que hablemos de libertad limitada, dificultada, acosada..., no podemos dejar de hablar de libertad frente a condicionamientos, libertad frente a posibilidades y libertad frente a opción axiológica.

Por todo ello llegamos a un callejón sin salida si seguimos interpretando la libertad de este modo. (Concepto al que nos lleva necesariamente el querer mantener la imputabilidad del sujeto). Y decir que es precisamente aquí donde actuaría la oferta de Dios dando al hombre la posibilidad de ser libre es algo a lo que la psicología no debe recurrir y por tanto en términos psicológicos no habría libertad. Por otra parte, como ya ha sido dicho anteriormente, lo que parece también psicológicamente incomprensible es que pueda imputarse al hombre el no optar por Dios si esto le fuera posible. Sería una locura, sería patológico, no sería libre.

¿Qué otro enfoque sería posible? Yo creo que es posible hablar de libertad en términos de posibilidades, de falta de determinación, de proyectos diferentes..., en términos de presencia dialéctica de los contrarios (Posibilidades y Condicionamientos), de naturaleza abierta y naturaleza limitada,

de esencia existencial historicada, etc. Pero no en términos de errores que se puedan hechar en cara, que puedan merecer castigo. Sería posible fundar una ética sobre «el deber ser», «deber de realizarse a sí mismo» en el sentido que defiende Freijo, siguiendo a Zubiri:

«Desde nuestro punto de vista óntico-antropológico de la persona humana, habíamos de hacer arrancar el orden ético del imperativo originario y radical del deber de realizarse a sí mismo»¹.

O también a partir de las verdaderas potencialidades humanas como lo hace Fromm:

«Principio de que el poder para actuar crea una necesidad para usar de este poder y que el no usarlos origina trastornos e infelicidad»². Observese que habla de «necesidad» de elegir la mejor actuación.

O en palabras de Cencillo:

«La conciencia ética no es más que la autolucidez constructiva de la persona, Por eso al llegar ésta a la recuperación de su propia mismidad, vivencialmente experimentada en todos sus aspectos, la dinámica de la personalidad concreta sugiere a ésta el modo de respuesta a las exigencias objetivas de la realidad»³. Por ello no es imposición heterógena... «sino lúcida-mente asuntiva y autógena».

Todos estos enfoques, y otros muchos que podrían citarse, nos hacen ver cómo pueda fundarse una ética autógena, óntica o como queramos llamarla. Pero ninguno de estos enfoques presupone que el fracaso en el uso de sus posibilidades sea imputable al sujeto. Este, en la medida que es lúcido, en la medida que es libre, opta siempre por satisfacer sus necesidades más hondas, más verdaderas, más cercanas a la realización del sí mismo ideal.

Se parta de tesis más esencialistas, como Zubiri, o más existencialistas como hacen otros autores el resultado es similar, o mejor dicho complementario. En definitiva el hombre es una «esencia histórica» o una «existencia con posibilidades» definidas históricamente. Y su «deber ser» solo puede desprenderse de la necesidad de lograrse que todo ser se siente impulsado a hacer realidad.

Desde el punto de vista de Psicología casi todas las escuelas coinciden hoy, con diferente terminología, en afirmar que el hombre es un ser «indeterminado» en cuanto que no trae impreso un único proyecto de ser, unas pautas de comportamiento predeterminadas, automáticas, como ocurre en el mundo animal.

En este sentido la visión del hombre en el psicoanálisis y el conductismo actual, en sus diferentes corrientes, es esencialmente coincidente.

1 E. Freijo Balsebre, *El hombre hoy* (Universidad Pontificia, Salamanca, 1976) pp. 233.

2 E. Fromm, *Ética y psicoanálisis* (Fondo de Cultura Económica, México, 1973) pp. 236.

3 L. Cencillo, *Libido, terapia y ética* (Verbo Divino, Estella, 1974) pp. 243.

Para Freud⁴ la «pulsión» es tan enormemente plástica, maleable, influenciable..., que el objeto de ella pasa a ser secundario y por ello puede ser reprimida-estancada, reprimida-sublimada, satisfecha directamente..., y manifestarse a través de infinitas formas de sustitución⁵. Aunque, naturalmente, no es indiferente el camino que encuentre la pulsión para la salud del individuo. Esto presupone cierta «naturaleza», por muy histórica que ésta sea, como dice Fromm.

Este ser que al nacer es «pura pulsión» (todo ello) —afirmación que por otra parte es discutible—⁶ cristalizará posteriormente en formas concretas, condicionadas especialmente por los primeros años de vida, a la vez que al roce con la realidad toma conciencia de sí mismo (Yo) e introyecta una normativa (Super-Yo) por miedo a perder los aspectos que de la realidad le gratifican. Hay así dos orígenes de la moral —(del sentimiento de culpa)—: el primero es el miedo a la autoridad externa (miedo a la pérdida del objeto amado) y el segundo, una vez que éste es interiorizado, el Super-Yo.

Hasta este momento (aproximadamente hacia los cinco o seis años de vida) el ser humano, si bien nace indeterminado en cuanto a que es susceptible de cristalizar de diferentes formas, de hecho es moldeado independientemente de toda libertad de elección imputable al sujeto. La importancia que el conductismo concede al aprendizaje, y de forma especial al aprendizaje temprano, vendría también a corroborar hasta que punto la propia historia sea determinante.

Posteriormente, a medida que va teniendo capacidad de razonar, paso de la moral heterónoma a autónoma en el sentido de Piaget⁷, el sujeto, según Freud, puede ir concienciando sus condicionamientos (superdeterminación inconsciente) y dar pasos hacia una moral basada en la razón científica. Pero ésta no es nunca posible del todo. El hombre permanece siempre siendo sujeto de contradicción: consciente-inconsciente, principio del placer-principio de la realidad, pulsión-razón, individuo-sociedad, etc. Estas contradicciones jamás son superadas del todo, son opuestos que no se resuelven en una síntesis, y a lo más que puede aspirar el hombre es a hacerlos convivir en cierta armonía. El hombre freudiano es así esencialmente conflictivo a la vez que en gran manera dependiente de su pasado, especialmente el infantil. Su historia y su conflicto van a decidir sus actuaciones. Cuando a través del autoanálisis o a través del tratamiento psicoanalítico logramos concienciar nuestros propios condicionamientos no quiere ello decir que seamos libres de hacer lo que queramos con nosotros mismos, sino que estamos más capacitados para aceptarnos y que optaremos por lo que nuestra razón —(moral científica)— considere mejor si ésto nos es posible. Que esta interpretación de Freud es coherente con su pensamiento puede comprobarse revisando lo que nos dice de las resistencias del paciente dentro

4 S. Freud, *Los instintos y sus destinos* (1915).

5 Se verá que en mi reflexión no incluyo el instinto de muerte. Pienso que la verdad de este concepto es muy distinta a la teorizada por Freud después de 1920.

6 Puede verse en este sentido: Greenacre, Ph., *Traumatisme, croissance et personnalité* (PUF, París, 1971).

7 J. Piaget, *El criterio moral del niño* (Fontanella, 1971).

de la relación terapéutica. El paciente no se ancla en las resistencias libremente sino que lo hace porque le sirven, porque su personalidad conflictiva sigue considerando mejor para él seguir «enfermo» que sano. Estas resistencias no las abandona cuando quiere sino cuando le es posible sentirse capaz de vivir de otra manera. Efectivamente los síntomas que se resiste a abandonar le sirven en cuanto le suponen en muchos casos ciertas ganancias frente al ambiente, son una llamada alarmante a los demás y forman parte de toda una estructura neurótica que es todo un «arreglo» para poder seguir viviendo. Por ello se resiste al riesgo del cambio mientras no tiene seguridades de todo tipo (no sólo racionales) para darse cuenta que sanando obtiene una ganancia mayor.

Por todo ello podemos decir que el hombre, según el psicoanálisis, elige siempre en su favor, incluso cuando enferma. El hombre concreto no es nunca culpable.

Otra cosa muy distinta es que «se sienta culpable». Es muy importante distinguir ésto porque se están haciendo manipulaciones del pensamiento psicoanalítico en favor de ciertos prejuicios como el de la culpabilidad moral individual.

Por ejemplo, en uno de los estudios más recientes sobre Psicoanálisis y Culpabilidad⁸ se afirma que hay un denominador común entre los psicoanalistas que consiste en distinguir entre sentimientos de culpabilidad patológicos y sentimientos de culpabilidad normales. Aunque admitamos esta afirmación, que necesita a mi modo de ver muchas precisiones⁹, no se puede concluir, como hace este autor, que los sentimientos de culpabilidad denominados normales sean imputables al sujeto y podamos, como hace más adelante, aquipararlos al pecado, que lo único que añadiría es una relación a Dios¹⁰.

Esto es un auténtico atropello del pensamiento freudiano. Como lo es también el pasar de la «vivencia de la culpa» a decir «es vivido en la madurez de la conciencia responsable, con todas sus implicaciones y con las consecuencias que de ello se deriven»¹¹. Este será, en todo caso, el hombre del Concilio de Trento, pero desde luego no es el hombre freudiano. Porque de esta madurez nunca habla Freud, como queda indicado más arriba.

En este sentido me parece mucho más coherente la exposición que sobre

8 J. Cordero *Psicoanálisis de la culpabilidad* (Verbo Divino, Estella, 1976).

9 Lo mismo que las diferencias entre lo neurótico y lo normal están muy diluidas en Freud, también sucede de igual manera entre sentimientos de culpabilidad normal y patológicos. En el fondo la diferencia no es de naturaleza sino de forma en que están integrados en la personalidad. Y yo creo que una interpretación en profundidad de Freud nos llevaría a considerar los sentimientos de culpabilidad normales como dependientes de la falta que tiene el hombre de conocimiento de las causas que le llevan a determinados actos.

10 J. Cordero, *Psicoanálisis de la culpabilidad* (Verbo Divino, Estella, 1976) pp. 324.

11 *Ibd.*, pp. 325.

el nacimiento de la moral y el hombre freudiano hace Freijo¹². Efectivamente Freud es un pesimista radical, como reconoce este autor.

La moral autónoma, consciente, científica..., es en Freud una utopía nunca alcanzada. Es el opuesto dialéctico de su determinismo. Libertad y Determinismo serían los contrarios de la dialéctica del pensamiento freudiano. Contrarios que nunca acabarían de negarse el uno al otro: el hombre está determinado porque no elige lo que quiere sino lo que puede y el hombre es libre sólo en el sentido que, aún en el curso de su historia determinada, surgen ante él constantemente nuevas posibilidades.

El hombre es, por tanto, para Freud un ser con posibilidades que no decide él por sí solo sino el encuentro pulsión-sociedad y todo lo que de él se deriva (la historia personal en todos sus elementos). Cuando a través del Yo-consciente (hay también un yo-inconsciente, lo cual es una nueva limitación), conciencia personal de ese conflicto, nos damos cuenta de nuestros condicionamientos, lo hacemos siempre parcialmente y estamos muy limitados en cuanto a la actualización de las posibilidades. En el fondo, como estoicamente afirmaba el Freud maduro, lo único verdaderamente importante que podemos hacer frente a la realidad es «aceptar el Destino»¹³.

Dentro de esa falta radical de libertad podemos, por medio de la razón, conocer algunos de los motivos de la conducta e intentar autodirigirnos entre las posibilidades que aún puedan quedarnos. Entre ellas siempre elegiremos la que nos «parezca mejor» para nosotros o la que la pulsión nos oblique a elegir. El resultado vendrá determinado por el predominio de las diferentes fuerzas. La elección puede ser equivocada objetivamente hablando, podremos también sentirnos culpables del error, pero no se nos puede imputar esa equivocación.

¿Y en cuanto a los sentimientos de culpa dentro de la terapia? Es falsa la siguiente afirmación:

«Tienen que aflorar al nivel de la conciencia las auténticas motivaciones de la conducta culpable: hay que llegar a situar las causas del sentimiento de culpabilidad donde de verdad están... Una vez localizadas debidamente, tienen que ser asumidas en actitud de aceptación responsable de las mismas; el sujeto las hace de verdad suyas: se ha creado la situación y la estructura psíquica que ahora podrá recibir la valoración ética»¹⁴. Lo que ocurre es

12 E. Freijo, *El psicoanálisis de Freud y la psicología de la moral* (Razón y Fe, Madrid, 1966) pp. 121.

13 Como muy bien reconoce Jones E. en *Vida y Obra de S. Freud* (Anagrama, Barcelona, 1970) vol. III, pp. 177. «Una de sus expresiones favoritas era ésta: «de nada sirve pelear con el destino». Y en una cita del mismo autor Freud dice a Holzknicht: «Usted es digno de admiración por la forma en que soporta su destino». A lo que él replicó: Usted sabe que solo a usted se lo tengo que agradecer. (*Ibd.* pp. 1974. Y «Fatalidad, Resignación. Eso es todo» (*Ibd.* pp. 215). Y en su última carta a Marie Bonaparte: «mi mundo es nuevamente lo que era: una pequeña isla de dolor que flota en un mar de indiferencia» (*Ibd.* pp. 273).

A idénticas conclusiones llegaríamos si analizáramos el «Malestar en la cultura» desde esta perspectiva.

14 J. Cordero, *Psicoanálisis de la culpabilidad* (Verbo Divino, Estella, 1976) pp. 325.

algo bien distinto. Efectivamente el sujeto intenta llegar a situar las causas del sentimiento de culpabilidad donde realmente están; pero lo que hace no es aceptar la responsabilidad frente a las mismas (esto sería más una confesión que un psicoanálisis) sino comprender, en todo caso, que hubo un error y no una culpa imputable a él. La terapia le ayudará a aceptar los errores como tales, a conocer las causas verdaderas por las cuales cayó en ellos y en este sentido, si tiene fuerzas para ello, no volverá a cometerlos.

Enriquecido por la terapia respecto a sus posibilidades de elección, seguirá aquellas que más se conformen, en el momento que las vivencia, a la imagen ideal de sí mismo. Y ésto lo dejará de hacer en la medida que sea víctima de sus deficiencias.

Podríamos fundar la ética, como indicamos más arriba, sobre el deber de realizarse a sí mismo, la necesidad de actuar nuestras mejores posibilidades, etc. Culpar al hombre concreto de su propio fracaso sería caer en la contradicción de no poder fundamentar una ética autógena (no tendría necesidad de seguir sus mejores posibilidades, no se sentiría impulsado hacia el logro de sí mismo) y hacerle responsable de sus limitaciones.

El hombre es un ser limitado que quiere caminar hacia adelante, hacia su logro y no es responsable de su fracaso. El hombre es solo malo «en caso de faltar las condiciones apropiadas para su crecimiento y desarrollo.

La maldad no tiene en sí misma existencia independiente, es la ausencia de lo bueno, el fracaso en la realización de la vida»¹⁵.

El juicio ético no puede ser, por tanto, un juicio de intencionalidad del sujeto sino un juicio de resultados objetivos como muy bien defiende Fromm. Se puede juzgar objetivamente (en cuanto que nos es posible hacer un discurso sobre la naturaleza humana y sus necesidades) sobre si una persona cumplió o no la tarea. Pero este juicio «no difiere de un diagnóstico médico sobre un trastorno del corazón o de los pulmones»¹⁶.

Las consecuencias de este planteamiento, aquí simplemente esbozado, son evidentes. Entre ellas podríamos indicar las siguientes:

— El hombre es un ser abierto a posibilidades diferentes. No es un ser acabado ni mecánicamente dirigido.

— Esta «naturaleza histórica» abierta a diferentes posibilidades se siente impulsada a caminar hacia su logro, hacia la satisfacción de sus necesidades más profundas. Opta, en cuanto puede, por la que más le autorrealiza.

— Cuando fracasa (objetivamente hablando —desde el análisis de su «naturaleza»—) puede sentirse culpable pero no lo es. No hay imputabilidad personal en sus actos; su fracaso es fruto de las limitaciones reales de su poder de elección.

— De aquí que todo fracaso sea «natural», en el sentido que su naturaleza no presupone garantía de éxito frente a las posibles adversidades, y social, en el sentido que todo su entorno decide en gran manera (en dia-

15 E. Fromm *Ética y Psicoanálisis* (Fondo Cultura Económica, México, 1973) pp. 236.

16 E. Fromm, *Ibid.*, pp. 254.

lética con el hombre en cuanto distinto de su entorno) sobre el éxito o el fracaso del individuo concreto. Por ello la sociedad en su conjunto debiera reconocer su propio fracaso —(objetivo, también aquí)— en cada hombre concreto que no llega a sus posibilidades más altas y replantearse sus formas de actuación.

El discurso se extiende necesariamente, como se ve, al campo social. Este no debe ser hecho en términos de culpabilidad social e inocencia individual, cometiendo un nuevo error. Este debe hacerse en términos de objetividad social. Tampoco puede decirse que la sociedad se condene voluntariamente hacia su fracaso. Dicha objetividad debe ser entendida, en cuanto al problema de la libertad, como las posibilidades que la comunidad tiene de autodirigirse hacia sus mejores posibilidades. Para que éstas sean realidad hay que hacer uso de la razón-científica y descubrir las verdaderas causas de los fenómenos sociales.

Análisis como el hecho, por ejemplo, por el marxismo, pueden servir para detectar lo que nos impide caminar hacia ideales comunitarios más cercanos a la utopía individual y social. Hacer un buen análisis en este sentido, lo mismo que ocurre cuando se hace a nivel individual, no implica hacer valoraciones de culpabilidad intencional sino de elementos objetivos. Descubrir cuales son, llegar a poder saber por qué o por quienes se mantienen y hacernos ver con qué fuerzas contamos para el cambio, es comenzar a hacer posible el cambio si la correlación de fuerzas nos es favorable. Y si no es así, como también sucede con frecuencia en el hombre concreto cuando quiere cambiar y no puede, nos sentiremos impulsados a trabajar por acrecentar las fuerzas que en el futuro puedan ser motores del cambio.

No se trata, por tanto, de considerar intencionalmente culpable a una clase social e inocente a otra sino de hacer un análisis objetivo. En la medida que seamos capaces de hacerlo, apoyaremos las fuerzas que objetivamente ofrecen mayores garantías de lograr una sociedad mejor. Inhibirse es, también aquí, falta de lucidez, falta de coherencia, y no un comportamiento imputable a los sujetos concretos.

Utopía individual y social, ¿de qué signo? Este es un problema de fondo que supone una axiología referencial. ¿Cual es la axiología referencial que tomamos como válida? Esto no creo que haya nadie que lo pueda resolver para todos los demás. Por ello veo necesario una constante discusión comunitaria de este problema, a la vez que deben permitirse, en la medida de lo posible, diferentes modos de entenderla y formas lo más autogestivas posibles de funcionamiento social.

A nivel penal este planteamiento supondría que no debe considerarse a nadie culpable sino que la sociedad y el individuo reconocen su fracaso y juntos (a través de ayudas psicológicas...), llevan a cabo una estrategia que permita al hombre concreto (delincuente, criminal, neurótico...), reconstruirse en sus posibilidades más deseadas; y a la sociedad, cambiar los condicionamientos patógenos que pudieran haber contribuído a ese fracaso.

A nivel individual, este planteamiento supone que deberíamos desterrar

todo sentimiento de culpabilidad personal, pues no somos realmente culpables, y asumir nuestras posibilidades autorrealizadoras. Estas nos hacen más felices y, por consiguiente, optaremos por ellas en la medida que podamos.

Es mejor amar que odiar. Si podemos amaremos.

Félix López Sánchez

SOBRE LA LIBERTAD COMO POSTULADO DE LA TEOLOGIA

Las páginas siguientes sólo tienen la modesta pretensión de glosar lo dicho por quien las escribe en el curso de una mesa redonda sobre problemas de antropología, en la que participaban sicólogos, teólogos y moralistas. Mi intervención trataba de responder a interrogantes precisos en torno al concepto de libertad, planteados allí a la teología desde otros ámbitos de saberes y preocupaciones. No era, pues, ni lo será ahora, un desarrollo sistemático del tema, sino la oferta de una alternativa, por lo demás formulada en términos muy elementales, a concretos cuestionamientos surgidos al hilo del debate. En dicha alternativa no se contemplaba lo concerniente a la noción teológica de culpa, también cuestionada en la mesa, cuya dilucidación corrió a cargo de otro colega. Me limitaré aquí a una simple alusión a este problema, cuyo tratamiento requiere una competencia específica. A nadie se le oculta, sin embargo, que la secuencia *libertad-responsabilidad-culpa* resulta lógicamente inescindible, y que cada uno de los miembros de esa tríada no se da sin los otros dos y, si se da, los implica de modo necesario.

Mi intervención, pues, versó sobre lo que el teólogo piensa, en una primera aproximación, de la libertad humana, y se articuló en los tres puntos siguientes:

a) La idea de libertad constiuye para el cristiano un *apriori* irrenunciable. La fe cristiana, en efecto, surge allí donde se capta una *llamada* a la conversión y una *propuesta* correlativa de salvación. Llamada y propuesta hechas de tal suerte que suponen en el destinatario una capacidad de *respuesta*; aquel a quien se dirigen es, por hipótesis, un ser responsable, un ser libre. De lo contrario, la historia no sería escenario de un diálogo interpersonal Dios-hombre, sino espejo de un monólogo divino que acciona unilateralmente los hilos de la trama; a la Alianza amical de la Biblia sucedería la *ananké* fatídica de la tragedia griega.

Con la libertad, por tanto, cae o se sostiene la idea bíblica de Dios, el concepto de Alianza, el evangelio de la gracia. De ahí que, cuando se pone en tela de juicio la existencia de la libertad como cualidad inherente al ser humano, el cristiano no puede intervenir en la discusión desde una aséptica neutralidad. Habrá de hacerlo desde el *parti pris* de su condición de creyente, es decir, desde la vivencia personal de un hecho que se inscribe en su experiencia religiosa; más aún, desde el hecho constituyente de tal experiencia: la percepción de una palabra que lo convoca a la *metanoia*, ofreciéndole la liberal gratuidad del perdón y de la novedad de vida, y la cons-

tatación de que esa palabra suscita en él la posibilidad de la autodecisión, libera su libertad.

En consecuencia: no es ésta para el cristiano una cuestión abierta, como podrían serlo otras muchas cuestiones fronterizas. Por el contrario, ya antes de que ella se tematicamente reflejara, aun sin haber traspuesto el umbral de la indagación especulativa, la cuestión ha sido resuelta por cualquier cristiano de forma afirmativa en la acogida y seguimiento de la palabra evangélica. Dicho epigramáticamente: creer y hacer la experiencia de la libertad son uno y lo mismo.

b) A esta afirmación elemental de la libertad, el creyente ha de añadir de inmediato, so pena de ser radicalmente malentendido, una precisión igualmente elemental: la libertad humana es una libertad *situada*. No se trata aquí, en efecto, de la libertad autárquica, absoluta, preconizada por los diversos subjetivismos (el ejemplo obligado, por más próximo, sería Sartre), sino de una libertad determinada, condicionada, realmente asediada por factores previos a su ejercicio. Al margen de lo que, desde las disciplinas antropológicas profanas, pueda señalarse sobre el hombre como ser situado y por ende sobre su libertad como libertad situada, el cristiano encuentra en su propia fe informaciones suficientes para recusar la tesis de una libertad absoluta e inclinarse por la de una libertad condicionada. El existencial de perdición (pecado original, solidaridad en Adán), el existencial de salvación (voluntad salvífica divina, solidaridad en Cristo), la noción teológica de concupiscencia, la existencia de la gracia eficaz y, en definitiva, el mismo radical talante de apertura a Dios, constitutivo para el cristiano de la cabal hominidad, son otros tantos elementos delimitadores del ejercicio de su libertad, que sólo será operativa en el ámbito previamente acotado por ellos. La libertad del hombre, por tanto, no se mueve en el vacío ni parte de cero. O mejor: el hombre necesita, para ser libre, de esos condicionamientos, como el pájaro precisa de la resistencia del aire para volar, según notara Jaspers. Sin el estímulo de las situaciones impuestas, la libertad humana sería una libertad no interpelada, no responsable: pura y simplemente *no sería*.

Probablemente es esta limitación de la libertad humana, insita en su misma naturaleza, lo que hace nacer la sospecha de su inexistencia, cuando debería servir más bien para ilustrar su peculiaridad, respecto a la libertad divina o a lo que la Escolástica creía saber de la libertad angélica. Hasta qué punto la teología (y no sólo otras ciencias profanas) se siente periódicamente sobrecogida por la tentación del determinismo y consiguientemente fascinada por el modelo de una libertad sobrehumana, lo recuerdan con singular eficacia las diversas y recurrentes formulaciones de la hipótesis de la opción final. En sustancia, dicha hipótesis confunde la opción libre del hombre con la opción libre del espíritu puro, lo cual sólo es posible si al ser humano se le toma por un ángel venido a menos. Lo que yace en el fondo de esta mítica homologación es una simple variante del viejo ideal gnóstico. La verdad, sin embargo, es otra: el hombre es lo que es, un ser limitado. Por ello su libertad es como es: una libertad condicionada.

c) Quienes no admitan que un ser limitado puede ser libre, y que la

libertad condicionada es libertad *real*; quienes descubran que el rigor científico obliga a despedirse del romántico sueño de una voluntad libre, deberán ser coherentes y asumir las consecuencias de su descubrimiento. Enumero las, a mi juicio, más graves.

1. Consecuencias *antropológicas*, en primer término. Sin la idea de una libertad responsable se desvanece la idea misma de sujeto o persona. El hombre será un mecanismo que funciona mejor o peor, más no un núcleo generador de su ser y de su entorno. Desaparece asimismo la pretensión, común a todo ser humano, de vivir una vida con sentido, puesto que el sentido resulta de la elección de un proyecto existencial, elección imposible si no se es el creador responsable del propio destino y si no se posee la aptitud de seleccionar y configurar la pluralidad de elementos que confluyen en la unidad del proyecto. La plasticidad que distingue a la realidad-mundo, lo que Bloch llamaba «posibilidad pasiva» del reino de la materia, se revela como un puro derroche, al faltarle el correlativo de la «posibilidad activa»: el mundo ya no tiene por que ser el *laboratorium possibilis salutis*; resta entregado al *nomos* ciego de sus leyes inmanentes. Nivelada la dialéctica sujeto-objeto por la *Aufhebung* de uno de sus polos, se accede automáticamente a una realidad en la que la alteridad hombre-mundo es un espejismo propio de la edad pre-lógica, y la antropología queda succionada por la cosmología.

2. Consecuencias *éticas*, en segundo lugar. A la negación del hombre-sujeto corresponde la de los valores específicamente humanos. Así es cómo la idea de libertad responsable se cruza con la noción ético-teológica de culpa. Conviene advertir que la amortización cientifista de esta categoría, cardinal en todo pensamiento humanista (sea éste antropocéntrico o teocéntrico), no deja en pie más normativa de la derivada de la física y la química: la *ultima ratio* resulta ser la ley del más fuerte. Una cosa es que, por una comprensible fijación profesional, el psicólogo prefiera hablar de «enfermedad» o «disfunción», en vez de «culpa», y otra muy diversa que niegue taxativamente la inteligibilidad o legitimidad de esta última noción. ¿Cuál es la premisa *científica*, empíricamente verificable, que convalida tal negación? ¿No funciona aquí más bien, a despecho de la supuesta pretensión de racionalidad neutra, otro *parti pris*, otro fideísmo, naturalmente laico, pero tan opcional al menos como aquél del que hablábamos más arriba?

3. Por último, consecuencias *político-sociales*. En un momento en que no pocas voces lúcidas hablan de «lo humano amenazado», el cristiano encuentra sus mejores aliados para un debate sobre la libertad en el marxismo humanista. Hombres como Bloch, Schaff, Garaudy, Kolakovski, etc., reaccionan hoy contra la negación de la libertad, tanto pragmática (stalinismo, dictaduras de diverso signo) como teórica (neopositivismo, estructuralismo, marxismo althusseriano). El inhumanismo práctico o el antihumanismo teórico, en efecto, se fijan como primer objetivo el amordazamiento o la refutación académica de la libre decisión del ser humano. Ahora bien; si el hombre no es un ser responsable, el mejor régimen posible será la autocracia de una oligarquía iluminada. Frente a la lucidez racional, las opciones contrarias no tienen derecho de ciudadanía. La historia deviene, como de-

fiende Althusser, un proceso sin sujetos ni fines, que se mueve a impulsos de un motor (la lucha de clases): esta misma terminología althusseriana (sí al motor; no al sujeto) desvela la reificación de lo humano subyacente a su tesis, reificación contra la que Marx protestara tan airadamente. Pero incluso la oligarquía iluminada terminará, en última instancia, siendo desbandada por la cibernética, con lo que se cumpliría el siniestro presagio de Huxley en su inolvidable *Un mundo feliz*. Una sociedad compuesta por miembros no libres es, ni más ni menos, la *Ameisengesellschaft* (Sociedad de hormigas) denunciada por Kolakovski; su módulo de convivencia será la coexistencia codificada según pautas de comportamiento mecánicas; lo que González de Cardedal describía recientemente como «ordenación del tráfico humano».

Importa señalar, en fin, que todas estas consecuencias distan mucho de ser puramente especulativas. Han sido (están siendo) reducidas a la praxis en momentos históricos marcados por el horror y la criminal estupidez de los totalitarismos de derechas o de izquierdas. Nada tiene de extraño, pues, que —según se notaba antes—, la defensa a ultranza de las ideas de libertad y responsabilidad sea hoy conducida (caducada ya la moda existencialista) por filósofos y teólogos cristianos y por pensadores neomarxistas, tan de vuelta de los stalinismos inhumanos como de los positivismo antihumanistas.

En conclusión: niéguese al hombre su capacidad de decisión libre, su responsabilidad, su potencial culpabilidad. Pero entonces téngase el coraje de ser congruente hasta el final: niéguese cuanto en estas nociones se implica. La cuestión *libertad* no es un problema sectorial. Es el problema de una interpretación global de una realidad en la que el hombre sea algo más que el presuntuoso fabulador de primacías ilusorias.

Hasta aquí, los tres puntos a que se atuvo mi intervención oral. Curiosamente (y al lector avisado no le habrá pasado desapercibido) en ningún momento del debate se planteó la cuestión previsiblemente más fundamental: el *quid* de la libertad. Los interrogantes no versaron sobre su *definición*, sino sobre su *existencia*. Todos parecíamos dar por supuesto un conocimiento suficiente de ese *quid*, que nos permitía hablar *sobre* el mismo. A mi juicio, el hecho es altamente sintomático: se puede negar la existencia de la libertad, pero ello acontece desde una experiencia que hace superflua su descripción previa. Si se arguye que estoy manipulando la anécdota con una interpretación interesada, puede apelarse a las célebres aporías que constituyen desde antiguo el argumento *princeps* en favor del determinismo, sea éste ontológico, ético o psicológico: también ellas arrancan de un común y universal conocimiento, más o menos depurado, de lo que se intenta rechazar. Adorno dirá que «el teorema del determinismo no puede extinguir simplemente *post festum* la ingenua conciencia que tiene el individuo de su libre arbitrio».

En cualquier caso, y a fin de que este apresurado esbozo no resulte excesivamente incompleto, puede ser útil añadir dos palabras: a) sobre lo que la teología entiende por libertad; y b) sobre la posibilidad de «demostrar» su existencia.

a) El Vaticano II (GS, 17) sugiere una definición de libertad que supera la comprensión clásica, según la cual se trataría de una facultad simplemente electiva («capacitas eligendi inter plura/inter opposita»), para interpretarla como *facultad entitativa*. Libertad es la aptitud que posee la persona para disponer de sí en orden a su realización, la posibilidad humana de construir el propio destino. En tal definición se reconocerían sin dificultad autores tan opuestos como Heidegger (recuérdese su expresión: «autodilucidación del propio ser en vistas a su proyecto») y Bloch («Freiheit ist der rechte Modus des menschlichen Verhaltens gegenüber objektiv-reales Möglichkeit»); se produce así un consenso significativo, que tiende a aprehender la libertad como momento fundacional del ser, y a predicarla no tanto de los *actos* (la radicalidad concerniente a esta noción de libertad no es atribuible sin más a cada acción singular o singularmente considerada) cuanto de la *actitud* de donde brotan y a la que, a su vez, conforman dichos actos.

Diciendo *libertad* se está diciendo que el hombre no es una magnitud prefabricada por instancias anteriores y exteriores a su ipseidad; que no es objeto, sino sujeto. Libertad no es, pues, *primariamente*, capacidad de elección de este o aquel objeto, sino de este o aquel modelo de existencia, a cuya realización se subordina la elección de los objetos, a saber, la selección del material indispensable para la acuñación de la mismidad personal. Obviamente, la libertad así entendida conlleva la responsabilidad: el ser libre es aquel cuya suerte pende de sí mismo, por lo que está obligado a responder de ella. Si la *ananké* otorga a sus súbditos la coartada perfecta que le ahorra la grandeza y el riesgo de la decisión —el *pondus* del *respondere*—, la libertad impone a sus ciudadanos la servidumbre del *tener que responder* de su logro o su malogro.

Todo lo cual no obsta, empero, para que pueda y deba concederse que esta soberanía del sujeto sobre sí mismo es una cualidad graduable, variable en cada caso y (aun dentro del mismo caso) diversamente operativa a tenor de la diversidad de circunstancias. (No otra cosa se quería decir antes cuando se hablaba de libertad situada). En el límite, es incluso admisible la eventualidad de que un sujeto formalmente libre no pueda actuar materialmente su libertad. Pero la teología ha sostenido siempre, por las razones de fondo ya expuestas *supra*, a) que el hombre, en términos generales, posee esta cualidad del tener que responder de sí, como condición *sive qua non* de su tener que responder de sí *ante Dios*. En realidad, una comprensión radicalmente autonómica de la responsabilidad humana conduciría, tarde o temprano, al postulado sartriano de la libertad autárquica y, desde ahí, a la irresponsabilidad. Sólo una responsabilidad comprendida teonómicamente puede conferir sustancia a la afirmación de una libertad puramente formal, en la que importarían menos los contenidos de la opción que el hecho de optar. «Sin un testigo divino, sin un Dios que se dirija a nosotros, no existe responsabilidad alguna» (Schillebeeckx). Lo que ocurre es que la teonomía, cristianamente entendida, no es heteronomía, sino la sola autonomía auténticamente humana, dado que el «testigo divino» que sale al encuentro del hombre no lo hace en la figura del «totalmente Otro» sino en la que es propia del interpelado; recuérdese al respecto Mt. 25, 31 ss.

b) Una vez esbozado el *quid* de la libertad/responsabilidad humana, queda todavía una última cuestión pendiente: ¿se puede *probar* su existencia? Aquí cabría hacer una observación de método: la teología no prueba sus asertos; los contrasta con el dato revelado y la fe de la Iglesia. En cuanto a ésta, es sabido que los católicos han de sostener un difícil equilibrio entre el optimismo pelagiano y la trágica tesis luterana del *servum arbitrium*; aun bajo los efectos del pecado, el hombre conserva el grado de libertad suficiente para poder y deber participar activamente en la acogida de la gracia. Por otra parte, hay «pruebas» de la libertad que sólo demuestran la cortedad de miras de quienes las aducen. «Me posse ecclesiam, exempli causa, adire via A, vel via B, vel eam non adire»; de ahí concluía triunfalmente un conocido manual de filosofía escolástica la existencia del libre albedrío.

Sea o no «probable» la existencia de la libertad, a la teología sí le interesa acreditar su carácter «mostrable». La libertad se muestra (demuéstrese o no) en el ejercicio de los actos más infalsificablemente humanos: en la amistad gratuita, en el servicio desinteresado a una causa, en la capacidad de proyectar un futuro plasmado a la medida del propio yo. Y, sobre todo, en el amor. «El fundamento de la libertad es el amor» (González de Cardedal). En este punto es donde emerge el parentesco, no sólo etimológico, entre *libertas* y *liberalitas*, y donde asoma en su perfil más genuino la conciencia que el hombre tiene de sí como tarea pendiente de su decisión; donde se alumbraba su capacidad de autodisposición para la entrega, y la doble homologación paulina entre libertad y servicio, entre servicio y amor (Gal. 5, 13-15). A la postre, la única demostración apodíctica de la libertad es la que hace el Jesús de Juan: «nadie me quita la vida. Soy yo quien la da para volver a tomarla». Actitud a la que, pese a su señera e irrepetible grandeza, se aproximan asintóticamente las actitudes antes enumeradas. Que Jesús sea el arquetipo de la libertad, como y porque lo es de la más acrisolada humanidad, no ofrece duda para el cristiano. En él se nos hace indescriptiblemente vivo y real qué significa ser libre y (lo que es más importante) de él nos adviene por contagio su misma libertad. Por eso Pablo preferirá hablar más de liberados que de libres, más de una libertad a conquistar que de una libertad conquistada, para concluir estableciendo la ecuación *libertad-filialidad adoptiva* (Gal. 4, 3 ss.), que más tarde ratificará el cuarto evangelio (8, 33 ss.).

Es muy cierto que las experiencias en las que se ha individuado la «mostración» de la libertad podrían ser explanadas como secreción de mecanismos inconscientes o necesitantes. También es cierto que el *finale* de la Novena es diseccionable en una pizarra, con ayuda de unas cuantas fórmulas que traducen en decibelios y ciclos de frecuencias el escorzo melódico, la textura armónico-contrapuntística, la intensidad y el timbre de la paleta orquestal. Nadie sería, sin embargo, suficientemente insensato para aseverar que es ésta la vía idónea de acceso al misterio del universo sonoro beethoveniano. Pues bien; algo muy semejante ocurre con la pretensión de explicar el amor, la abnegación, el odio, la fidelidad, etc., en términos de mera funcionalidad síquica o sicopática. Al igual que el análisis físico de un *tempo* sinfónico

pasa de largo ante lo más singular del fenómeno analizado, la descomposición siquista de los actos y las actitudes humanas, aplicada indiscriminadamente y postulada exclusivísticamente, dejaría transparentar un prejuicio doctrinario que, en aras de una presunta objetividad científica, se vuelve ciego para la especificidad, complejidad y originalidad de lo humano.

Las consideraciones precedentes están lejos de agotar la densa problemática teológica de la libertad. Habría que precisar, por ejemplo, en qué sentido habla Pablo del hombre pecador como «esclavo», y si esta apelación significa para el apóstol lo que significó para Lutero: la metamorfosis del *liberum arbitrium* en *servum arbitrium*. Debería indagarse por qué el hombre de la antropología cristiana, si bien entitativa o naturalmente libre, precisa, con todo, de la gracia para realizar la acción más propia de la libertad (el acto de amor a Dios) y para mantenerse establemente en la condición en que le ha situado tal acto. Convendría aludir, en fin, a los nuevos planteamientos de la clásica cuestión libertad-gracia eficaz, y preguntarse si con ellos se rebasa realmente el *impasse* en que había desembocado la controversia *de auxiliis*.

En todo caso, con lo dicho quedan al menos abocetadas las razones por las que la teología considera el tema primordialmente importante, y se sugieren las premisas desde donde ha de ser abordado por ella en el ámbito de una discusión interdisciplinar.

Juan Luis Ruiz de la Peña