

## LA IDEA DE LIBERTAD CRISTIANA EN LA INSTRUCCION «LIBERTATIS CONSCIENTIA»

Los comentarios hasta ahora aparecidos a la Instrucción «*Libertatis conscientia*» (= LC), segunda que la Congregación para la Doctrina de la Fe dedica a la teología de la liberación, han versado generalmente sobre sus contenidos acerca de la *liberación*, silenciando (o aludiéndolas sólo de pasada) sus consideraciones previas en torno al concepto de *libertad* y las vicisitudes del mismo en el pensamiento y la praxis de nuestros días<sup>1</sup>.

Tal silencio, amén de sorprendente, es metodológicamente cuestionable; consagrando los dos primeros capítulos a la idea de libertad, el documento romano ha tomado una opción teórica previa e inequívoca: la liberación es para la libertad; ésta, y no aquélla, es la cuestión cardinal. Si el lema *liberación* moviliza hoy las mejores energías de los hombres de buena voluntad, es porque con él se exhorta a la acción en pro de la libertad de quienes están, de una u otra forma, privados de ella.

Así lo advierte la propia Instrucción en su primer párrafo: «la viva percepción de los obstáculos que impiden el desarrollo de la libertad y que ofenden la dignidad humana es el origen de las grandes aspiraciones a la liberación, que atormentan al mundo actual».

El debate teológico sobre la liberación no debería, pues, desplazar lo que constituye el problema de fondo a un lugar secundario, como si la *liberación* importase más que la *libertad*. Y si esto ocurre, ello significará que se prima la estrategia acerca de los medios a expensas del discurso acerca de los fines (cosa, por lo demás, harto frecuente al día de la fecha). O bien que se piensa, tácita o expresamente, que la cuestión *libertad* es un asunto teórico y privado, mientras que la cuestión *liberación* es un asunto práctico y público y, por tanto, de

1 De ello se ha lamentado el propio Card. Ratzinger: «la opinión pública acerca de la nueva Instrucción... se ha limitado hasta ahora, casi exclusivamente, a su quinto capítulo»; así comienza su artículo 'Freiheit und Befreiung', en *Intern. Kath. Zeitschrift Communio* 5 (1986) 409-424.

una tal relevancia social que le otorga una prioridad absoluta, *también en el ámbito de la reflexión teológica*.

No faltarán quienes añadan que no están los tiempos para sutiles e ingeniosas disquisiciones, cuando el clamor de los oprimidos nos apremia. Ciertamente a nadie se le ocurriría suspender la praxis de la liberación en tanto no se logre un consenso sobre la noción de libertad; la acción liberadora resulta hoy tan inaplazable que no puede ser bloqueada sin más por la reflexión. Pero tampoco debe hurtarse a ella, sobre todo cuando de la reflexión teológica se trata, cuya razón de ser consiste precisamente en el esclarecimiento de la teoría y la praxis de los creyentes.

Existen, pues, dos posibles opciones de base, confrontadas en el mismo punto de partida de la entera problemática *libertad-liberación*. Sea cual fuere el juicio que merezcan, LC ha elegido una de las dos. Cualquier hermenéutica del texto vaticano ha de contar con este hecho si quiere hacerle justicia.

El objetivo del presente trabajo no es comentar la Instrucción en su globalidad; ni siquiera hacer una exégesis detenida de sus dos capítulos iniciales. Lo que se pretende es, más modestamente, llamar la atención sobre un par de cuestiones, de las varias tocadas en dichos capítulos. La primera está formulada en LC como una constatación de hecho: la modernidad ilustrada prometía la libertad, pero ha generado formas diversas de negación de la misma. La segunda cuestión se ocupa del concepto mismo de libertad; LC plantea la pregunta («qué es libertad»), recoge un variado espectro de respuestas y propone, en fin, una respuesta propia.

Antes de entrar en el examen de estas cuestiones, será útil esbozar un sumario de los dos capítulos en las que se encuentran emplazadas. A la vista del mismo se confirmará algo que el mero enunciado de las dos cuestiones propuestas permite sospechar: en la lógica del documento, ambas están mutuamente relacionadas. Con otras palabras; según LC, si se toma como punto de partida un concepto erróneo de libertad, se acaba desembocando en su negación, teórica o práctica.

## 1. SOBRE LA IDEA DE LIBERTAD: LC 3-42

1.1. «La verdad os hará libres»; con esta cita bíblica (Jn 8, 32) comienza nuestro texto su andadura. La verdad es «la raíz y la norma de la libertad»; el hombre ha de buscarla y abrirse a su posible plenitud. El evangelio ha propiciado la «toma de conciencia de las profundidades de la libertad humana» al revelarnos nuestra condición de personas, destinadas a la comunión con Dios. La causa de la libertad

estaría, pues, enraizada «en la herencia del cristianismo», incluso allí donde se promueve desde posiciones opuestas a una visión cristiana del hombre (nn. 3-5).

Con el Iluminismo y la revolución francesa, la llamada a la libertad cobra un nuevo impulso y la historia comienza a ser leída «como un irresistible proceso de liberación». En efecto, la ciencia y la técnica exoneran al hombre de servidumbres ancestrales, impuestas por necesidades naturales y sociales. Sobre todo, la modernidad reivindica «la libertad interior» (libertad de pensamiento y de decisión) con la superación de la superstición y del miedo a lo desconocido; tal libertad interior se hace posible mediante la nueva autocomprensión que las ciencias históricas y humanas suministran al hombre, tanto en lo tocante a su realización personal como en lo que atañe a las condiciones de su vida social (nn. 6-9).

El juicio que emite LC sobre los logros de ese proceso de libertad creciente es, como no podía ser menos, altamente positivo: «la formulación de los derechos humanos significa una conciencia más viva de la dignidad de todos los hombres. Son innegables los beneficios de la libertad y de la igualdad en numerosas sociedades, si los comparamos con los sistemas de dominación anteriores» (n. 8). Pero a partir de aquí, y hasta el final del primer apartado de este capítulo inicial (n. 19), el horizonte se ensombrece. El punto de inflexión lo marca el n. 10: no sólo los logros alcanzados se quedan por debajo de los objetivos que se habían fijado, sino que «han surgido también nuevas amenazas, nuevas servidumbres y nuevos terrores». Y ello porque «el sentido mismo de la libertad» con que operaba el proceso adolece de «graves ambigüedades».

Así, el poder tecnológico, que aspiraba a controlar la naturaleza y sus recursos, ha descubierto posibilidades catastróficas y resortes de desigualdad social hasta ahora inéditos. «Los sistemas totalitarios... no habrían sido posibles en la época anterior al progreso tecnológico»; éste permite, por primera vez en la historia, violar «la intimidad de los individuos», «destruir toda la vida humana sobre la tierra» y consolidar entre los pueblos nuevas relaciones de desigualdad y opresión» (nn. 16-18).

Entre las «graves ambigüedades» denunciadas, LC menciona, por de pronto, dos: a) concebir a Dios como «la alienación específica del hombre», de suerte que «entre la afirmación de Dios y la libertad humana habría una incompatibilidad radical», que alcanzaría incluso a la validez de la ley moral (nn. 18-19); b) suponer que los progresos científicos, técnicos y económicos producen automáticamente «la conquista de la libertad» (n. 21). En realidad la emergencia de las nuevas

formas de alienación antes consignadas pone de relieve, a juicio de la Instrucción, que «donde faltan la verdad y el amor, el proceso de liberación lleva a la muerte de una libertad que ha perdido todo apoyo» (n. 24). Al binomio verdad-libertad con que se iniciaba la exposición sucede, pues, como conclusión del primer capítulo, la tríada verdad-amor-libertad.

1.2. El capítulo 2 se abre con la pregunta sobre la libertad: «¿qué es ser libre?». La «respuesta espontánea», según la cual es libre quien hace lo que quiere, sin coacción exterior, con plena independencia, no es correcta. El hombre ni sabe ni puede hacer siempre lo que quiere; «quiere más de lo que puede» (n. 25). Como alternativa a esta comprensión errónea, se nos ofrecen tres descripciones de la libertad:

a) Ser libre es «concordar la propia voluntad con la de los demás, con vistas a un verdadero bien». Según esta descripción, «la verdad y la justicia» son «la medida de la verdadera libertad» (n. 26.1).

b) «La libertad no es libertad de hacer cualquier cosa, sino que es libertad para el bien». Por tanto, el hombre se hace libre cuando llega al conocimiento de lo verdadero, y esto... guía su voluntad» (n. 26.2).

c) «La libertad es dominio interior de los propios actos y auto-determinación». Conlleva «una relación inmediata con el orden ético» y «encuentra su verdadero sentido en la elección del bien moral» (n. 27.1).

Como se ve, estas descripciones convergen en una comprensión de la libertad como capacidad humana de autodeterminación en orden al *bien*, que aparece como horizonte último de la opción libre en las tres. ¿En qué se funda esta interpretación de la esencia de la libertad?

«El hombre es *causa de si mismo*. Pero lo es como criatura e imagen de Dios. Esta es la verdad de su ser» (n. 27.3). Dicho de otro modo: «el hombre no tiene su origen en su propia acción, sino en el don de Dios que lo ha creado» (n. 29.1). La interpretación propuesta en el texto entiende que la libertad está en función de la autorrealización humana: somos libres para poder llegar a ser lo que queremos y *debemos* ser, para cobrar nuestra cabal identidad; consistiendo ésta en un ser (y reconocerse) «criatura e imagen de Dios», el hombre será libre en tanto asuma y afirme en su existencia la referencia constitutiva a Dios.

El resto del capítulo, por lo que toca a nuestro asunto, no hará sino reiterar estas ideas. Siendo el hombre un ser creado, la suya no puede ser una libertad autárquica, que subsiste en tanto que rechaza

toda forma de dependencia ontológica; será «una libertad participada», que no sólo no sufre menoscabo por el reconocimiento de la dependencia de Dios, sino que «toma su sentido y consistencia de Dios y por su relación con El» (n. 29.2).

Será igualmente una libertad «finita y falible» (30.2); en cuanto libertad auténtica, será «servicio a la justicia», en la misma proporción en que la libertad inauténtica es «esclavitud del pecado» (n. 30.3). El pecado, en efecto, es «perversión del sentido de la propia libertad», y ello porque tiende a falsificar la genuina identidad del hombre; pecando; éste «se autoaliena», «se engaña a sí mismo y se separa de la verdad», al negar la realidad fundante de su ser, «su Principio y Fin», que es Dios (nn. 37-38). Aquí radica el carácter trágico de la existencia pecadora; en creer que «no puede afirmar su propia libertad más que negando explícitamente a Dios» (n. 41), cuando lo cierto es exactamente lo contrario.

1.3. Hasta aquí, la síntesis de los dos capítulos de la Instrucción que nos interesan. El nexo entre las cuestiones destacadas al comienzo de estas páginas es evidente; habida cuenta de la noción de libertad propuesta por el texto, era de esperar la constatación de hecho: las interpretaciones erróneas de la libertad conducen a su negación. Pero ¿dónde y cómo se ha producido este hecho? La Instrucción alude a él genéricamente (nn. 10 ss.). ¿Pueden señalarse más concretamente las ideologías actuales negadoras de la libertad? De otro lado, la versión que de ésta nos ofrece el texto ¿es plausible?; ¿tiene alguna correspondencia en el pensamiento filosófico y teológico de nuestros días? De todo ello se ocuparán las páginas que siguen.

Pero, antes de concluir este apartado, cabe hacer dos breves observaciones. En primer lugar, la desproporción entre el espacio dedicado a los logros (nn. 8-9) y a los fracasos (nn. 10-19) de las interpretaciones seculares de la libertad es patente. Hubiese sido preferible una mayor generosidad en el capítulo de los logros; después de todo, hay humanismos no creyentes que se baten no sólo por la liberación social, sino por la libertad personal. Si en ciertas afirmaciones no teístas del hombre puede rastrearse un teísmo implícito (o, si se prefiere, lo que Flahner llama un «cristianismo anónimo»), no se ve por qué no podría darse en ellas una real aproximación a la recta idea de la libertad. La mención de esta posibilidad, que por fortuna no es meramente especulativa, habría equilibrado el cuadro, confirmando además mayor credibilidad al conjunto de la exposición.

En segundo término, la relación que el texto establece entre *verdad* y *libertad* es ambigua. No se explica qué se entiende aquí por verdad. Se puede suponer, al hilo de la cita de Jn 8, 32, que no se trata de la

verdad en un sentido puramente intelectual; la referencia, junto al texto evangélico, al amor (n. 24) o a la justicia (n. 26) así lo sugiere. Por lo demás, la *revelación* en sentido cristiano es más que la simple notificación de unos enunciados. El *conocimiento* de la revelación es más que el simple darse por enterado de un mensaje; análogamente, la *verdad* bíblica (y por tanto la cristiana) ostenta una plusvalía respecto a lo que el mismo término denota en el uso profano o científico. La verdad-condición de la libertad sería, pues, una de esas protopalabras pregnantes en las que abunda el vocabulario bíblico; en nuestro contexto, vendría a significar algo así como la autenticidad, el ajuste con la propia identidad (nn. 27.3; 37.3) <sup>2</sup>. Si se le diese al término un contenido exclusivamente noético-cognitivo, se incidiría además en uno de los errores que la propia LC denuncia en el n. 21 (el progreso en el orden del saber, el aumento de conocimientos, no se traduce sin más en un progreso paralelo en el orden de la libertad). Pero, en todo caso, el texto no clarifica expresamente este punto, pese a su obvia importancia.

## 2. LAS ACTUALES NEGACIONES DE LA LIBERTAD

2.1. ¿Dónde, cómo y por qué se niega hoy la libertad humana?, nos preguntábamos antes. A mi propósito interesa la *ideologización* de esta negación, es decir, la verificación de la existencia en el pensamiento actual de antropologías o cosmovisiones en las que la sustracción al sujeto humano de su carácter de ser libre reviste una envergadura programática. En esta línea se inscriben, entre otras, las corrientes que a continuación se enumeran:

- a) el conductismo y la ingeniería social;
- b) la sociobiología y la ingeniería genética;
- c) ciertas tendencias de la cibernética y la ingeniería de ordenadores e inteligencia artificial.

a) Los orígenes del conductismo suelen asociarse a la obra del psicólogo norteamericano Watson <sup>3</sup>. Su difusión fue muy rápida, y la influencia que ejerció durante decenios en las ciencias de la conducta, inmensa. Pese a que hacia los años cincuenta <sup>4</sup> se inicia su declive

<sup>2</sup> Ratzinger, art. cit., 424: es libre quien deviene uno con su esencia, uno con la verdad misma. Pues quien es uno con la verdad, ya no obra a instancias de necesidades y presiones eternas; en él han sido puestos a buen recaudo la esencia, el querer y el obrar».

<sup>3</sup> J. B. Watson, *Behavior: An Introduction to Comparative Psychology* (1944).

<sup>4</sup> La obra de G. Ryle, *The Concept of Mind*, aparecida en 1949, es, a la vez que una de sus más depuradas expresiones, su canto de cisne.

—del que hoy se hacen eco voces bien diversas<sup>5</sup>—, las huellas del conductismo en la cultura dominante son innegables, sobre todo en la versión acuñada por Skinner.

El propósito de Skinner es elaborar una ciencia de la conducta equiparable, en rigor y precisión, a las ciencias de la naturaleza. Su método, de acuerdo con las orientaciones positivistas, se basa más en la descripción de los fenómenos observables que en la elaboración de teorías o hipótesis explicativas. La observación de los hechos y de sus concatenaciones descubrirán las causas de los mismos: «...nos interesan las causas de la conducta humana... Al descubrir y analizar estas causas, podemos predecir la conducta»<sup>6</sup>.

El hombre es, pues, *objeto* de la ciencia de la conducta, del mismo modo que los fenómenos cosmológicos o fisiológicos son de las ciencias de la naturaleza. Skinner lamenta que «los métodos científicos apenas han sido aplicados al comportamiento humano, lo que le mueve a concluir que necesitamos una tecnología de la conducta»<sup>7</sup>.

Como ejemplo del desfase existente entre la psicología y el resto de las ciencias, nuestro autor menciona el *propósito*; descartado de la física y la biología hace tiempo, aún sigue siendo incluido en los análisis del comportamiento humano. Lo que significa que de éste se continúa hablando «en términos precientíficos»<sup>8</sup>.

La alternativa que propone Skinner consiste en olvidarse definitivamente de los esquemas explicativos de tipo mentalista, basados en la ficción de un presunto «hombre interior», y concentrarse en el estudio de la relación existente entre la conducta y el ambiente, sin intercalar entre ambos ninguna instancia intermedia del tipo «estado mental», «conciencia», etc.

La psicología, en suma, tiene que resolverse a ajustar cuentas no con la fantasmagórica entidad *mente*, sino con una suerte de caja negra con estímulos de entrada (las sollicitaciones ambientales) y respuestas de salida (las reacciones del organismo a los estímulos).

5 H. Feigl, *The 'Mental' and the 'Physical'*, 2 ed. (Minneapolis 1967) 26 (el conductismo «está siendo definitivamente repudiado»); M. Bunge, *The Mind-Body Problem. A Psychobiological Approach* (Oxford 1980) IX (estamos asistiendo al «principio del fin de la larga y tediosa noche behaviorista»); R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza* Madrid 1983) (hoy «se mira con recelo todo lo que huele a conductismo metodológico skinneriano o a conductismo lógico ryleano»); P.; Lacasa-C. Pérez, *La psicología hoy: ¿organismos o máquinas?* (Madrid 1985) 192 («lo que ahora nos resulta más llamativo es que muchos psicólogos expresan claramente la necesidad de separarse de las posiciones teóricas del conductismo»).

6 B. F. Skinner, *Ciencia y conducta humana* (Barcelona 1974) 53; se anticipa ya aquí la posición skinneriana sobre la libertad.

7 Skinner, *Más allá de la libertad y la dignidad* (Barcelona 1977) 11, 14.

8 *Ibid.*, 17.

Este esquema estímulo-respuesta, observa Skinner, había sido ya esbozado por Descartes, pero ha de ser perfeccionado y completado<sup>9</sup>.

Sin embargo esta propuesta choca con serias dificultades; así lo confiesa el propio Skinner. Una de ellas, sin duda la más grave, es la planteada por las ideas de libertad y responsabilidad humanas. La convicción de que el hombre es un ser libre y responsable está muy arraigada y extendida, y pugna frontalmente con el programa skinneriano. La solución del dilema consistirá, entonces, en defender la inexistencia de la libertad.

Skinner estima, en efecto, que los avances del análisis científico del obrar humano están descubriendo «nuevas evidencias de la previsibilidad de la conducta», a la vez que descartan «la exención personal de un completo determinismo»<sup>10</sup>. De los dos factores que determinan los modos del comportamiento humano —dotación genética y circunstancias ambientales—, el psicólogo norteamericano cree que el segundo es mucho más decisivo que el primero. Podemos, pues, modificar la conducta modificando el ambiente. Manejando adecuadamente una variada gama de «medidas no aversivas» y de «reforzadores positivos», se llegará a hacer inútil la reivindicación de un sujeto responsable<sup>11</sup>. Skinner pone en boca de su *alter ego*, Frazier, la siguiente frase: «niego rotundamente que exista la libertad»<sup>12</sup>.

Pero nuestro autor, a más de psicólogo, es un reformador social; la «tecnología de la conducta» ha de desembocar en una «ingeniería social». La novela *Walden Dos* es el retrato utópico de la nueva sociedad gestada por la conciencia del comportamiento. Los miembros de esa sociedad «están siempre haciendo lo que quieren —lo que ellos 'eligen' hacer—, pero nosotros conseguimos que quieran hacer precisamente lo que es mejor para ellos mismos y para la comunidad. Su conducta está determinada y sin embargo son libres»<sup>13</sup>. Y si se objeta que la figura del Controlador, que emerge en el trasfondo de esta utopía social, se parece mucho a la del Gran Dictador, Skinner responderá, a través de Frazier: «dictadura y libertad..., ¿qué son sino pseudoproblemas de origen lingüístico?»<sup>14</sup>. En este punto, el lector de la

9 Ibid., 27 s.; cf. el cap. cuarto de *Ciencia y conducta...* (pp. 75-88), encabezado por el prometedor título: «el hombre, una máquina».

10 *Más allá...*, 31.

11 *Ciencia y conducta...*, 89-136.

12 *Walden Dos* (Barcelona 1968) 286.

13 Ibid., 329 s.; el «y sin embargo son libres» significa en realidad: «se sienten (o creen) libres».

14 Ibid., 330; *Ciencia y conducta...*, 323 ss. En todo caso a la pregunta (que él mismo se formula) de «quién controlará», la contestación de Skinner es elusiva y ambigua (ibid., 467 s.), aunque parece sugerirse que este papel corresponderá a los expertos en sociología.

utopía skinneriana no puede menos de evocar un pasaje de la antiutopía de Orwell y establecer ominosos paralelismos: «nosotros, Wilson, controlamos la vida en todos sus niveles. Te figuras que existe algo llamado 'la naturaleza humana', que se irritaría por lo que hacemos y se volverá contra nosotros. Pero no olvides que nosotros creamos la naturaleza humana»<sup>15</sup>.

b) El padre de la sociobiología es el etólogo estadounidense E. O. Wilson<sup>16</sup>. Si Skinner atribuía al factor ambiental el primado de la determinación del comportamiento humano, su compatriota se inclina por el factor genético: los mismos principios biológicos que explican la conducta y los sistemas sociales animales pueden explicar análogamente la conducta y el hecho social humano. Y si el psicólogo conductista preveía para el porvenir una sociedad controlada por los expertos en psicología social, Wilson opina que ese control corresponderá «a una dirección precisa basada en el conocimiento biológico»<sup>17</sup>. A su juicio, en efecto, «pronto podremos identificar muchos de los genes que influyen en la conducta»<sup>18</sup>; los progresos en esta línea de investigación permitirán nuevos planteamientos del comportamiento individual y social humano.

El concepto clave es, pues, aquí el de «determinismo genético». La conducta humana tiene un repertorio de gestos mucho más vasto y complicado que la de otros animales, pero aún así sigue estando determinada biogenéticamente. Es cierto que su enorme variedad y riqueza la hace más difícilmente predecible que la de la abeja, por ejemplo; con todo, el problema es puramente técnico, y nada impide suponer que, con el tiempo, lleguen a conocerse los programas cerebrales que compiten entre sí por el control de los centros de decisión<sup>19</sup>.

Ahora bien, si la conducta está troquelada biogenéticamente, ¿qué pasa con la libertad? La respuesta de Wilson es tan categórica como la de Skinner: «nuestra libertad es solamente un autoengaño». Lo que se ha dado en llamar *voluntad o libre albedrío* no es sino el resultado de la competencia mutua de módulos cerebrales preprogramados; el recurso a un homúnculo que habita el organismo, o a un espíritu que

15 G. Orwell, 1984 (Barcelona 1980) 290.

16 *Sociobiology; The New Synthesis* (Cambridge, Mass., 1975); *Sobre la naturaleza humana* (México 1980). Vid. para cuanto sigue J. L. Ruiz de la Peña, *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, 2 ed. (Santander 1984) 99-106; Id., 'La antropología y la tentación biologista', en *Rev. Cat. Intern. Communio* 6 (1984) 508-518, con bibliografía.

17 *Sobre la naturaleza...*, 22.

18 *Ibid.*, 75 s.: «es posible, y a mi juicio aun probable, que las posiciones de los genes que tengan efectos indirectos sobre las formas más complejas de la conducta pronto serán localizadas en los cromosomas humanos».

19 *Ibid.*, 115.

mueve la mente, se revela inútil. Y entonces la paradoja determinismo-libre albedrío se reduce a un problema empírico, físico-biológico: en la medida en que podamos conocer la estructura cerebral humana y el número de variables que la afectan, podremos predecir sus decisiones. Por el contrario, en la medida en que tales datos no estén disponibles, la conducta será impredecible. En este sentido, y sólo en éste, «usted y yo somos personas libres y responsables». Pero incluso ese segmento actualmente impredecible del comportamiento sigue estando biológicamente determinado y queda abierto a la ulterior exploración científica<sup>20</sup>.

La extensión a la especie humana de las técnicas de ingeniería genética es una cuestión no abordada directamente por Wilson. Pero es indudable que encaja en la lógica de su pensamiento. Si, en efecto, de una parte, «ninguna especie, *incluida la nuestra*, posee un propósito más allá de los imperativos creados por su historia genética»<sup>21</sup> y si, por otro lado, la ética es un fenómeno de naturaleza exclusivamente biológica<sup>22</sup>, no parece que puedan aducirse razones de peso que se opongan a la «optimización» de la raza humana operando sobre su patrimonio genético. Las únicas limitaciones atendibles vendrían dadas por el concepto mismo de *optimización biológica*, y no por consideraciones derivadas de una moral «trascendente».

Los peligros de una praxis así entendida de la ingeniería genética saltan a la vista. En el momento en que se redactan estas líneas (octubre de 1986), la prensa diaria da cuenta de la crisis de conciencia de Jacques Testard —padre del primer «niño-probeta» francés—, que ha decidido abandonar algunos de los campos de investigación propios de su especialidad, mientras no se prevean controles sociales *de carácter ético* sobre las técnicas de procreación artificial.

La sociobiología ha sido objeto de contundentes refutaciones, tanto desde la propia genética como desde la etología, la sociología o, más genéricamente, la antropología filosófica<sup>23</sup>. Wilson mismo ha introducido últimamente algunos retoques en su pensamiento, pero

20 Ibid., 108, 115 ss.

21 Ibid., 14-16.

22 En favor de este aserto Wilson elabora teorías explicativas (bastante complicadas) del tabú del incesto, de la conducta altruista, de la práctica religiosa, de la causa de los derechos humanos, etc.

23 M. Sahlins, *The Use and Abuse of Biology* (Michigan 1976); VV. AA., *The Sociobiological Debate* (New York 1978); M. Ruse, *Sociobiology: Sense or Nonsense?* (Boston 1979); F. J. Ayala, *Origen y evolución del hombre* (Madrid 1980) 169-188; Id., 'De la biología a la ética; una excursión filosófica en torno a la naturaleza humana con reflexiones sobre la sociobiología', en *Revista de Occidente* (nov. 1982) 163-183; F. Jacob, *La jeu des possibles* (Paris 1981); J. Ruffié, *De la biología a la cultura* (Barcelona 1982); C. J. Cela Conde, *De genes, dioses y tiranos* (Madrid 1985).

sin que afecten a las opciones de fondo<sup>24</sup>. En cualquier caso, el etólogo norteamericano ha contribuido a popularizar la vieja homologación hombre-animal, dotándola además de una cierta respetabilidad científica. Ello hace que, al igual que ocurriera con el conductismo, el rastro de su paso por el universo cultural de nuestros días siga siendo perceptible, pese incluso al rechazo que ha suscitado en los círculos especializados.

Cabe añadir a este respecto que la sociobiología ha funcionado como caución de determinadas formas de darwinismo social, patrocinadas por ideologías políticas reaccionarias (o racistas), sin que la protesta de Wilson —que intentaba desmarcarse de tan embarazoso maridaje— sirviese de mucho. Pues, como advierte Ruse, no se puede sentar impunemente el determinismo biológico y esperar a la vez que no se utilice políticamente «para justificar viles doctrinas sociales»<sup>25</sup>.

c) Los intentos de aplicar a los organismos el modelo de la máquina son muy antiguos; baste pensar en Descartes y Lamettrie. Pero nuestro siglo asiste a una mutación sustancial en este campo, propiciada primero por la reducción de la mente al cerebro y del cerebro a la máquina —emprendida por un grupo de filósofos anglosajones<sup>26</sup>— y cultivada después por el nacimiento y desarrollo de la cibernética y la revolución que la electrónica ha supuesto para el concepto mismo de *máquina*. El mundo fascinante de la inteligencia artificial replantea, con agudeza inédita, el clásico problema de si las máquinas pueden rivalizar con el hombre, e incluso sobrepasarlo.

Entre los expertos en informática y teoría de ordenadores no faltan quienes creen poder responder ya a esta pregunta con un *si* categórico. En esa posición se sitúa un libro reciente de L. Ruiz de Gopegui<sup>27</sup>, en el que se encuentra formulada con toda la claridad deseable la ecuación hombre=máquina y, consiguientemente, la puesta en cuestión del carácter libre del ser humano.

Supuesto, en efecto, que el hombre y la máquina no difieran cualitativamente, es preciso extender a aquél el determinismo vigente en el mundo físico al que ésta pertenece. «Lo psíquico, al igual que lo físico, está regido por las leyes de la naturaleza»<sup>28</sup>. Y lo mismo que a nadie se le ocurre adjudicar libertad a una máquina, no es de recibo atribuirse la al hombre; éste tiene que llegar a «comprender que la

24 C. J. Lumsden-E. O. Wilson, *Genes, Mind and Culture* (Harvard 1981).

25 *Op. cit.*, 115.

26 Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Las nuevas antropologías...*, 113-138.

27 *Cibernética de lo humano* (Madrid 1983).

28 *Ibid.*, 180; se entiende que «las leyes de la naturaleza» so nleyes físicas: *ibid.*, 155 ss., 177 ss.

libertad individual no tiene sentido alguno». Más aún: «las máquinas electrónicas, que...no poseen, ni pueden poseer, libre albedrío, deciden o van a decidir como lo hace el hombre. Luego es evidente que para tomar una decisión no se requiere el libre albedrío»<sup>29</sup>.

En realidad, piensa Ruiz de Gopegui, si por libertad se entiende «la posibilidad de elección espontánea y no condicionada, ...cuando el hombre decide no posee libertad, pues en él todo está condicionado por causas antecedentes». El sentimiento de libertad es «sólo un espejismo»; el individuo se cree libre cuando ha hecho lo que quería, sin percatarse de que lo que quería estaba «totalmente condicionado por agentes no controlados ni controlables por él». El acto volitivo —o de decisión presuntamente libre— puede explicarse totalmente según «un esquema cibernético», lo que desvela el carácter ilusorio de la idea de libertad<sup>30</sup>.

«El mundo entero —concluye nuestro autor— se cree y se siente libre por derecho natural», de forma que «la libertad se ha convertido en un nuevo opio del pueblo»; se trata de uno de los varios mitos antropocéntricos que el hombre ha ido segregando, a lo largo de su historia, y que está a punto de caducar, aunque «cambiar esta estructuración neuronal [que nos hace creernos libres] requerirá un esfuerzo evolutivo de gran importancia»<sup>31</sup>.

La aplicación de estas tesis al ámbito sociopolítico es por demás obvia, y Ruiz de Gopegui no vacila en hacerla con asombrosa (e infrecuente) franqueza. Con la abrogación de la libertad individual, quedarán abrogados también los conceptos de libertades sociales; hay que disponerse, pues, para la modificación de «las estructuras políticas vigentes en la actualidad, basadas principalmente en la idea de libertad individual»<sup>32</sup>. A decir verdad, el alba de la máquina coincide con el crepúsculo del hombre. «Las máquinas inteligentes irán tomando el control de todo, hasta terminar adueñándose del mundo de la política». Y un buen día el hombre se apercibirá, con asombro y resignación, de que su imperio ha caducado y que corresponde al computador «dictar e imponer las leyes por las que él mismo debe regirse». Así pues, la leyenda del aprendiz de brujo se hace realidad; el porvenir del hombre consiste en ser «el chico de los recados de los robots del futuro»<sup>33</sup>.

29 Ibid., 197, 49.

30 Ibid., 92-100.

31 Ibid., 190.

32 Ibid., 57.

33 Ibid., 54 s.

2.2. Como se ve, la tecnología de punta ha llevado hasta sus últimas consecuencias la propuesta skinneriana de considerar al ser humano como una simple caja negra. Tras el breve interludio sociobiologista, el círculo se ha cerrado. Sólo resta llamar la atención sobre las analogías del itinerario seguido por los ensayos que se acaban de reseñar. Los tres: a) operan desde la base de una antropología reduccionista, que hurta al hombre su condición de sujeto frente a objetos para nivelarlo a la baja con las realidades físicas (Skinner, Ruiz de Gopegui) o biológicas (Wilson); b) de esta negación de la subjetividad se sigue consecuentemente la negación de la libertad; c) en fin, de la negación de *la* libertad (individual) se deduce, también consecuentemente, la negación pura y simple (Ruiz de Gopegui) o la puesta en cuestión (Skinner, Wilson) de *las* libertades (sociales); la futura sociedad humana funcionará bajo controles accionados por el sociólogo (Skinner), el biólogo (Wilson) o el ordenador (Ruiz de Gopegui); parábola declinante en la que cada tramo es inferior al anterior.

Hay en esta secuencia *a-b-c* una lógica que anula férreamente sus tres momentos; como hemos visto; sólo Wilson rechaza que se endose a su cuenta el momento *c*) —negación de las libertades sociales—, por lo demás sin mucho éxito. Así pues, los que creen que el rigor científico obliga a despedirse del romántico sueño de una voluntad libre, tendrán que estar dispuestos a asumir las consecuencias.

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 mundo. 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 correlato de la «posibilidad activa»; el mundo ya no tiene por qué ser *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 subsu-  
mida en la cosmología.

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 teísta o ateo—, no deja en pie más normativa que la derivada de la física y la química: la *ultima ratio* resulta ser la ley del más fuerte.

Consecuencias, por último, *político-sociales*. 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 diría Althusser, un proceso sin sujetos ni fines. Pero incluso la oligarquía iluminada terminará, en última instancia, siendo desbancada por la máquina superinteligente, según el poco alentador presagio de Ruiz de Gopegui.

*Resumiendo*; en la esfera de la física o la biología, donde las propuestas antes reseñadas incardinan al hombre, no hay lugar para la subjetividad; en ella no cabe la relación del tipo yo-tú, yo-ello. En esa esfera puede darse la dialéctica entrada-salida, acción-reacción, pero no el diálogo interpelación-respuesta. Es una realidad sin *alteridad*, en la que los seres se funden en un *continuum* homogéneo, y por tanto sin *subjetividad*. Pues sólo la diversidad cualitativa entre ser y ser funda una real alteridad, que reconozca a unos seres el estatuto de sujetos y a otros, el de objetos, y que postula para aquéllos la responsabilidad entre sí y frente a éstos.

La cuestión de la libertad, en suma, queda ya dirimida, antes de ser formulada explícitamente, en las cuestiones *alteridad, subjetividad responsable, respectividad dialógica*. En un mundo donde nada escapa a la perentoriedad de las leyes físicas o las pulsiones biológicas, el hombre puede ser un mono que ha tenido éxito o un robot optimizable, pero no una persona; la idea de libertad sólo merecerá entonces un benévolo encogimiento de hombros.

### 3. LA NOCIÓN CRISTIANA DE LIBERTAD

3.1. Desde el punto de vista cristiano, la idea de libertad es irrenunciable. La fe cristiana, en efecto, es respuesta a una llamada a la conversión. Respuesta y llamada se inscriben en el marco de una relación dialógica entre dos seres personales, mutuamente referidos sobre la base de una alteridad irreductible. Dios es «lo totalmente otro» del hombre; pero es, a la vez, el tú del hombre, como éste es el tú de Dios; según la Biblia, el ser humano cobra conciencia de su mismidad en el hecho de su estar-frente-a-Dios.

A partir de aquí, y por primera vez en los anales de la historia humana, el mundo va a ser comprendido, no como el escenario de

poderes cósmicos anónimos, ni como el espejo de un monólogo divino, que acciona unilateralmente los hilos de la trama, sino como el resultado del diálogo de dos libertades, la divina y la humana. Los ciclos recurrentes de la sabiduría oriental o la fatídica *ananké* de la tragedia griega dan paso a la Alianza amical de la Biblia. Volveremos sobre esto más adelante.

La historia de la idea de libertad, como la historia del concepto de persona, tiene, pues, que ver (acéptese o no, guste o no) con la historia de la salvación, es decir, con la interpretación bíblica de la realidad. Por eso, la afirmación de que la causa de la libertad ha recibido un impulso decisivo de la revelación cristiana (LC 5), puede sonar a alegato pro *domo* o a arrogante reivindicación de un bien mostrenco, pero es sustancialmente correcta.

Con la libertad, por otra parte, cae o se sostiene la comprensión bíblica de Dios, la idea de Alianza, el evangelio de la conversión y de la gracia. Lo que significa que, cuando se pone en tela de juicio la existencia de la libertad, el cristiano no puede terciar en el debate desde una aséptica neutralidad, sino desde el *parti pris* de su condición de creyente y de su experiencia religiosa; ésta nace de la percepción de una palabra que lo convoca a la *metanoia*, ofreciéndole la liberal gratuidad del perdón y de la novedad de vida, y que por tanto *suscita en él la posibilidad de la autodecisión, libera su libertad*.

Consiguientemente, la problemática de la libertad no es para el cristiano una cuestión abierta, como podrían serlo otras muchas cuestiones fronterizas. Por el contrario, ya antes de que ella se tematice reflejamente, 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 aforísticamente: creer y hacer la experiencia de la libertad son uno y lo mismo.

Por todo ello, puede sorprender que la noción de libertad no haya sido nunca objeto de definición desde el magisterio extraordinario de la Iglesia. Hay, sí, tomas de postura polémicas frente a errores puntuales (vid. por ejemplo D 814-16; 1092-94), pero se deberá esperar al Vaticano II para encontrar no tanto una definición cuanto una descripción de la libertad: «la orientación del hombre hacia el bien sólo se logra con el uso de la libertad... La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre... La dignidad humana requiere que el hombre actúe según su conciencia y libre elección... El hombre logra esta dignidad cuando..., *tiende a su fin con la libre elección del bien*» (GS 17; cf. *ibid.*, 31.2).

Esta ausencia de una *definición* de nuestro concepto se corres-

ponde con su real *indefinibilidad*, su irremediable fluidez. En un reciente diccionario filosófico<sup>34</sup> se recogen nueve posibles modos de entenderlo, y se advierte que no son los únicos.

Es, pues, de agradecer que LC se haya planteado sin ambages la pregunta sobre el *quid* de la libertad (n. 25). La respuesta que se ofrece tampoco es una definición. Es, de nuevo, una descripción, que se mueve en la línea que había anticipado el Vaticano II y que insiste en la relación de la libertad con el *fin* o con el *bien*; la libertad es, pues, entendida como facultad entitativa, más que como facultad electiva. Ella sería no sólo (ni principalmente) la *capacitas eligendi inter plura/inter opposita*, sino la aptitud que posee la persona para disponer de sí en orden a su realización; la posibilidad humana de construir el propio destino<sup>35</sup>.

3.2. En esta concepción de la libertad coinciden hoy corrientes de pensamiento tan dispares como el existencialismo, el neomarxismo y el personalismo cristiano —o de inspiración bíblica—. Según Heidegger, el hombre es el ser emplazado ante la alternativa *autenticidad-inautenticidad*; la posibilidad de llegar a ser él mismo constituye la tarea y la hazaña del existente humano. Para ello se le ha dado la libertad, que se ejerce no sólo allí donde se plantea una elección del tipo *aut-aut*, sino incluso en el insoslayable tener-que-morir. Más aún, es justamente ahí, «en la apasionada libertad para la muerte», entendida como la finalidad consumadora del existir, donde se pone a prueba el temple de la libertad<sup>36</sup>.

De forma parecida, el Sartre de la primera época sostendrá que ser hombre y ser libre no son dos cosas diferentes; no se es primero lo uno y luego lo otro<sup>37</sup>, sino que el hombre es el ser «condenado a ser libre»<sup>38</sup>. Jaspers elabora el concepto de *libertad situada*; es en la tensión entre el determinismo de lo previamente impuesto y la elec-

34 J. Ferrater Mora, 'Libertad', en *Diccionario de Filosofía* III (Madrid 1979) 1968 ss.

35 Ya S. Agustín distinguía entre la *libertas minor* (el libre albedrío, la capacidad de elección) y la *libertas maior* (o capacidad de realizar el bien con vistas al fin) y Sto. Tomás señalaba que, si bien no hay libertad sin libre albedrío, aquél es más que éste; siendo libre, el hombre es *causa sui*. Con otras palabras, la opción de los valores (opción categorial) está en función de la opción de sí mismo (opción fundamental).

36 El hombre alcanza la posibilidad de ser él mismo «in der leidenschaftlichen... Freiheit zum Tode»: *Sein und Zeit*, 8 ed. (Tübingen 1958) 286; para una panorámica de la libertad en los pensadores existencialistas, cf. J. L. Ruiz de la Peña, *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual* (Burgos 1971) 79-116.

37 *L'être et le néant* (Paris 1948) 61; *L'existentialisme est un humanisme* (Paris 1946) 37 (el hombre es libre, o mejor, es libertad); cf. Ruiz de la Peña, *El hombre...*, 90-94.

38 *L'être...*, 515.

ción de lo libremente asumido donde la existencia se realiza dolorosa y creativamente, hasta desembocar en la trascendencia<sup>39</sup>. Marcel, en fin, acuña una interpretación de la libertad que está ya dentro de lo que antes llamábamos el personalismo cristiano; en tal interpretación, la relación interpersonal yo-tú y las ideas de disponibilidad, participación y fidelidad son los ingredientes base<sup>40</sup>.

Son estas ideas, y el marco del diálogo yo-tú, las que se echan de menos en Heidegger y, sobre todo, en Sartre; en cambio ambos autores enfatizan unilateralmente la relación sujeto-objeto (yo-ello). Lo que conducirá al pensador francés a una concepción de la libertad como facultad autárquica, absoluta, discrecional y, a la postre, irresponsable e inútil.

Contra esta libertad irresponsable, ya olvidada de la referencia al fin que constaba en su esbozo inicial, en la que no importa lo elegido sino el mero hecho de elegir, polemiza el marxismo humanista. La libertad, sostiene Garaudy, ha de estar ligada al contenido de la acción, so pena de naufragar en una especie de «formalismo moral»<sup>41</sup>. Según Bloch, las preguntas sobre el *quid* y el *ad quid* de la libertad son inseparables: «libertad es el *modus* del comportamiento humano frente a su posibilidad objetivo-real»<sup>42</sup>.

Corregida de esta forma la variante sartreana, parece configurarse, pues, un cierto consenso en torno a la comprensión de la libertad como factor fundacional del ser humano, predicable no tanto de tales o cuáles *actos* cuanto de la actitud de donde brotan y a la que, a su vez, configuran 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 implica 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

39 «La libertad sólo existe con la trascendencia y por medio de la trascendencia»: K. Jaspers *Filosofía de la existencia* (Barcelona 1984) 37.

40 Vid. referencias en *El hombre...*, 106-108.

41 Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica* (Salamanca 1978) 84-90.

42 «Freiheit ist der Modus des menschlichen Verhaltens gegenüber objektiv-reales Möglichkeit» (*Naturrecht und menschliche Würde* [Frankfurt a. M. 1961] 186; vers. castellana: *Derecho natural y dignidad humana* [Madrid 1980] 186). Sobre la inseparabilidad de *libertad de* y *libertad para*, vid. también X. Zubiri, *Sobre el hombre* (Madrid 1986) 145.

coartada perfecta que les 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.

En resumen, una libertad sin horizonte, sin norte, sin tierra de promisión, es una libertad des-orientada, desnortada, a-terrada; no es sino apariencia de libertad. Esa es la razón por lo que LC rechaza como insuficiente (o, aún más, como falsa) la ecuación *ser libre*=*hacer lo que se quiere* (n. 25); con ella, en efecto, se está recayendo en la vieja idea de libertad como capacidad de elección indiferente entre diversas posibilidades, o se termina coincidiendo con la interpretación sartreana de una libertad sin contenidos.

Como la propia Instrucción señala, esta comprensión aparece refutada ya por el hecho evidente de que el hombre ni sabe ni puede todo lo que quiere. Para decirlo en la terminología de Jaspers: la libertad humana es, siempre y necesariamente, libertad *situada*; ni parte de cero ni se mueve en el vacío. Para ser libre, el hombre precisa: a) de los condicionamientos previos; sin el estímulo de las situaciones impuestas, la libertad humana sería una libertad no interpelada, no responsable; pura y simplemente no sería<sup>43</sup>; b) de la finalidad que orienta el sentido de la opción, sin la que el acto de optar, agotándose en sí mismo, se revelaría arbitra y, en resumidas cuentas, absurdo.

Estas consideraciones nos llevan a la constatación de la índole paradójica de la libertad<sup>44</sup>. Con este concepto se apunta, por una parte, al autodominio, al señorío del propio yo. De otro lado, empero, y puesto que se trata de una libertad situada, el hombre no es ilimitadamente señor de sí mismo; la suya es una libertad real, pero *delimitada*. Y no puede ser de otro modo, dado que él mismo es limitación constitutiva.

43 K. Jaspers, *Philosophie* II (Berlín 1932) 159: «absolute Freiheit ist schliesslich sinnwidrig»; cf. *ibid.*, 192: «Freiheit, die allen Gegensatz überwunden hat, ist ein Phantom». Entre nosotros, F. Savater, *La tarea del héroe* (Madrid 1982) todavía parece identificar *libertad* con *querer*, alegando que sólo podemos querer lo que de hecho queremos. Esta confusión de *lo libre* con *lo voluntario* es ya antigua: D 1039. En realidad, se trata de un rasgo de la psicología infantil. Es el niño quien, precisando afirmar su personalidad incipiente, se empeña en querer por el querer, en querer lo querido porque sí; el niño quiere la luna, sin dejarse impresionar por el imposible cumplimiento de su voluntad. El suyo es un querer absoluto, incondicionado, obstinado. Ahora bien, cuando esta libertad pueril se reivindica para el adulto, no puede sino revelarse como libertad servil, inmadura. A un niño se le pueden tolerar los caprichos; a un hombre, no.

44 Por eso se ha hablado antes de las dificultades de una *definición* de la libertad. Cf. A. Torres Queiruga, 'Contingencia, culpa y pecado', en *Iglesia Viva* 124 (1986) 329: «la libertad finita no será nunca explicable»; N. Berdiaev, *Le sens de la création* (s. l. 1955) 191: «la libertad es un pozo sin fondo y, quizás, el último misterio».

En todo caso, también en este punto se registra hoy un consenso significativo entre autores de diversa filiación ideológica, desde Jaspers (ya citado) a Merleau-Ponty<sup>45</sup> o a Bloch<sup>46</sup>, pasando por Popper<sup>47</sup>, Tillich<sup>48</sup>, Bultmann<sup>49</sup>, V. Frank<sup>50</sup>, Zubiri<sup>51</sup>, etc. No se es más libre porque se pueda hacer lo que a cada cual le apetezca; se es más libre en cuanto que se opta en la dirección del ser-más-hombre, más uno-mismo, más-persona. Ahora bien, ser hombre significa disponer de sí; y sólo dispone de sí el que se hace disponible, el que se pone a disposición. Es libre quien se posee a sí mismo; y sólo se posee a sí mismo quien, lejos de cerrarse sobre sí en una mortal autoclausura, se abre al riesgo de la relación con el tú y al futuro de su proyecto existencial. En el extremo opuesto, la exclusión de todo riesgo, la mayor seguridad posible, sólo se da con la mayor limitación posible de libertad, por ejemplo con la renuncia a toda iniciativa y el abroquelamiento del yo en un recinto amurallado.

De otra parte, porque es en orden al fin (al logro de la propia identidad), la libertad tiende a la *definitividad*; en todo acto libre late la vocación hacia lo irrevocable<sup>52</sup>. Se oye decir a menudo: «un compromiso para toda la vida es inhumano». Resulta más exacto lo contrario; niéguese al hombre la capacidad de comprometerse hasta el fondo y se le condenará a la inmadurez crónica del no llegar a ser nunca nada. Mounier decía que el ser humano puede darse o rehusarse; lo que no puede hacer es alquilarse por horas sin prostituirse<sup>53</sup>. Los llamados «grandes hombres» son precisamente aquéllos que han

45 *Fenomenología de la percepción* (Barcelona 1984) 461 s.: «la idea de situación excluye la libertad absoluta... Soy una estructura psicológica histórica. Recibí con la existencia una manera de existir, un estilo... Y, sin embargo, yo soy libre, no pese a estas motivaciones o más acá de las mismas, sino por su medio».

46 *Derecho natural...*, 157 s.: el hombre que, para ser libre, negase toda determinación, «sería el desatino completamente irresponsable... no sería un creador, sino justament lo contrario, la perfecta imagen del caos».

47 *El universo abierto* (Madrid 1984) 135 ss.: con la libertad acaba no sólo el determinismo, sino también un indeterminismo absoluto.

48 *Teología sistemática II* (Barcelona 1973) 63 ss., 82 ss.; el elemento «destino» es ineliminable, aunque no puede cancelar la experiencia de la libertad.

49 *Crear y comprender II* (Madrid 1976) 239: «lo primero que hemos de conocer es ver que la auténtica libertad sólo se da en la obligación».

50 Psicoanálisis y existencialismo 5 ed. (México 1970) 96: «la libertad sólo puede ser libertad frente a un destino».

51 *Sobre el hombre*, 146: «decir que el hombre es libre no significa que el área de su libertad sea omnimoda»; *ibid.*, 147: «la determinación de la voluntad no es una determinación *ex nihilo*; ...nace, se modula, se mantiene y se ejecuta por las tendencias pre-libres que el hombre tiene, con las que ha aflorado a su libertad»; *ibid.*, 601 s.: «la libertad no está en la indeterminación... Es determinación, aunque determinación libre».

52 «La libertad es la facultad de lo definitivo»: J. B. Metz, 'Libertad', en *Conceptos Fundamentales de Teología II* (Madrid 1966) 529.

53 C. Díaz, *Sabiduría y locura* (Santander 1981) 102 s.

orientado sus opciones libres hacia la *fidelidad con un compromiso*, que se han jugado la vida apostándola por algo que, a su juicio, valía la pena (una ideología, una praxis, una creencia...). Sólo así, en efecto, se puede romper el bloqueo de la indecisión que, cosificando al hombre, lo degrada a la cualidad de *algo*, y se consigue ser finalmente *alguien*, esto es, persona.

3.3. Todas estas consideraciones nos conducen, finalmente, a lo que es ya la idea cristiana de libertad. La libertad verdadera no es la ausencia de ligaduras; es una forma de religación. Sólo quien se halla re-ligado a un fundamento último, puede sentirse des-ligado ante lo penúltimo<sup>54</sup>. «No hace libre —pensaba Goethe— no querer reconocer nada por encima de nosotros»<sup>55</sup>.

Con otras palabras, hay una forma de dependencia que, lejos de ser alienante, es liberadora. El reconocimiento de la dependencia de Dios se resuelve, no en una relación de señor a esclavo, sino en la de padre a hijo (Rm 8, 15.21; Gal 4, 3-7) o en la de amigo a amigo (Jn 15, 15). Y ello porque tal reconocimiento acontece en el seno de una relación interpersonal. Toda experiencia amorosa es liberadora; al polarizar nuestra existencia en torno a *la persona amada*, nos despega de *las cosas*. El amor, concentrándonos en lo realmente importante, nos hace des-prendidos, nos libera para lo esencial. Así pues, existe una forma de dependencia interhumana (el amor) que implica una dinámica de liberación. *A fortiori* será entonces liberadora la dependencia de ese Tú antonomástico que Dios es para el hombre.

Era de esperar, por tanto, que el Nuevo Testamento acabase identificando libertad, dependencia de Dios y filiación adoptiva; la libertad nos es dada, decíamos antes, para llegar a ser lo que debemos ser: imagen de Dios en el Hijo, «quien es la imagen de Dios» (Col 1, 15). De este modo, en fin, y según estipulaba LC 3, 4, «la verdad nos hace libres»; la libertad real se da en la medida en que el hombre alcanza *su verdad*, su cabal identidad de hijo de Dios.

Esta idea paulina y joánica de la libertad como filiación puede ser explanada *a posteriori* antropológicamente. Si, según se ha consignado más arriba, ser libre es disponer de sí para hacerse disponible, la libertad supone una alteridad —una referencia al tú— entendida no sólo como proximidad, sino como genuina fraternidad. Lo que, a su

54 De una u otra forma, este pensamiento es familiar a la tradición: H. Thielicke, *El sentido de ser cristiano* (Santander 1977) 28; X. Zubiri, *El hombre y Dios* (Madrid 1984) 92n, 128n; C. Díaz, *Sabiduría...*, 48, 102-105; F. Rodríguez Pascual, *Libertad de hombre* (Salamanca 1978) 35 ss.

55 Citado por Bultmann, *Creer...*, 239.

vez, demanda la idea de una paternidad común al yo y al tú, que posibilite su mutuo hermanamiento en la común filiación.

Quizá todo esto tenga algo que ver con las dificultades para encontrar *de hecho* una concepción atinada de la libertad en las ideologías no teístas. En un horizonte ateo, se será más proclive a considerar a los hombres como *semejantes* que como *hermanos* (salvo, claro está, en la retórica revolucionaria, que no suele sobrevivir al triunfo, o al fracaso, de la revolución). En ese horizonte, la libertad estará siempre en trance de ser malentendida, bien por una inflexión hacia el subjetivismo egocéntrico (tal es el caso de Sartre), bien por una comprensión utilitarista o funcional del ser humano, como la de las antropologías reductivas antes recensionadas<sup>56</sup>.

Esbozada de este modo la idea cristiana de libertad, queda expedito el camino para un discurso cristiano sobre la liberación. No hay libertad sin libertades, sin *todas* las libertades; no hay libertad individual sin libertad social<sup>57</sup>. En un mundo en el que, cada vez más, todos dependemos de todos, mi libertad será una libertad a medias mientras haya un esclavo; nadie es verdaderamente libre mientras todos no sean libres<sup>58</sup>. El ideal de la libertad personal es, pues, inseparable del ideal de la liberación universal. La opción por mi libertad sólo será auténtica y coherente si entraña uan opción por la de los demás<sup>59</sup>, que no me son extraños, o simplemente semejantes, sino *hermanos*.

En última instancia, lo que vuelve a aparecer aquí es el amor como «sacramento de la libertad»<sup>60</sup>. A estas alturas, en efecto, es cuando

56 «Actualmente no sólo la sociología..., sino la filosofía del lenguaje y la sociolingüística acentúan la dependencia del pensamiento individual respecto del sistema de lenguaje socialmente dado; la psicología social, con su énfasis en los numerosos mecanismos que muestran la dependencia del pensamiento y la acción del medio social, contribuyen a difundir no sólo una concepción antropológica que muestra la gran ambigüedad que rodea las acciones libres de los hombres, sino que les quita toda responsabilidad. Quedamos a merced de la corriente evolutiva...; en último término, somos seres arresponsables. Al eliminar la irreducibilidad entre hombre y naturaleza, desaparece la libertad»: J. M. Mardones, 'El pecado como crítica religiosa de la alienación humana', en *Iglesia Viva*, 124 (1986) 382.

57 GS 31.2: «la libertad humana... se envilece cuando el hombre... se encierra como en una dorada soledad. Por el contrario, la libertad se vigoriza cuando el hombre... se obliga al servicio de la comunidad en que vive».

58 La idea está ya en Bakunin: «yo no soy libre verdaderamente más que cuando todos los seres humanos son libres»; citado por C. Díaz, *El anarquismo como fenómeno político social* (Madrid 1978) 81; cf. J. Moltmann, *El experimento esperanza* (Salamanca 1977) 169 ss.

59 G. Girardi, *Cristianismo y liberación* (Salamanca 1973) 92 s. E. Mounier, *Manifiesto al servicio del personalismo* 3 ed. (Madrid 1972) 71 s., constata que la libertad es «compromiso» (*engagement*) y Zubiri (*Sobre el hombre*, 150) afirmará que la libertad humana es «libertad comprometida» (cf. *ibid.*, 605-607).

60 J. Gevaert, *El problema del hombre* (Salamanca 1976) 214.

emerge más nítidamente que nunca el parentesco —no sólo etimológico— entre *libertas* y *liberalitas*; aquí asoma en su perfil propio la conciencia que el hombre tiene de sí como tarea pendiente de su decisión y como *disposición para la entrega*. Se esclarece así, además, la doble homologación paulina entre libertad y servicio, entre servicio y amor (Gal 5, 13-15).

Realmente, 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 las actitudes antes mencionadas. Que Jesús se 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 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=filiación adoptiva* (Gal 4, 3 ss.), que más tarde ratificará el cuarto evangelio (Jn 8, 33 ss.).

En mi opinión, ésta es la vía de acceso a la temática de la liberación, desde un punto de partida cristiano. El documento vaticano que venimos comentando nos lo ha recordado. Toca ahora a los teólogos explorar esa vía y desarrollar sus virtualidades.

JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA

#### SUMMARY

The second Instruction on liberation theology from the Sacred Congregation for Doctrine and Faith dedicates its first two chapters to the idea of freedom. The present article analyses two of the questions raised in those chapters: a) the ideologies which promised freedom have often brought about new forms of alienation; what are those ideologies and what underlying relationships can be found among them?; b) the Instruction offers an answer to the question concerning the «quid» of freedom; to what extent is it a valid answer and what antecedents does it have in present day philosophical and theological thought?