

Unidad 6: El ser humano como un ser libre

- *Las nociones de libertad humana.*
- *Sentido fundamental de ley y de responsabilidad moral.*

Filosofía ética

Como vimos en el Capítulo primero, una de las disciplinas filosóficas más importantes es la *ética* o *filosofía moral*. Ella se pregunta por el valor de la actividad humana y por el sentido que ésta debe tomar. En cierto modo, se puede decir que, al menos para la filosofía de la praxis, la ética es una de las partes más importantes de toda filosofía. En realidad, todo problema filosófico entraña siempre consecuencias o suposiciones de índole intelectual de sus repercusiones prácticas. Sin embargo, aún subrayando esta vinculación ineludible entre lo teórico y lo práctico, puede haber sin duda algún tipo de reflexión teórica que de un modo más directo y explícito se pregunte por la praxis humana. Y esto es lo que hace, junto con otras disciplinas y ciencias, la filosofía moral. Ahora bien, si queremos saber en qué consiste exactamente esta disciplina, es menester tratar de entender cuáles son los problemas a los que ella pretende responder.

1. El problema de la ética

Como hemos visto repetidamente en los capítulos anteriores, el ser humano, lejos de ser un mero producto sometido a las leyes de la naturaleza, se haya en cierta *interrelación* con la misma, de tal modo que es la actividad histórica de los hombres la que constituye y transforma el mundo natural en el que éstos viven. Esta interacción entre hombre y mundo acontece también en el mundo social. Contra lo que pretenden los *deterministas*, las sociedades no son estructuras perfectamente cerradas, que se imponen rígidamente al hombre. Del mismo modo que hay una *dialéctica* entre el género humano y su mundo natural, se puede decir que hay también una interacción recíproca entre las estructuras sociales con las que los hombres se encuentran y en las que son configurados y la iniciativa de los distintos individuos y grupos en la historia. Todo ello significa que el hombre, dentro de todos sus condicionamientos naturales y sociales, dispone de un cierto margen de *libertad*. Es esta libertad la que, como veremos, plantea a la filosofía el problema ético.

1.1. La libertad concreta

Antes de pasar adelante es importante entender correctamente lo que es la libertad. En el hombre, la libertad no es una libertad abstracta, sino *concreta*. La libertad no es una pura *indeterminación*, o un puro "hacer lo que me da la gana," sin que en ello influyan grandemente múltiples condicionamientos externos. Esta libertad pura, considerada como una especie de privilegio individual e intrínseco, es lo que tradicionalmente se denominó

libre albedrío. Muchas de las grandes discusiones filosóficas sobre la libertad versaron sobre la existencia o inexistencia de ese libre albedrío como facultad soberana de decisión. Ahora bien, aquellos planteamientos partían del ser humano considerado como un sujeto individual y eterno, no condicionado y modulado por el mundo en que vive.

Pero, en realidad, la libertad humana no es una pura indeterminación, pues el hombre es un ser histórico, temporalmente constituido. Por eso, su libertad es una libertad concreta y situada. El hombre es un ser con una constitución natural que lo condiciona en muchísimos aspectos. Y es también un ser social, formado en muchos sentidos por la sociedad y el tiempo que le ha tocado vivir. Y es que, aunque el hombre no esté absolutamente *determinado* por sus circunstancias, sí está enormemente *condicionado* por ellas, de modo que el problema de la libertad ha de ser planteado en el marco de esta interacción entre los hombres y su mundo.

Lo que las circunstancias naturales y sociales proporcionan a los hombres es un conjunto de *posibilidades* concretas. El clima, los recursos naturales, la vegetación, etc., son el fundamento de las posibilidades que la naturaleza va a brindar a la humanidad en su historia, delimitando lo que será posible realizar. Del mismo modo, las condiciones económicas, el desarrollo de las fuerzas productivas, las relaciones sociales y políticas, etc., van a proporcionar a los hombres que nacen en una determinada sociedad unas ciertas posibilidades de vida y de acción, obturándoles otras. Estas condiciones imponen, por tanto, unos cauces concretos a la libertad del hombre, que no es nunca puro libre albedrío o pura indeterminación. El número de posibilidades que al individuo se le ofrecen en cada momento histórico es limitado. Del mismo modo, las posibilidades que se ofrecen a la sociedad en su conjunto son también muy concretas y están históricamente delimitadas. No en cualquier lugar ni en cualquier sociedad se puede hacer cualquier cosa.

La libertad no es indeterminación, sino que es *autodeterminación* del hombre a partir de unas circunstancias concretas. Por eso mismo, los problemas morales no son nunca cuestión de elección o de preferencia en abstracto, sino de discernimiento y deliberación sobre lo realmente posible en un momento y en unas circunstancias dadas.

1.2. El hombre, realidad moral

Si la libertad concreta entraña una opción entre diversas posibilidades, el hombre no puede dejar de plantearse cuál de ellas es la más *valiosa*, cuál es la de más valor. El animal no se encuentra ante esta incertidumbre: su sistema de instintos determina en cada momento la respuesta que debe dar. En cambio, el hombre, como animal abierto, se halla indeterminado. Y ante las distintas posibilidades tiene que determinar cuál es la que debe seguir, cuál es la opción adecuada. Esto es algo que su misma estructura psico-somática le impone. El hombre, en virtud de su misma realidad física, es un animal moral. La moral no consiste primariamente en un sistema o en un conjunto de normas, sino que es primariamente una estructura física del ser humano, fundada en su constitutiva apertura a la realidad. Si el hombre se plantea problemas éticos, ello acontece en virtud de la indeterminación y apertura características de la praxis humana.

Una vez que el hombre se sitúa ante un conjunto de posibilidades, tiene que elegir una que considere preferible. Ahora bien, decidir cuál es la preferible es hacerse una pregunta ética. Y para responder a ella es menester tener algún criterio. El hombre no decide qué es

bueno o qué es malo de un modo arbitrario, improvisando en cada momento. Por el contrario, tiene que tener alguna idea general sobre qué es lo *bueno* y qué es lo *malo*. Evidentemente, estas ideas le son proporcionadas por la sociedad en la cual ha nacido y por la cultura en la cual vive. Ahora bien, provengan de donde provengan estas ideas, lo cierto es que ellas contienen una concepción más o menos general sobre lo que es el hombre y sobre lo que éste debe perseguir en su vida.

Para optar por una posibilidad de un modo racional y responsable hay que tener una idea sobre *la* cuál es el *bien* general que el hombre tiene que perseguir en su vida, sobre su *fin* último. Sólo así es posible justificar una opción como preferible a la otra. Ciertamente, las ideas sobre estos bienes o fines varían enormemente en cada cultura y en cada etapa histórica. Pero nunca dejan de estar presentes, porque ellas son las que sirven para orientar la actividad diaria de los hombres. Teniendo una idea sobre lo que es el bien del hombre, es posible deducir, desde ahí, *deberes* concretos y normas de acción. Todo deber moral, lejos de ser algo evidente de por sí, es la consecuencia de una determinada concepción de los fines generales de la vida humana.

De este modo, podemos ya entender mejor lo que es la ética: se trata de una *reflexión sobre la praxis humana, en orden a saber cuál es el fin que ésta debe perseguir y cuáles son los deberes y las tareas que se le imponen en cada momento concreto si quiere alcanzar ese fin*. Pero esta reflexión no es fácil. En seguida surgen una enorme cantidad de cuestiones: ¿por qué seguir este fin y no el otro? ¿Por qué preferir estas acciones y no aquéllas otras? ¿Por qué esto es un deber? ¿Cuáles son los verdaderos bienes de la vida humana?

Basta con una observación a las distintas culturas y a las distintas sociedades que encontramos en la historia humana para caer en la cuenta de que los hombres nunca han logrado un acuerdo pleno sobre cuáles son los bienes que deben realmente perseguir y sobre cuáles son los males que deben de evitar. Hay más bien bastantes desacuerdos sobre lo que sea el bien y lo que sea el mal. La tarea del filósofo que reflexiona sobre la moral ha de ser la de tratar de conseguir alguna claridad en este punto. Se trata de *fundamentar la ética*, es decir, de mostrar de un modo seguro cuáles son los auténticos bienes que se le ofrecen al hombre y por qué el deber de seguirlos.

2. Fundamentación general de la ética

Como dijimos, la fundamentación de la ética tiene el objetivo de probar cuáles son los auténticos bienes del hombre y por qué tiene el deber de ajustarse a ellos. Dicho con otros términos, la fundamentación de la ética quiere ser una respuesta al *escepticismo moral*. Por escepticismo moral se entiende la postura de aquellas personas o de aquellos pensadores que dudan de que se pueda demostrar la existencia de unas obligaciones morales válidas para todo el mundo. El escepticismo moral piensa que las normas y los valores morales, es decir, las ideas socialmente vigentes de lo que es bueno y de lo que es malo, son algo meramente casual, un prejuicio de la tradición, o un artificio para mantener sometidos a los hombres. La moral se ha inventado —piensa el escéptico moral— para hacer que los hombres se comporten de un modo o de otro en una sociedad concreta. Pero hay tantos sistemas morales como culturales. No hay una moral universal, válida para todos los hombres, o si la hay, no la podemos conocer. No podemos llegar a saber ni a demostrar de un modo

racional y accesible para todos cuáles son las normas, las conductas, los comportamientos que se deben seguir. No hay un bien y un mal universales solamente prejuicios que varían con las culturas. El bien, a lo más, es simplemente lo que a cada uno le conviene: cada quien llama bien a lo que le produce placer o comodidad. El escepticismo moral, por tanto, suele ir unido a un fuerte *individualismo*: lo más que hay es una moral individual: cada uno debe hacer lo que convenga a su provecho privado.

Por el contrario, quienes pretenden fundamentar la ética son los que piensan, contra los escépticos morales, que hay unos comportamientos preferibles a otros. Que no toda opción es igualmente válida, sino que se puede sostener que todo hombre, ante una determinada alternativa, *debe* seguir un comportamiento y no otro. El individualismo moral acaba diciendo que lo bueno es lo que conviene a cada hombre. Quienes quieren fundamentar la ética, por el contrario, sostienen que hay pautas de comportamiento universales. Que hay un bien y un mal que son los mismos para todos los individuos. Que matar, por ejemplo, es un mal y no un bien, aunque a una persona individual le convenga el asesinato. Con la fundamentación de la ética pretendemos mostrar cómo, hasta cierto punto al menos, hay la posibilidad de definir un bien y un mal universales. Y a partir de ahí, quienes fundamentan la ética podrán deducir una serie de deberes que los hombres tienen la obligación de cumplir. Frente al individualismo, todo intento de fundar la ética es un intento de mostrar, al menos a grandes rasgos, cuál debe ser la praxis que los hombres deben universalmente seguir. Veamos algunos intentos posibles de fundamentación.

2.1. Fundamentaciones prefilosóficas

Fundamentaciones prefilosóficas son aquellas que recurren a elementos y argumentos tomados de las tradiciones y de la sabiduría popular, tal como ésta aparece en una determinada sociedad. Mientras no surge un saber crítico que pone en duda sistemáticamente las fundamentaciones tradicionales de la ética, el saber moral y sus fundamentaciones gozan de una gran solidez y de una gran extensión en el conjunto de la población. Las fundamentaciones prefilosóficas toman como objeto la moral que un pueblo vive en un momento determinado de su historia.

Dentro del saber popular podemos distinguir una parte dedicada a las prescripciones, a los consejos y a las valoraciones de la conducta humana. Ahora bien, el hombre puede preguntarse en determinado momento: muy bien, esto es lo que debemos de hacer; pero, ¿por qué? En ese momento, el saber popular echa mano de algunos de sus elementos para lograr una fundamentación, para indicar al hombre, a todos los miembros de la sociedad, por qué es mejor comportarse así y no de otro modo.

Un ejemplo puede ser el de la moral que viven los *pueblos latinoamericanos*. Se trata de un conjunto de normas y de valoraciones compartidos por la mayor parte de los miembros de las sociedades americanas y que se fundamenta en alguno de los elementos de las tradiciones de esos mismos pueblos. Así, la moral de estos pueblos puede consistir en la unión de una determinada ética cristiana (en concreto: la propia del catolicismo español) con las tradiciones éticas de los pueblos precolombinos. Es decir, se da una unión de la ética propia del *decalogo* con otras tradiciones y valoraciones morales, las cuales pueden haberse fusionado con la moral que trajeron los conquistadores. Esto da como resultado un conjunto, más o menos coherente, de valores y de normas morales que son aceptados por la mayor parte de la población, incluso por muchos no-creyentes que, como los cristianos,

siguen pensando en la inconveniencia de matar, de mentir, etc., y en la conveniencia, por ejemplo, del matrimonio, del machismo, etc., etc. Son los contenidos de la moral concreta de un pueblo.

Pero hay que fundamentar esos contenidos. Evidentemente, las fundamentaciones pre-filosóficas pueden ser de muchos tipos. Se puede decir, por ejemplo, que algo hay que hacerlo simplemente porque "siempre se ha hecho así." O se puede recurrir a un refrán que, de algún modo, argumente que una determinada conducta es o no recomendable: "dime con quien andas y te diré quien eres;" "quien roba a un ladrón tiene cien años de perdón," etc. Sin embargo, este tipo de argumentaciones no son demasiado convincentes, pues siempre suele acudir a contenidos religiosos que pueden prestar un importante servicio a la hora de fundar sólidamente unos determinados contenidos morales. Esta fundamentación religiosa suele ser una *fundamentación basada en la voluntad de Dios*. Es la voluntad divina la que ha decretado, en un determinado momento de la historia, a través de la *revelación*, que los hombres deben seguir determinadas normas de comportamiento. Así, por ejemplo, el cálogo cristiano se funda en una revelación de Dios a Moisés.

Desde un punto de vista filosófico, aún sin afirmar que esta fundamentación sea falsa, es sin duda bastante problemático fundamentar la moral en la existencia de Dios. Para el saber diáto, indudable, que no se vive como un problema. Pero para la filosofía, fundar la moral en la voluntad de Dios exige una serie de pasos previos. Habría que demostrar de un modo filosófico, riguroso, que Dios existe. Y esto es algo que no es fácil de hacer, y sobre lo cual no hay mucho acuerdo entre los filósofos. Toda la historia de la filosofía conoce innumerables pruebas y contrapruebas de que Dios existe, sin que se haya logrado nunca una demostración incontestable. Además de demostrar la existencia de Dios, habría que demostrar por qué Dios quiere esta norma o aquella de un modo también racional y válido para todos los hombres. Y esto es también muy difícil, pues no parece muy accesible para el filósofo el conocimiento de lo que Dios verdaderamente quiere.

Por esto, las fundamentaciones de la ética en la existencia de Dios son, por lo general, propias del saber popular y de muchas religiones, pero no propiamente filosóficas. Ciertamente, algunos filósofos han tratado de derivar la ética de Dios, pero esto, como dijimos, es problemático, pues no todos los hombres aceptan su existencia, y, por lo tanto, tampoco van a poder quedar satisfechos con una ética que se derive de la existencia de un Ser Supremo.

Ello no quiere decir que esta fundamentación prefilosófica sea falsa o inútil. Algo puede no ser demostrable por el filósofo y, sin embargo, ser verdadero. Además, no cabe duda de que la religión ha sido y sigue siendo fuente de inspiración para la actividad ética de muchos hombres y pueblos. Por motivos religiosos, los hombres han seguido preceptos éticos de gran importancia, como los que mandan el amor al prójimo, el servicio a los pobres, etc. Ahora bien, el filósofo no se conforma con una fundamentación religiosa, sino que ha de hallar alguna fundamentación válida y accesible para todos los hombres, sean religiosos o no. Ha de encontrar una fundamentación estrictamente filosófica.

2.2. Fundamentaciones metafísicas

Llamamos fundamentaciones metafísicas de la ética a aquéllas que intentan deducir los principios y las normas morales a partir del conocimiento filosófico de la estructura última de la realidad. A partir de una determinada idea de cómo sea la realidad del mundo y la realidad del hombre se deduce cuál ha de ser, según esa realidad, la conducta moral que el hombre ha de realizar en su vida. Así, por ejemplo, una fundamentación de la moral en la voluntad de Dios, no en términos religiosos, sino a partir de una —supuesta— demostración estricta y concluyente de que Dios existe, sería una fundamentación metafísica de la moral. Esto supone, claro está, que se demuestre también filosóficamente que Dios quiere esto o aquello. En caso contrario, estaríamos todavía ante una fundamentación prefilosófica.

a) **El intelectualismo moral.** Como hemos dicho, esa fundamentación de la moral en la voluntad de Dios es muy difícil para el filósofo. Por eso hay otro tipo de fundamentaciones metafísicas que no recurren directamente a Dios, sino a la realidad del mundo en el cual el hombre vive para deducir de ella el comportamiento que el hombre *debe* seguir. Un ejemplo clásico es la fundamentación de la moral que lleva a cabo *Platón*. Para Platón la realidad se divide en dos reinos distintos y hasta contrapuestos: el llamado *mundo sensible* y el *mundo inteligible*. Para él el mundo sensible está compuesto por las cosas que nos encontramos en nuestra vida práctica cotidiana. El mundo inteligible, por el contrario, es el mundo de las ideas, el mundo de las formas puras que descubrimos mediante nuestra inteligencia. Para Platón es claro que la prioridad le corresponde al mundo inteligible: mientras que el mundo sensible es variable y caduco, el mundo inteligible es inmóvil y eterno. Es más, el mundo sensible está hecho según la medida y según los criterios del mundo inteligible: las ideas han sido el modelo del mundo sensible; así, por ejemplo, los hombres sensibles que conocemos no son más que una realización de la idea eterna del hombre. El mundo de las ideas es un mundo eterno y perfecto, mientras que las cosas sensibles no son más que sombras de ese mundo.

Esta distinción entre mundo sensible e inteligible le sirve a Platón para su fundamentación de la ética. Entre las ideas que hay en el mundo inteligible, una de ellas está situada a la cabeza: la idea de bien. Se trata de la idea Superior, a la cual están subordinadas todas las demás, pues todas las ideas, de un modo u otro, participan en la *idea de Bien*. La idea de Bien tiene algo así como una fuerza de atracción sobre los hombres, especialmente sobre los hombres sabios. Para Platón, el verdadero destino y la verdadera felicidad del hombre están en la *contemplación* de las ideas. La virtud del hombre es la virtud del *sabio*: el desocuparse de las tareas del mundo sensible para poder así dedicarse a la contemplación, a la ascensión lenta y difícil hacia las ideas eternas. Cuando el hombre llega al mundo de las ideas, comienza su verdadera vida y su verdadera salvación de las cadenas del mundo sensible. En esta marcha hacia el mundo de las ideas, el sabio siente una especie de atracción, de "ímpetu ardiente" por llegar a ellas. En el fondo, se trata de la atracción que en el hombre despierta la idea de Bien, la superior a todas, que actúa como motor de los impulsos humanos hacia ella.

La ética, por tanto, se fundamenta en el mundo de las ideas, más concretamente, en la idea de Bien. La vida moral del hombre, el bien que debe perseguir, es por tanto una idea. La vida auténticamente moral es la vida contemplativa, la vida del sabio que se desprende

del mundo sensible y se dirige hacia las alturas del mundo inteligible, donde va a hallar el verdadero bien del hombre y la verdadera vida. Los impulsos sensibles, las atracciones del mundo corporal son para Platón fuentes de sometimiento y de esclavitud. Por el contrario, la vida intelectual, la vida teórica de contemplación son el verdadero bien moral.

En Platón hay un enorme *intelectualismo moral*: la bondad y la sabiduría se identifican: el hombre es bueno en la medida en que contempla teóricamente las ideas. La moral es una actividad intelectual. Para Platón no es posible que un hombre sea sabio y que no sea bueno: la verdadera sabiduría, es decir, el conocimiento de las ideas eternas es al mismo tiempo la participación en ellas. Conocer la idea de Bien y ser bueno son una misma cosa. (Véase 4.2.)

b) **El eudemonismo.** La fundamentación platónica de la moral, como hemos visto, descansa sobre una metafísica enormemente idealista: los motivos de la acción moral están situados en un mundo de ideas del mundo sensible. El mundo inteligible o mundo de las ideas es el fundamento último de la actividad del hombre. Un discípulo de Platón, *Aristóteles*, fue el primer crítico importante del idealismo ético de su maestro. Para Aristóteles no es lícito buscar el fundamento de la ética en un mundo distinto del mundo natural sensible en el cual nos encontramos. Y es que, para él, no hay ideas separadas de las cosas. No hay un mundo inteligible distinto del mundo sensible. Si se quieren buscar las ideas, hay que buscarlas en las *formas del mundo natural sensible*. Las cosas reales como vimos, son para él la unión de materia y forma, y la forma no es otra cosa que la idea encarnada en la materia. Pues bien, la fundamentación de la ética habrá de partir, por ello, no de un Bien abstracto y separado del mundo sensible y material, sino de los bienes reales, *naturales*, que se presentan en la vida humana.

Aristóteles observa cómo todas las cosas, *por naturaleza*, tienden hacia un *fin*. Es más, decimos que una cosa es *buen*a cuando realiza su fin natural. Así, por ejemplo, un arpa es buena cuando sirve para su fin natural, es decir, producir buena música. Del mismo modo, de transportar hombres y cargas. La bondad de cada cosa viene dada por la aptitud que tiene para realizar su fin específico. De este modo, si queremos saber cuál es el bien real y concreto del hombre, tendremos que averiguar cuál es el fin que los hombres persiguen en su vida. ¿Y qué es lo que buscan como el fin de sus vidas? Para Aristóteles no es otra cosa que la *felicidad*.

El verdadero fin del hombre es la felicidad. Por ello, dirá Aristóteles, un hombre es bueno cuando realiza su felicidad, cuando es feliz. En la mentalidad de Aristóteles, por lo tanto, *bondad y felicidad se identifican*, no son dos cosas distintas, sino una misma: el hombre bueno, honrado, es feliz, y el hombre feliz es honrado. Por eso, la ética de Aristóteles es una ética *eudemonista* (del griego *eudaimonía* = felicidad), es decir, una ética que funda el bien del hombre en la felicidad: la felicidad es el principio fundamentador de su moral.

Con esto ya nos hemos separado enormemente de Platón: el bien del hombre no está en el mundo de las ideas, sino en su felicidad. Ahora bien, para entender correctamente a Aristóteles es menester definir qué es lo que entiende concretamente por felicidad. Para Aristóteles, en primer lugar, la felicidad no se identifica con el *placer*. Si pusiésemos el fin de nuestra vida en el placer piensa él, si pensásemos que la felicidad no es más que el mayor gozo posible, seríamos como los animales. Habría que llamar feliz y honrado al buey que

encuentra su dicha en hartarse de alimento en un campo de guisantes. Pero para Aristóteles la búsqueda del placer no hace al hombre feliz, sino más bien puede hacerle desdichado. Y es que el placer no es la felicidad ni la causa de la felicidad. A lo más, piensa Aristóteles, un acompañante de la misma. El hombre feliz encuentra placer en todo, pero no es feliz por encontrar placer, sino al contrario: la felicidad es anterior al placer, es algo más radical y más profundo que cualquier placer sensible. Lo mismo puede decirse de los *honores*: la felicidad no consiste en recibir honores. Al contrario, estos son un acompañante de la felicidad: el hombre bueno y feliz es un hombre honrado por los demás, pero el honor es siempre una consecuencia, y no una causa de la auténtica felicidad. Unos honores que no se basasen en la felicidad serían un mero placer pasajero, pero tendrían poco que ver con el auténtico bien moral del hombre.

Entonces, si la felicidad no consiste ni en el honor ni en el placer, ¿cómo se puede definir la felicidad? Para Aristóteles la respuesta no puede ser otra que la *naturaleza* humana. Se trata, según él, de atender a lo que el hombre es, a su verdadera realidad, y solamente así podremos saber dónde halla el hombre la felicidad. Y para Aristóteles la respuesta es sencilla: una simple observación de la realidad humana que nos muestra que la naturaleza del hombre se diferencia en un punto fundamental de la naturaleza del animal: en que posee *lógos, razón*. El hombre es un animal racional. Su felicidad, por eso, no está en los placeres sensibles, pues eso es algo propio de la naturaleza animal. La felicidad del hombre está en la realización de su *naturaleza* racional. Este es su verdadero fin. Por tanto, la felicidad no es otra cosa que la actividad teórica. En ella es donde el hombre realiza el supremo fin de su naturaleza, y por lo tanto, donde realiza su verdadera bondad.

Evidentemente, no es posible realizar este fin del hombre, es decir, el ejercicio de la razón, si no se dispone de unas condiciones mínimas de vida y de unos bienes exteriores que aseguran el poder dedicarse a la actividad teórica: es necesario tener salud, familia, bienes materiales, amigos... Todas estas son condiciones de la felicidad, medios necesarios para asegurarla. Pero la felicidad plena solamente se alcanza cuando el hombre puede dedicarse a su fin auténtico, a aquello para lo que está dotado por naturaleza: la actividad racional, el pensamiento. (Véase 4.3.)

c) **Insuficiencias.** De este modo, tenemos que Aristóteles ha superado en buena medida el idealismo moral de Platón: el bien del hombre no se sitúa en un mundo de ideas separado del mundo presente, sino en su propia naturaleza. Sin embargo, con Platón sigue compartiendo su profundo intelectualismo moral: el bien y la felicidad del hombre consisten en el ejercicio de la razón. El hombre sabio es, al mismo tiempo, el hombre honrado y feliz. Esto supone, sin duda, una defensa de sus propios intereses como miembros de la élite intelectual de su época y, al mismo tiempo, un canto de alabanza a las clases aristocráticas que eran las que de hecho podían dedicarse a esta actividad teórica. La ética de Platón y de Aristóteles es, en buena medida, una ética aristocrática.

Pero la principal insuficiencia en la fundamentación de la ética que llevan a cabo estos dos autores estriba en el carácter *metafísico* de su fundamentación. Es decir, tanto la ética de Platón como la de Aristóteles suponen una idea previa de lo que sea la naturaleza y de lo que sea el hombre. La fundamentación de Platón solamente se sostiene a partir de una determinada concepción de la realidad, según la cual ésta parece dividida en un mundo sensible y un mundo inteligible y verdadero. La fundamentación de Aristóteles supone una idea muy concreta de las conductas y las tareas que se han de derivar de la naturaleza

humana: el hombre es un ser dotado de razón, y esto determina que su perfección y su felicidad consista justamente en el uso de la misma, es decir, en la teoría.

Sin embargo, hoy día no solamente es muy cuestionable el *dualismo* de Platón, sino la idea de *naturalidad* humana que maneja Aristóteles. Sin duda, se pueden encontrar muchas diferencias estructurales entre el hombre y el resto de los animales. Pero es difícil derivar de ahí cuál ha de ser el comportamiento que el hombre ha de seguir en su vida. Lo propio *gencia*, es decir, la *apertura* a lo real. Mientras que el animal está determinado por naturaleza, es decir, por sus estímulos-respuestas a seguir una determinada conducta en su vida, lo propio del hombre es justamente la debilidad del sistema instintual y, por ello, su racionalidad, quizás su actividad propia debiese ser la racional. Pero no es así; lo característico del hombre puede dedicarse a multitud de tareas distintas: observando las distintas culturas comprobamos cómo la naturaleza biológica del hombre no le impone un comportamiento concreto, sino que lo deja abierto a organizar socialmente su praxis en modos muy diversos y variables a lo largo de la historia. No se puede apelar a la *naturalidad* para decidir cuál ha de ser el comportamiento que el hombre deba seguir en su vida o cuál sea su bien y su felicidad.

La insuficiencia de estos planteamientos metafísicos y naturalistas ha llevado a muchos filósofos a intentar otro tipo de fundamentaciones de la ética: las fundamentaciones subjetivas.

2.3. Fundamentación subjetivista

Las fundamentaciones subjetivistas de la moral son aquellas que niegan la necesidad de todo conocimiento de la realidad o de la naturaleza del hombre para asentar la moral, afirmando que la única fuente de la misma se sitúa en la *conciencia* subjetiva del hombre. Cuál sea la conducta que el hombre ha de seguir, cuáles sean sus deberes, qué sea lo bueno y qué sea lo malo, todo esto será algo que el hombre descubrirá mediante el mero análisis de su subjetividad. Analizando la propia conciencia, el sujeto hallará las normas que debe seguir en su praxis para que ésta sea una praxis moralmente correcta. La conciencia se convierte así en principio y criterio de moralidad. Es moral, se dice, el que actúa según su conciencia; es inmoral el que actúa en contra de su conciencia. En el subjetivismo, la conciencia es el criterio último y decisivo de moralidad.

a) **El hedonismo y el utilitarismo.** Un modo típicamente subjetivista de plantear la fundamentación de la ética es el propio del *hedonismo* (del griego *hedoné*, placer). Para el hedonista, el problema de decidir filosóficamente qué es lo bueno y qué es lo malo, qué es simple: mediante el estudio de las sensaciones y los sentimientos que cada cosa o cada acción producen en mí. ¿Qué es lo bueno? Lo que produce en mí una sensación de *agrado*. ¿Qué es lo malo? Lo que me causa disgusto o *dolor*. De este modo, la conciencia subjetiva del hombre es la que se convierte en fuente de criterio último. Pero no se trata de una conciencia abstracta, sino de la sensibilidad concreta del sujeto. La pregunta por lo bueno y por lo malo se traduce en una pregunta por el efecto que me produce placer y lo malo por aquello que me causa dolor. Placer y dolor, dos sensaciones de mi subjetividad, son las dos

pedras sobre las cuales se ha de construir el edificio de la ética.

El hedonismo no significa siempre un canto a las inclinaciones y a los placeres más bajos del hombre. Así, por ejemplo, uno de los grandes filósofos hedonistas, el griego Epicuro, entendía que el placer que equivale al bien del hombre no es cualquier tipo de placer. Los placeres groseros, pensaba no traen la felicidad, sino más bien son causas de disgustos y de preocupaciones. El verdadero placer es el placer suave, moderado y continuo. Se trata, por ello, de una alabanza a los placeres más refinados, como son los que produce la amistad, el arte, el diálogo, etc. Es más, para Epicuro no había placer más valioso que el que se experimenta al hacer el bien a los demás. La satisfacción, el contento con uno mismo que el hombre experimenta al hacer un favor o un bien a otra persona era, según Epicuro, el más auténtico placer que el ser humano puede encontrar en su vida. Más que de placeres puramente sensibles, se podría hablar casi de placeres *espirituales*, aunque por supuesto Epicuro no admite más realidad que la corpórea y material. En definitiva, hay que subrayar que el hedonismo, más que un canto a cualquier tipo de placer, lo que significa es ante todo la afirmación de la sensibilidad *individual* como criterio moral último. ¿Cómo saber lo que es el *bien*? La respuesta del hedonista es solamente una: preguntárselo a la sensibilidad: lo que produce satisfacción es lo que debemos llamar el bien y lo que cause dolor es lo malo.

No cabe duda de que el hedonismo significa un fuerte individualismo. Según la moral hedonista, cada hombre habría de actuar según sus inclinaciones al placer, despreciando o no teniendo en cuenta para nada al resto de los humanos; mejor dicho, teniéndolos solamente en cuenta en cuanto fuentes de placer, en cuanto me puedan proporcionar un placer individual. Ahora bien, esto es enormemente ambiguo y hasta peligroso. Alguien puede decir que a él lo que le causa placer es el crimen y el asesinato. Para él, el bien sería, por lo tanto, cometer todos los crímenes necesarios para obtener el placer que busca.

Para salir al paso de estas objeciones y evitar un individualismo tan fuerte, algunos hedonistas modernos han formulado una variante del mismo: el *utilitarismo*. Se puede decir que el utilitarismo es un hedonismo socialmente organizado. Jeremy Bentham, el fundador del utilitarismo, un filósofo británico del siglo XIX, definió el principio básico de su teoría como la "búsqueda del mayor placer para el mayor número de personas." De este modo, el criterio del bien ya no es la mera sensibilidad individual de un sujeto aislado, sino la sensibilidad individual del mayor número de personas. Así, para saber si un acto es bueno o malo, se ha de hacer un mero cálculo matemático: se suman los placeres recibidos por todas las personas que han tenido relación con ese acto y se restan los sufrimientos causados. De este modo, se evita la objeción a la cual nos referíamos antes: por mucho que alguien encuentre placer en el crimen, siempre serán mayores los sufrimientos que causa que el placer obtenido. Por ello, el crimen es moralmente condenable.

El utilitarismo tiene, pues, el valor de haber socializado el hedonismo: lo que cuenta ya no es mi placer individual, sino la suma de placeres del mayor número de personas. Ahora bien, el utilitarismo sigue fundamentando la moral en términos enormemente individuales y subjetivos. Su socialización del placer es una socialización montada sobre una concepción típicamente individualista y liberal: la sociedad es una mera suma de individuos aislados, y por lo tanto el bien es una mera suma de placeres aislados. El utilitarismo olvida que la sociedad es una *estructura*, y que como estructura impone unos cauces concretos a las tareas prácticas de los individuos: no es posible cualquier bien ni cualquier

placer, sino que éstos ya están estructurados socialmente antes de toda valoración. Pero, además, fundamentar el bien en el placer individual, por más que sea un placer individual de la mayoría, y no el propio, es algo harto problemático. Para Bentham es necesaria una operación matemática que determine los placeres y los sufrimientos causados por cada acción. Pero el problema estriba en que este cálculo es casi imposible de hacer, y en todo caso habría de hacerse siempre *después* de actuar, siendo imposible, antes de la acción, saber con exactitud qué cantidades de placer y de sufrimiento se van a producir. Y es que la sensibilidad individual es algo muy ambiguo y variable: lo que a unos produce placer puede producir dolor a otros, los objetos que causan placer cambian a lo largo del tiempo y de la vida. Cada individuo encuentra su placer en objetos muy distintos. Por ello, el criterio del placer individual, ya se entienda de un modo hedonista o utilitarista, es enormemente problemático, pues no es posible un criterio universal sobre el mismo. (Véase 4.7.)

b) **La fundamentación kantiana.** La filosofía moral de Kant, pensador alemán del siglo XVIII, se propone justamente superar estos problemas planteados por el individualismo hedonista. Para él, la fundamentación de la ética ha de anclarse también en algún principio subjetivo, que el hombre pueda descubrir en su conciencia. Sin embargo, para Kant, el criterio moral *no* puede residir en la sensibilidad, sino en la razón.

La idea de Kant es la siguiente. La búsqueda del placer (Epicuro) es algo que se funda, en definitiva, sobre la sensibilidad individual de cada persona, sobre sus inclinaciones. Y estas inclinaciones no nos definen lo que es el bien, lo que es verdaderamente moral, sino que más bien nos muestran a un hombre egoísta: quien actúa siguiendo los criterios que le impone su sensibilidad, su placer, no es un hombre moralmente bueno, sino que es un hombre egoísta, incapaz de actuar teniendo en cuenta a los demás. Es más, para Kant la sensibilidad es causa de placer, pero también de esclavitud. El hombre que actúa por placer es un hombre que no decide por sí mismo, mediante el uso de su razón, qué es lo bueno y qué es lo malo, sino que es un hombre sometido a sus instintos, sometido a inclinaciones naturales y no al juicio recto de la razón. La sensibilidad, para Kant, equivale a esclavitud, mientras que el uso de la razón significa para él *libertad*. Un hombre libre es un hombre capaz de regirse por su razón y no por sus inclinaciones sensibles al placer.

La fundamentación kantiana de la moral va a ser, por tanto, una fundamentación basada en la razón. Para Kant, la moral es un *hecho de razón*, es decir, es algo que se presenta al ser racional como una obligación ineludible, que trata de imponerse y de triunfar sobre las inclinaciones egoístas al placer que me presenta la sensibilidad. Ahora bien, la razón, a diferencia de la sensibilidad, no me presenta unos contenidos concretos para mi actuación. La sensibilidad me atrae hacia este objeto o hacia este otro, me presenta objetivos concretos, fuentes posibles de placer. En cambio, la razón no me da un objeto o un contenido para perseguir, sino solamente *criterios*. Y los criterios racionales son para Kant *criterios universales*. La sensibilidad, mi inclinación, me dice siempre "haz esto" (come, bebe, aprópiate de tal o cual cosa). La razón solamente me dice una cosa: *actúa siempre por criterios universales*.

Veamos más despacio en qué consiste este mandato de la razón. Para Kant se trata, ante todo, de un *imperativo categórico*, es decir, de algo que me manda absolutamente. No se trata de hacer algo con vistas a un *fin*, por ejemplo cuando hago algo *para* conseguir un beneficio propio o un beneficio para un grupo de personas. No, se trata de una actuación que no persigue ningún interés particular ni busca la realización de ningún fin. La conducta

moral, para Kant, es una conducta desinteresada. No se actúa con vistas a un logro concreto, sino que se actúa puramente *por el deber*. ¿Y cuál es este deber que la razón me impone? El de actuar siempre *por criterios universalizables*. Es decir, para que una acción sea una acción que Kant pueda considerar moralmente buena, debe cumplir con la siguiente condición: que el criterio por el cual yo actúo sea un criterio que pueda pretender que valga universalmente para todos los hombres. Así, por ejemplo, se me presenta la posibilidad de robar un objeto. La actuación moralmente válida será aquella que pueda pretender que sea universal. Es decir, ¿puedo pretender que, en la misma circunstancia, todos roben? ¿O el robar ese objeto es solamente fruto de mi inclinación hacia él, pero no una actuación que yo pueda presentar como universalizable? Yo no puedo desear que todos los hombres, en la misma circunstancia, hagan lo mismo y roben.

La razón, en cierto modo, libera a Kant del individualismo. El criterio de la actuación moral ya no es la inclinación subjetiva y empírica de cada uno, sino una *norma universal*. La ética ya no se fundamenta en las sensibilidades individuales de los sujetos, sino sobre una razón que Kant considera como universal. El placer sensible ya no decide lo que es bueno o malo. Quien decide qué es lo bueno y qué es lo malo es la razón práctica. El imperativo categórico, que me impone el deber de actuar según criterios que fueran válidos para todos los hombres, es quien decide sobre el bien de una acción. El hombre que actúa moralmente es, para Kant, quien actúa racionalmente, es decir, quien se ha librado de las inclinaciones egoístas de su sensibilidad y actúa según criterios válidos universalmente para todos los hombres: todos, en la misma circunstancia, deberían hacer lo mismo si no se dejan guiar por su egoísmo o por su placer individual. El hombre no es libre cuando puede hacer lo que le indica su inclinación al placer; al contrario, en eso no se distingue de cualquier animal. La verdadera libertad es la que hace al hombre un ser universal, que actúa por criterios válidos para todos los demás hombres, y no por sus propios criterios egoístas.

Por ello, la ética de Kant es inseparable de la *utopía*. Al pedir Kant a todos los hombres que actúen por criterios universales, en el fondo está pidiendo la superación del conflicto y de la *irracionalidad* en la historia. Para Kant el dolor y la explotación tienen su origen en que los hombres, guiados por intereses egoístas, no dudan en someter y dominar a otros. Pero la actuación por criterios universales supondría, para Kant, la fundación de un "reino de los fines en sí," esto es, de una humanidad reconciliada donde la actuación de cada uno libre ya de egoísmo, se armonizase con la actuación de un conjunto de seres racionales morales.

Esta idea para Kant es meramente utópica. La realidad es que el hombre está continuamente atraído por las inclinaciones sensibles, es decir, por el *mal radical* de su naturaleza, y ese reino de los fines no expresa más que un criterio, un ideal según el cual nos debemos comportar, pero no una tarea a realizar en la historia: la realidad sensible y egoísta del hombre lo hace imposible.

El gran valor de la filosofía moral de Kant estriba en su superación del individualismo y del subjetivismo propio de los hedonistas. Para Kant, una actuación moral no es una actuación según criterios personales de placer, sino según criterios racionales universales. Sin embargo, la filosofía de Kant aún adolece de un fuerte idealismo: el rechazo del individualismo hedonista está unido en él a un rechazo a la sensibilidad humana como fuente de moral. No es la sensibilidad, sino la razón la base de la verdadera moral. De este modo,

sensibilidad y razón se convierten en dos facultades humanas no solamente separadas, sino *contrapuestas*. Y la moralidad solamente se consigue, en Kant, en virtud de la negación de la sensibilidad.

El hombre, según Kant, solamente es libre cuando se libera de la sensibilidad. Por eso se ve obligado a situar la moralidad no en el reino sensible sino en el mundo inteligible, como Platón: en el mundo de la razón. Pero, claro, se trata de una razón separada de la realidad, divorciarse de la sensibilidad, su proyecto moral se divorcia también de la realidad, al *utopia* no realizable en el mundo sensible. La moral kantiana no tiene una realización histórica, sino que es puramente ideal. El haberse separado de la sensibilidad le ha costado tanto o de una praxis universal, pero es ciega respecto a la realización del ideal en la historia concreta de los hombres. (Véase 4.8.)

2.4. Ética y praxis histórica

a) **Sensibilidad activa.** En el fondo, el problema de la ética subjetivista, tanto en su forma hedonista (Epicuro) como en su forma racionalista (Kant), es su ceguera para captar el carácter activo de la sensibilidad. Cuando se piensa en la sensibilidad se la considera, como los hedonistas, algo *pasivo*, una pura receptividad de datos sensibles que produce sentimientos de placer o de dolor. Cuando se quiere pensar en el carácter activo del hombre, se sitúa esta actividad en la razón; pero entonces se convierte en una actividad secundaria todo su sentido en ella misma. Por eso Kant no atiende a las circunstancias de la acción ni al carácter histórico de la misma: se piensa que la razón es algo universal, idéntico siempre en todos los hombres, en todas las culturas y en todas las épocas, no sometido al influjo de las situaciones y de los cambios que suceden en el mundo real. De ahí la ilusión de un reino de los fines en sí, fuera de la historia.

Para la filosofía de la praxis es sin duda muy importante, con Kant, atender al carácter activo del hombre. Evidentemente, el hombre que simplemente se guía por lo que le causa placer o dolor no es un hombre libre, es un hombre totalmente determinado por sus inclinaciones y por las condiciones externas. Es un ser pasivo, que no es dueño de sí mismo, que no es solamente un producto pasivo de lo que lo rodea, sino una realidad activa, que transforma el mundo y las circunstancias concretas mediante su actividad práctica. Lo que sucede es que, para la filosofía de la praxis, el carácter activo del hombre no reside *primariamente* en la razón. Si la razón es activa y dinámica, lo es porque ya lo es la *sensibilidad*, es decir, porque el sentir humano ya está en *interrelación dinámica* con el mundo.

El error del subjetivismo no está tanto en haber considerado solamente el aspecto subjetivo de la moral, sino en que no ha podido ir más allá de este aspecto por haber pensado la sensibilidad como pasividad. En cambio, el pensar al hombre como un ser activo tiene una consecuencia inmediata: la fundamentación de la moral no puede hacerse exclusivamente en base al sujeto, sino desde la relación práctica y sensible entre sujeto y mundo, entre hombre y naturaleza, entre hombre y circunstancia.

Esta *dialéctica* entre hombre y mundo tiene, como sabemos dos dimensiones fundamentales. En primer lugar, el hombre siendo determinado por la naturaleza, es también el ser que la crea y la transforma. No existe un "hombre en sí" ni tampoco una "naturaleza en sí," sino una *respectividad* constitutiva de hombre y realidad, una interrelación en la cual el hombre y la naturaleza llegan a ser lo que son actualmente. El hombre se hace a sí mismo en el trato práctico con el mundo natural en el cual vive y al cual pertenece. Pero, en segundo lugar, este hombre no es un hombre abstracto, sino el *género humano*: es decir, una especie biológica y unas relaciones sociales que estructuran en diversos modos la actividad de cada hombre individual concreto. Ahora bien, la sociedad y el hombre concreto se hallan también en interacción dialéctica: el hombre es el producto de la estructuración concreta de la sociedad en la cual vive, pero esta sociedad no es nada fuera de los hombres reales de carne y hueso. El individuo es un producto social, pero la sociedad se construye y se *transforma* prácticamente por los individuos que pertenecen a ella. Evidentemente, ambas dimensiones del hombre (naturaleza y sociedad) no son independientes, sino que se determinan también mutuamente: una determinada forma de relación con la naturaleza impone una cierta estructuración social, pero sin una determinada estructuración social no se puede llegar a alcanzar una nueva forma de relación con la naturaleza.

Sobre estas estructuras se monta justamente la historia, como hemos visto. La historia del género humano es la historia de los distintos modos sociales de organizar la relación humana con la naturaleza. El dinamismo de la historia es justamente la transformación y cambio de estas estructuras. Ahora bien, esta transformación y cambio, como hemos visto, solamente se realizan a partir de las *posibilidades* concretas que ofrecen las estructuras precedentes. Las estructuras tienen leyes propias, que no siempre dependen ni mucho menos de la voluntad de los hombres. Pero, al mismo tiempo, estas estructuras ofrecen posibilidades reales a los hombres para aprovecharlas y transformarlas en determinadas direcciones. Las posibilidades expresan justamente esta interacción entre hombre y naturaleza, entre hombre y circunstancia social, que hemos denominado "libertad concreta." La historia es por ello un dinamismo de posibilidad.

b) **Moral concreta.** Todo esto es muy importante en orden a la fundamentación de la ética. La cuestión estriba en lo siguiente: el campo de la ética no es sin más el mundo de mi sensibilidad, como pretende el hedonista, ni es tampoco el mundo de una razón absolutamente libre, como piensa Kant. La ética solamente se refiere a la libertad concreta del hombre, a sus posibilidades reales, a lo que el hombre concreto *puede* efectivamente realizar. El campo de la ética no es el campo ilimitado de la razón, sino el *campo de las posibilidades reales* que la historia le ofrece al ser humano. Y esto es muy importante, pues evita la pretensión de realizar valoraciones morales en abstracto, comparando simplemente principios o criterios generales. Solo es susceptible de una valoración ética, es decir, de ser juzgado como bueno o malo, aquello que es efectivamente posible para el hombre. Lo demás cae dentro de los estudios sociales y científicos sobre el hombre y sobre la historia, pero no en el campo de la ética. No se puede acusar sin más, por ejemplo, a un hombre de la antigüedad de "esclavista," dado que no estaba en las posibilidades suyas ni en las de su sociedad concebir otro tipo de organización social. Solamente cuando es posible para una sociedad lograr una mayor igualdad y, de hecho, no lo hace, se la puede condenar como inmoral. Del mismo modo, un individuo que no tenga, debido a un problema psicológico grave, más que una única conducta posible, no puede ser condenado moralmente, pues a su libertad concreta no se le abren posibilidades, sino que su compor-

taniento está totalmente determinado.

Evidentemente, pocas veces se da el caso de que al hombre no se le ofrezca más que una alternativa en su vida. Siempre hay la posibilidad, al menos, de negarse a actuar. Pero, sean muchas o pocas las posibilidades reales y concretas, es importante saber cuáles son suficientemente las ciencias sociales y humanas que tienen relación con la conducta del hombre: un juicio moral solamente tendrá aplicación en la medida en que parta de las posibilidades reales que tiene un hombre o una sociedad. En caso contrario, nos estaremos limitando a juicios abstractos y a construcciones racionales que poco tienen que ver con la libertad concreta y real del hombre. (Véase 4.1. y 4.10.)

2.5. Fundamentación de criterios prácticos

Con lo que llevamos dicho aquí no hemos fundamentado la ética. Solamente hemos puesto los límites sobre los cuales debe operar toda fundamentación que no desprecie la vida práctica real del hombre. Si el hombre es un ser en interrelación con su mundo natural y humano, toda fundamentación de la práctica correcta que el hombre debe seguir ha de partir de las posibilidades reales que la historia le ofrece. Se podría pensar que esto significa un *relativismo* moral; pero no es así. El relativismo afirma la imposibilidad de hallar normas morales universales: éstas dependen de cada cultura concreta o de cada hombre concreto: la moral es cuestión de opción, arbitraria. No se pueden, para el relativista el hombre debe perseguir en su vida. Sin embargo, no es eso lo que se afirma aquí. Lo que sostenemos no es un puro relativismo, sino la *relatividad* de las normas morales a la historia de los hombres. Pero esto no significa un relativismo moral *absoluto*. El relativismo en el fondo equivale a un escepticismo moral, es decir, a la imposibilidad de fundamentar un tipo de criterio o de valor moral. Y esto es errado. Sí es posible, en cada época y en cada momento histórico, decidir de algún modo qué posibilidades son las preferibles.

El problema de la fundamentación de la ética se nos convierte, por lo tanto, en el problema de encontrar unos criterios que indiquen qué posibilidad, de entre las varias que se le pueden ofrecer al hombre, es la que se debe elegir. Fuera de las posibilidades, como hemos visto, no hay propiamente ética. Pero entre las distintas posibilidades concretas hay que fundamentar de algún modo cuáles son las preferibles y en virtud de qué criterios. Lo que aquí haremos, claro está, no es una enumeración ni una lista jerárquica de las posibilidades que se han de elegir antes que otras. Esta tarea sería interminable y nos perdería en una *casuística* de problemas morales concretos. Por lo tanto, es preferible preguntarse, no por las posibilidades concretas que hemos de elegir, sino por los criterios que nos han de servir a la hora de justificar la elección de una posibilidad sobre las otras.

a) **Domnio sobre la naturaleza.** ¿Cómo determinar estos criterios? Evidentemente, no se puede recurrir, como hacían los metafísicos, a la "naturaleza" humana o a algún carácter de la realidad que imponga al hombre una determinada conducta. Como vimos en su momento, lo característico del hombre en el reino biológico no es que, por naturaleza, deba hacer esto o lo otro; es decir, que determinada moral sea la moral "natural" del hombre. Por el contrario, lo propio de la realidad humana es su indeterminación, la apertura de sus instintos y la posibilidad, de ahí derivada, de organizar autónomamente la naturaleza

externa y su propia naturaleza. El hombre es una realidad activa, transformadora de la naturaleza exterior y de la naturaleza propia. No se puede, por ello, deducir la moral a partir de supuestas "leyes naturales," pues justamente el hombre es el animal que menos leyes naturales posee. El hombre puede vivir en cualquier lugar del planeta, apartarse en cualquier época del año, adaptarse a las más diversas culturas y conductas. El hombre puede ser monógamo, polígamo o célibe. Puede ser héroe o genocida, artista o militar. Y ninguna de estas conductas le viene impuesta por naturaleza: su naturaleza, por el contrario, es abierta a las más diversas formas y comportamientos y a los más diversos valores morales.

Sin embargo, si la *naturaleza* no es, en el caso del hombre, fuente de criterios que orientan su conducta moral, no sucede lo mismo si consideramos la conducta del hombre desde el punto de vista del carácter dialéctico de lo real en su totalidad: como hemos visto, no existe "el hombre" en abstracto, sino la interrelación constitutiva entre hombre y naturaleza, en la cual ambos cobran su realidad y su estructura definitiva. Del mismo modo, el hombre que está estructuralmente vinculado a la naturaleza no es otro que el género humano, el hombre en cuanto especie que organiza socialmente su actividad práctica. Pues bien, como sabemos, se trata de una estructura unitaria: la actividad social del hombre es, al mismo tiempo, actividad transformadora de la naturaleza. Si la actividad social es económica, sociopolítica e ideológica, se puede decir que el hombre transforma económica, sociopolítica e ideológicamente la naturaleza. Evidentemente, en una estructura no hay notas económicas separadas de las demás: la economía es inseparable de su organización institucional y del aparato ideológico que la acompaña. Pues bien, en estas estructuras se puede hablar de un proceso histórico, como hemos visto en su momento. Las posibilidades que cada época posee suponen las posibilidades que la historia anterior se ha apropiado. Y en cada una de las dimensiones de estas estructuras se puede hablar de una evolución ascendente de la humanidad.

Desde el punto de vista del dominio del hombre sobre la naturaleza encontramos inmediatamente un progreso ascendente en la historia. Las distintas épocas por las que el hombre ha pasado muestran un avance en las posibilidades humanas de defenderse respecto de las inclemencias del mundo natural y de aumentar su control sobre el mismo. El hombre se hace cada vez más dueño de la naturaleza externa y de su propia naturaleza, conociendo las estructuras fundamentales del mundo que lo rodea y el modo de usarlas y de transformarlas en su propio provecho. El avance casi incontenible de la ciencia y de la técnica a lo largo de la historia de la humanidad muestran un continuo crecimiento en las posibilidades de defender, conservar, desarrollar, prolongar y mejorar la vida de la especie humana en el universo.

Y aquí podemos encontrar fácilmente un criterio moral: en la actividad humana socialmente organizada de denominar la naturaleza son preferibles aquellas posibilidades que conduzcan a un mejor aprovechamiento de la naturaleza en beneficio de la especie humana. Son inmorales, por el contrario, las opciones que desprecian estas posibilidades de dominio y control, o las posibilidades que conduzcan a una destrucción de la interacción armoniosa entre hombre y naturaleza, entregando el destino de la humanidad a fuerzas ciegas que no puede controlar.

Así, por ejemplo, el hombre tiene actualmente la posibilidad técnica de eliminar el hambre sobre el planeta o de hacer desaparecer, en poco tiempo, una gran parte de las

enfermedades que aquejan a muchos pueblos del tercer mundo. No hacerlo es un síntoma claro de que la praxis humana no es moralmente correcta, es decir, no se apropia de las posibilidades que tiene a su alcance para ejercer un control armonioso sobre la naturaleza que vaya en beneficio de la especie humana en su totalidad.

Sin embargo, el que los hombres no realicen sus posibilidades de un control sobre la naturaleza, provechoso para la especie, puede no ser una responsabilidad humana individual. Es decir, no se trata de un problema de decisiones moralmente incorrectas que hayan tomado algún o algunos técnicos que decidieran no apropiarse de las posibilidades económicas y sociales que ofrecen al género humano. Puede suceder que sean las estructuras haya organizado de tal modo su actividad social que le sea imposible ejercer un dominio racional y provechoso sobre el mundo natural, un dominio del que salga beneficiada toda la especie. Entonces la condena moral ya no cae sobre la persona individual, sino sobre esas estructuras sociales que son un impedimento para la realización plena de la praxis humana dominadora de lo real. Ahora bien, como hemos dicho, para condenar moralmente una estructura hay que preguntarse por las posibilidades que la especie humana tenga para organizarse de otro modo, para lograr una praxis social más adecuada a un dominio más perfecto sobre la naturaleza.

b) *Liberación de la enajenación.* Pero si nos preguntamos por las posibilidades que puedan tener las estructuras sociales para ser organizadas de otro modo nos encontramos de nuevo con el tema de la *enajenación*. Tanto el subsistema económico, como el sociopolítico o el ideológico están enajenados respecto a la actividad de los hombres que los han creado. El género humano no es dueño de su actividad económica, sino que ésta obedece a leyes ciegas que escapan a un control racional de los miembros que forman parte de la sociedad. El subsistema sociopolítico también está sujeto a enajenación: las creaciones del hombre, sus instituciones, lejos de ser controladas racionalmente por el género humano, se encuentran ligadas a la mayoría que también disfruta de las ventajas de la enajenación económica. Finalmente, el subsistema ideológico no hace más que legitimar estas enajenaciones, separando la reflexión de los hombres de su vida real concreta y haciendo pasar por natural o inevitable lo que es un producto de la decisión humana. En definitiva, el hombre no es dueño de su actividad social, sino que ésta se independiza del control racional del género humano y se convierte en una actividad aparentemente autónoma.

Desde el punto de vista de la ética, la pregunta primera que nos hemos de hacer es si la enajenación es moralmente mala, si es algo condenable. Para algunos, toda enajenación, en cuanto que supone una negación del control del género humano sobre su propia actividad, es algo inmediatamente condenable. Pero desde el punto de vista que hemos adoptado es preciso, antes de todo juicio moral, hacerse una pregunta previa: ¿es posible la superación de la enajenación? ¿Existe la posibilidad histórica de un control humano sobre su propia actividad social? Es decir, puede suceder que no toda enajenación sea superable en un determinado momento histórico.

En determinadas épocas de la historia no hubo un desarrollo suficiente de los medios técnicos como para que el hombre pudiese llevar una vida social controlada racionalmente por él mismo. Es decir, las limitaciones de su dominio sobre la naturaleza significaron también limitaciones en sus posibilidades de dominar y orientar racionalmente su vida social. Probablemente hubo, por ejemplo, épocas en la historia donde la desigualdad social

fue el único medio de lograr un mínimo control sobre la naturaleza. En este caso, es decir, en el caso de que la enajenación fuera una imposición histórica que no dejara ninguna posibilidad objetiva de superación —esto habrá de demostrarse científicamente en cada caso—, no es posible hacer un juicio moral. La enajenación no es éticamente negativa cuando no es superable.

La cosa cambia radicalmente cuando el hombre dispone de posibilidades para llevar una vida social no enajenada. Llegamos a un momento en que los medios técnicos y productivos se han desarrollado suficientemente y el hombre puede entonces dominar la naturaleza sin necesidad de enajenar su vida social, es decir, sin que sus actividades escapen a su control genérico. Entonces la enajenación económica, sociopolítica o ideológica es ya condenable moralmente, porque no es algo inevitable históricamente, sino que existe la *posibilidad* de que sea superada. Si el hombre no dirige colectivamente su actividad económica, si no organiza democráticamente su vida social y si no es capaz de liberarse de las imposiciones ideológicas cuando existe ya la posibilidad de hacerlo, es que su actividad social está configurada de un modo moralmente condenable. Es más, esta condena moral se ha de duplicar en cuanto que la organización social enajenada es responsable de que el hombre no pueda ejercer un dominio racional sobre el mundo natural. Si los hombres siguen siendo víctimas del hambre y de la enfermedad cuando ya existen medios técnicos suficientes para que éstas fuesen superadas, es que las estructuras que organizan la actividad social del hombre merecen una calificación ética negativa, la cual se viene a sumar a la condena que ya merecen en cuanto actividades enajenadas, que escapan al control racional y colectivo de los hombres.

En resumen, por tanto, podemos decir que hemos, al menos, esbozado unos mínimos criterios de valoración moral. Se trata de dos principios que pueden servirnos para considerar la mayor o menor bondad de las acciones humanas en función de las posibilidades que se le abren en cada momento histórico determinado.

En primer lugar, una actividad humana es más moral en la medida en que opta por las posibilidades que más conducen a un dominio armonioso y progresivo del hombre sobre la naturaleza, liberándolo de sus inclemencias y facilitándole una vida segura y digna.

En segundo lugar, son moralmente valiosas aquellas actividades humanas que optan por posibilidades conducentes hacia un mayor control de los hombres sobre las estructuras de su actividad social, ya sea en el campo económico, político o ideológico.

Evidentemente, no se puede considerar un primer criterio independientemente del otro, sino que hay una profunda interrelación: no hay liberación de la naturaleza sin liberación social del mismo modo que no hay liberación social sin liberación de la naturaleza. La liberación social del hombre supone su capacidad de controlar en algún modo el mundo natural, siendo al mismo tiempo condición para el ejercicio efectivo de este control. (Véase 4.10.)

2.6. Ética individual y ética social

Los criterios éticos que hemos formulado no son solamente, como pudiera parecer a primera vista, criterios para juzgar la actividad socialmente organizada del hombre, sus estructuras. Son también y al mismo tiempo criterios para valorar la conducta individual de los hombres. Si en ellos predomina el punto de vista social, ello se debe a que es imposible

considerar filosóficamente la actividad individual de la persona sin tener en cuenta su inserción en una sociedad. Y además, porque es de suma importancia en filosofía mostrar el carácter social y político de la ética. Ya uno de los primeros filósofos en escribir tratados sistemáticos sobre ética, Aristóteles, consideraba que la ética individual no era más que una parte de la ética política, es decir, de la teoría filosófica que valoraba cuál era la mejor estructura social y política.

Con los criterios que hemos señalado se pueden valorar fácilmente las estructuras sociales de un pueblo o de la humanidad en su conjunto. Se puede considerar que la humanidad organiza mejor su vida social y política en la medida en que puede ejercer un dominio más eficaz sobre la naturaleza y en que puede ser también dueña de su actividad social. Por ello, las estructuras sociales que impiden este dominio sobre la naturaleza y que impiden la liberación social del hombre son unas estructuras sociales *injustas* o *immorales*.

Sin embargo, los criterios formulados pueden servir también para valorar la conducta individual. Ciertamente, la conducta individual ha de considerarse desde el punto de vista general de su pertenencia a una sociedad. Contra el subjetivismo, no se puede pretender que la *conciencia*, separada del mundo real e histórico, sea la *fuerza* absoluta de *moralidad*. La conciencia individual solamente es fuente de moralidad en cuanto forma parte del mundo social e histórico al cual nos venimos refiriendo aquí. Y esto es muy importante, juzgar una actividad fuera de las posibilidades reales que la sociedad le ofrece. La libertad individual es libertad *concreta*, y la concreción de esa libertad está dada en buena medida por factores sociales que la delimitan. Evidentemente, también factores físicos, biológicos y psicológicos definen la libertad concreta de un individuo, pero todos estos factores están también configurados socialmente: la imposibilidad física de volar que tenía el hombre en el siglo XVI ha sido superada, para algunos hombres concretos de hoy, por el progreso técnico y social de la humanidad. Lo mismo puede decirse de los factores biológicos y psicológicos. Las limitaciones biológicas (enfermedades) y psicológicas obedecen en buena medida a factores sociales (organización de la medicina, represión que la cultura ejerce). Para considerar moralmente la ética individual, por tanto, es conveniente comenzar por situar socialmente la libertad concreta del individuo.

Una vez situada, se le pueden aplicar los criterios éticos que hemos esbozado en el apartado anterior: una conducta individual será más valiosa moralmente en la medida en que contribuya al dominio del hombre sobre el mundo natural (primer criterio) o en la medida en que contribuya a la liberación de las enajenaciones económicas, sociopolíticas e ideológicas que el hombre sufre en su actividad social. Por el contrario, una conducta individual será moralmente condenable en la medida en que se apropie de posibilidades que van en contra de la liberación del hombre del mundo natural o de su liberación social. Hay que insistir en que no se trata de liberaciones distintas: en la medida en que la sociedad humana se libera de la enajenación a la cual está sometida (económica, política, ideológica), puede también liberarse de la tiranía del hambre, de las calamidades naturales o de la enfermedad, en mayor o menor grado, según las posibilidades concretas que ofrezca la historia. En definitiva, hay que afirmar que el uso ético de la libertad concreta individual es aquél que contribuye, en la medida de sus posibilidades, a la liberación plena del hombre.

Como es evidente, esta liberación plena de la sociedad humana necesita también de la liberación individual del hombre. Nadie puede contribuir a la superación de las enajenacio-

nes sociales si no dispone de un grado mínimo de libertad individual concreta. Del mismo modo que no existe la libertad en abstracto sin los individuos reales y concretos, tampoco es posible una liberación social del hombre sin hombres que en algún modo estén mínimamente liberados. Si el ser humano individual está preso de las alienaciones que la sociedad sufre y no tiene la posibilidad de liberarse en alguna medida —aunque sea mínima— de lo que las estructuras económicas, sociopolíticas e ideológicas le imponen, nunca podrá poner su praxis al servicio de la liberación integral de la sociedad. Ahora bien, aunque el hombre con frecuencia vea muy limitados los márgenes de su libertad concreta, esto no quiere decir que no tenga la *posibilidad* de ensancharlos, *liberándose*, haciéndose a sí mismo, como individuo, objeto de la liberación.

Esto nos lleva a la formulación de un tercer criterio ético que nos sirve para valorar las actividades individuales: es éticamente más valiosa aquella actividad individual que tienda hacia la liberación de una persona, aumentando así las posibilidades que se le ofrecen a su libertad concreta. Recíprocamente, es éticamente negativa toda actividad individual (piénsese, por ejemplo, en la drogadicción) que tienda a mantener o a estrechar los límites de la libertad individual.

Con esto, hemos trazado las líneas generales de una fundamentación de la ética. Ya tenemos tres criterios, no meramente metafísicos ni meramente subjetivos, que nos sirven para valorar la actividad social e individual del hombre. Sin embargo, la utilidad de esta fundamentación no se puede ver hasta que no pasemos a considerar algunos problemas concretos de ética, es decir, hasta que no pasemos, de una fundamentación general a una *ética especial*. Es el tema del siguiente apartado. (Véase 4.10.)

3. Ética especial

En este apartado trataremos de aplicar los criterios éticos fundamentales, a los cuales nos hemos referido antes, a diversos problemas concretos que se presentan a la hora de valorar la praxis humana. Comenzaremos con el tema del sexo y de la familia, en cuanto que ahí se toca una dimensión humana fundamental, para pasar después a diversos problemas éticos que tienen una relación más directa con lo que hemos llamado anteriormente el subsistema sociopolítico. Es decir, con aquellas actividades sociales que más directamente se refieren a la organización de las relaciones de los hombres entre sí, con especial referencia a unas instituciones particularmente importantes: el *derecho* y el *Estado*.

3.1. Ética, amor y familia

Hoy en día es de capital importancia, tanto desde un punto de vista filosófico como científico, subrayar la importancia de la *sexualidad* en la vida humana. El sexo es una dimensión y una actividad humana fundamental. El sexo mueve al comportamiento de los hombres, los define como "varones" o "mujeres," los relaciona entre sí, los hace felices o desdichados. Para la psicología moderna, no cabe ya la menor duda de que el sexo es un factor de suma importancia para la realización del individuo. El hombre se realiza en la medida en que su sexualidad, de un modo u otro, se expresa y se lleva a su plenitud. Pero no solamente desde el punto de vista individual y psicológico tiene importancia el sexo: la sexualidad es también una relación humana de primera magnitud. El sexo cumple una

CAPÍTULO SEXTO

La libertad en acción

El ser humano es un "ser libre"

El hombre *habita* en el mundo. «Habitat» no es lo mismo que estar incluido en el repertorio de seres que hay en el mundo, no es simplemente estar «dentro» del mundo como un par de zapatos están dentro de su caja, ni siquiera poseer un mundo biológico propio como el murciélago o cualquier otro animal. Para nosotros los humanos, el mundo no es sencillamente el entramado total de los efectos y las causas sino la palestra llena de significado en la que *(actuamos)* «Habitat» el mundo es «actuar» en el mundo; y actuar en el mundo no es solamente estar en el mundo, ni moverse por el mundo, ni reaccionar a los estímulos del mundo. El murciélago o cualquier otro animal *responde* a su mundo de acuerdo con un programa genético propio de las necesidades evolutivas de su especie. Los humanos no sólo respondemos al mundo que habitamos sino que también lo vamos inventando y transformando de una manera no prevista por ninguna pauta genética (por eso las acciones de los aborígenes australianos no son iguales a las de los aztecas o a las de los vikingos). Nuestra especie no está «cerrada» por el determinismo biológico sino que permanece «abierta» y creándose sin cesar a sí misma, como anunció Pico della Mirandola. Cuando hablo de «crear» no me estoy refiriendo a «sacar algo de la nada», como un prestidigitador saca un conejo del sombrero aparentemente vacío (digo «aparentemente» porque se trata de un truco, un

engaño: ilusionismo), sino que me refiero a «actuar» en el mundo y a partir de las cosas del mundo...!pero cambiando en cierta medida el mundo!

— La cuestión importante ahora es determinar qué es la acción y qué significa actuar. No es ni mucho menos lo mismo un movimiento corporal que una acción: no es lo mismo «estar andando» que «salir a dar un paseo». De modo que las preguntas vitales que a continuación tenemos que intentar contestar son: ¿qué significa «actuar»? ¿qué es una acción humana y cómo se diferencia de otros movimientos que hacen los demás seres, así como de otros gestos que también imaginan que somos capaces de verdaderas acciones y no de simples reacciones ante lo que nos rodea, nos influye y nos constituye?

Supongamos que he tomado el tren y pago mi billete correspondiente. Durante el trayecto voy distraído, pensando en mis cosas, sin darme cuenta de que jugueteo con el pedacito de cartón, lo enrolló y desenrolló, hasta que finalmente lo tiro descuidadamente por la abierta ventanilla. Entonces aparece el revisor y me pide el billete: ¡desolación! Y probable multa. Sólo puedo murmurar para disculparme: «Lo he tirado... sin darme cuenta.» El revisor, que es también un poco filósofo, comenta: «Bueno, si no se daba cuenta de lo que hacía, no puede decirse que lo haya tirado. Es como si se le hubiera caído.» Pero yo no estoy dispuesto a aceptar esa coartada: «Perdone, pero una cosa es que se me caiga el billete y otra haberlo tirado, aunque lo haya hecho inadvertidamente.» Al revisor parece divertirme más esta discusión que ponerme el multazo: «Mire usted, "tirar" el billete es una acción, algo distinto a que se nos caiga, que es sólo una de esas cosas que pasan. Cuando uno hace una acción es porque quiere hacerla, no? Pero en cambio las cosas le pasan a uno sin querer. De modo que, como usted no quería tirar el billete, podemos decir que en realidad se le ha caído.» Me rebelo contra esta in-

terpretación mecanicista: «!No y no! Podríamos decir que se me había caído el billete si me hubiese quedado dormido, por ejemplo. O incluso si una ráfaga de viento me lo hubiera arrebatado de la mano. Pero yo estaba bien despierto, no había viento y lo que ocurre es que he tirado el billete sin proponérmelo.» «!Ajá! —dice el revisor, golpeando su cuaderno con el lápiz—. Y si no se lo proponía, ¿cómo sabe entonces que es usted, precisamente usted, quien lo ha tirado? Porque "tirar" una cosa es hacer algo y uno no puede hacer algo si no se propone hacerlo.» «Pues ¿sabe lo que le digo? ¡Que he tirado el puñetero billete porque me ha dado la realísima gana!» Multa al canto.

La verdad es que hay una diferencia entre lo que meramente me pasa (vuelco un vaso de un manotazo en la mesa al ir a coger la sal), lo que hago sin darme cuenta y sin querer (!el dichoso billete arrojado por la ventanilla!), lo que hago sin darme cuenta pero según una rutina adquirida voluntariamente (meter los pies en las zapatillas al levantarme medio dormido de la cama) y lo que hago dándome cuenta y queriendo (tirar al revisor por la ventanilla para que buscar el billete de las narices). Parece que la palabra «acción» es un término que sólo conviene a la última de estas posibilidades. Claro que aún hay otros gestos difíciles de clasificar pero que desde luego parecen cualquier cosa menos «acciones»: por ejemplo, cerrar los ojos y levantar el brazo cuando alguien me lanza algo a la cara o buscar un asidero donde agarrarme cuando me estoy cayendo. No, decididamente una «acción» es sólo lo que yo no hubiera hecho si no hubiera querido hacerlo: llamo acción a un acto voluntario. El «di-

Pero ¿cómo saber si un acto es voluntario o no? Porque quizá antes de llevarlo a cabo delibero entre varias posibilidades y finalmente me decido por una de ellas. Claro que no es lo mismo «decidirme a hacer algo» que «hacerlo». «Decidirse» es poner fin a una deliberación mental sobre qué quie-

luego he visto efectivamente el brazo en alto, pero eso sólo demuestra que es usted capaz de acertar cuándo se va a levantar el brazo, no que lo haya levantado voluntariamente. Yo insistiré en que sé muy bien que he *querido* levantarlo y que *por eso* se ha levantado el brazo. Pero la verdad es que pensándolo mejor no sé lo que he hecho para mover mi brazo: sencillamente lo he movido y ya está. Digo que he «querido» moverlo y luego se ha movido, de modo que parece que he hecho dos cosas: una, querer mover el brazo; dos, moverlo. Pero ¿en qué se diferencia «querer» mover el brazo de «moverlo»? Si yo no estoy atado ni soy paratítico ¿es imaginable que quisiera mover mi brazo y el brazo no se moviese? Tendría sentido decir «estoy deseando con todas mis fuerzas mover el brazo, de modo que dentro de poco espero que mi brazo acabe por moverse». En una palabra, ya que nada me impide externa o fisiológicamente mover el brazo, ¿no es lo mismo querer mover el brazo y moverlo efectivamente? Son dos cosas o una sola? A algo así se refiere Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas* (§ 621) cuando se pregunta: «Este es el problema: ¿qué quedaría si sustraigo el hecho de que mi brazo se levanta del hecho de que yo levanto el brazo?». ¿Donde está mi «querer-levantar-el brazo» salvo en ese brazo mismo levantado? ¿Hay algo más?

Vuelvo a considerar el asunto, un poco más cautelosa-mente esta vez, y concluyo que sí, que hay algo más: cuando aseguro que mi brazo se mueve voluntariamente, porque yo quiero, lo que indico es que podría también no haberlo movido. No sé cómo nuevo el brazo cuando quiero, no sé si hay diferencia entre querer mover mi brazo y moverlo efectivamente, pero sé en cambio que si no hubiera querido moverlo, no se habría movido. Los especialistas en las relaciones entre el sistema nervioso y el sistema muscular pueden explicar cómo sucede que yo mueva el brazo cuando decido moverlo, pero lo que cuenta fundamentalmente para mí —lo que con-vierte ese gesto trivial en una verdadera «acción»— es que tan capaz soy de moverlo como de no moverlo. De modo que «he

ro realmente hacer. Pero una vez decidido, todavía tengo que hacerlo. Lo que decidido es el objetivo o fin de mi acción, pero quizá no la acción misma. Por ejemplo: decido coger el vaso y extiendo el brazo para cogerlo. ¿Qué es lo que he decidido realmente hacer: coger el vaso o extender el brazo? ¿Mi deliberación tenía que ver con el vaso o con mi brazo? ¿Y cuál es la verdadera acción: coger el vaso o extender el brazo? Si extiendo el brazo y tiro el vaso, ¿puedo decir que he actuado o no? ¿O he actuado «a medias»?

Tampoco la noción de «voluntario» es tan clara como parece. En su *Ética para Nicómaco*, Aristóteles imagina el caso de un capitán de navío que debe llevar cierto cargamento de un puerto a otro. En medio de la travesía se levanta una gran tempestad. El capitán llega a la conclusión de que no puede salvar el barco y la vida de sus tripulantes más que arrojando la carga por la borda para equilibrar la embarcación. De modo que la arroja al agua. Ahora bien, ¿la ha tirado porque ha querido? Evidentemente sí, porque hubiera podido no ll-brarse de ella y arriesgarse a perecer. Pero evidentemente no, porque lo que él quería era llevarla hasta su destino final: ¡de otro modo, se hubiera quedado tan ricamente en casa sin zarpar! De modo que la ha tirado queriendo... pero sin querer. No podemos decir que la haya tirado involuntariamente, pero tampoco que tirarla fuese su voluntad. A veces se diría que actuamos voluntariamente... contra nuestra voluntad.

Volvamos por un momento al gesto sencillísimo del que hablabamos antes: nuevo mi brazo. Lo nuevo voluntariamente, es decir que no lo agito en sueños ni tampoco lo alzo para protegerme la cara en un gesto reflejo al ver venir una piedra contra mí. Por el contrario, anuncio a quien desee oír-me: «Voy a levantar el brazo dentro de cinco segundos.» Y cinco segundos después levanto en efecto el brazo. Pero ¿qué he hecho para levantarlo? Pues me he limitado a querer levantarlo y, ya ves, lo he levantado. Supongamos que entonces usted me dice: «Le he oído decir que iba a levantar el brazo y

un acto que *inventaría* su propia causa y no dependería de ninguna precedente?

Dejemos de lado ahora la cuestión de si una doctrina «determinista» estricta es realmente compatible con los planteamientos de la física cuántica contemporánea. El principio de incertidumbre de Heisenberg parece implicar una visión mucho más abierta de las determinaciones causales en el universo material... o al menos de la forma en que nosotros podemos estudiarlo. El premio Nobel de física Ilya Prigogine y el gran matemático René Thom polemizaron hace algunos años sobre este asunto, el primero abogando por un *cierto* indeterminismo y el segundo sosteniendo *cierto* determinismo más semejante al tradicional. Carezco de la más leve competencia para intervenir en el debate, pero creo posible al menos asegurar que ni el determinismo «fuerte» de un Laplace hace doscientos años ni el indeterminismo relativo de Heisenberg o Prigogine hoy pueden responder a la pregunta sobre la libertad humana. Porque la cuestión de la libertad no se plantea en el terreno de la causalidad física—nadie supone que los actos humanos carecen de causas que puedan explicarse las leyes de la ciencia experimental, por ejemplo la neurofisiología—sino en el de la acción humana en cuanto tal, que no puede ser vista solamente desde fuera como secuencia de sucesos sino que debe también ser considerada *desde dentro* haciendo intervenir variables tan difíciles de manejar como la «voluntad», la «intención», los «motivos», la «previsión», etc.

La mera indeterminación científica no equivale a la «libertad»: los electrones pueden ser imprevisibles, pero no «libres» en ningún sentido relevante de la palabra. Y también al revés: lo físico o fisiológicamente determinado no tiene por qué excluir la emergencia de la acción libre. Si nadie discute que la vida proviene de lo que no está vivo y la conciencia de lo que carece de ella, ¿por qué la libertad no podría provenir de aquellas formas materiales estrictamente determinadas?

hecho voluntariamente tal o cual cosa» significa: sin mi permiso, tal o cual cosa no habría ocurrido. Es acción mía todo lo que no ocurriría si yo no quisiera que ocurriese. A esa posibilidad de hacer o de no hacer, de dar el «sí» o el «no» a ciertos actos que dependen de mí, es a lo que podemos llamar libertad. Y desde luego llegando a la libertad no hemos resuelto todos nuestros problemas sino que tropizamos con interrogantes aun más difíciles.

Para empezar, podemos sospechar que eso de la «libertad» quizá resulte ser sencillamente una ilusión que me hago sobre mis posibilidades reales. Después de todo, cuanto ocurre tiene su causa determinante de acuerdo con las leyes de la naturaleza. Abro un poco el grifo del agua y veo salir de él unas cuantas gotas: si yo hubiera sabido de antemano dónde estaban esas gotas en la cañería y teniendo en cuenta la ley de la gravedad, las pautas que sigue siempre el movimiento de los líquidos, la posición del orificio del grifo, etc., habría podido seguramente determinar qué gota debía salir en primer lugar y cuál en cuarto. Lo mismo ocurre con todos los sucesos que observo a mi alrededor e incluso con la mayoría de los que le pasan a mi cuerpo (respiración, circulación sanguínea, tropiezo con la piedra que no he visto, etc.). En cada caso puedo remontarme a una situación anterior que hace inevitable lo que pasó luego. Sólo mi ignorancia de cómo están las cosas en el momento A justifica que me sorprenda de lo que pasa luego en el momento B. La doctrina *determinista* (uno de los más antiguos y persistentes puntos de vista filosóficos) establece que si yo supiese cómo están dispuestas todas las piezas del mundo ahora y conociera exhaustivamente todas las leyes físicas, podría describir sin error cuanto va a ocurrir en el mundo dentro de un minuto o dentro de cien años. Como yo también soy una parte del universo, debo estar sometido a la misma determinación causal que lo demás. ¿Dónde queda entonces el «sí o no» de la libertad? No sería el acto libre aquel que no puedo prever ni siquiera conociendo por completo la situación anterior del universo, es decir

Intentemos precisar algo mejor la noción que se nos ha convertido en problemática (lo cual por cierto ha de ser *siempre* el primer paso de cualquier análisis filosófico que no quiere deslumbrar o sorprender sino entender, es decir, de la filosofía *honrada*). Para empezar digamos que la libertad no parece suponer un acto sin causa previa, un milagro que interrumpe la cadena de los efectos y sus causas (según la expresión de Spinoza, un nuevo «imperio dentro del imperio general» del mundo) sino otro tipo de causa que también debe ser considerado junto al resto. Hablar de libertad no implica renunciar a la causación sino ampliarla y profundizar en ella. La «acción» es libre porque su causa es un sujeto capaz de querer, de elegir y de poner en práctica proyectos, es decir, de realizar *(intenciones)*. En este sentido, el simple acto de levantar el brazo que antes hemos comentado difícilmente puede ser considerado una «acción» salvo que venga encuadrado en un marco intencional más amplio: levanto el brazo para pedir la palabra en una asamblea, para llamar al timbre, o a un taxi..., ¡o incluso para probar en una discusión filosófica que soy libre dueño de mis actos! Por otro lado, los deseos o proyectos de ese sujeto capaz de actuar intencionalmente sin duda tienen también sus propias causas antecedentes, sean «apetitos», «motivos» o «razones». Volvemos sobre ello. Baste ahora dejar sentado que la libertad no es una ruptura en la cadena de la causalidad sino una nueva línea de consideración práctica que la enriquece. Decir «he hecho libremente esta acción» no equivale a «esta acción no es efectiva de ninguna causa» sino más bien a «la causa de esta acción soy yo en cuanto sujeto».

— El término «libertad» suele recibir tres usos distintos que a menudo se confunden en los debates sobre el tema y que convendría intentar distinguir al menos en la medida de lo posible.

(a) La libertad como disponibilidad para actuar de acuerdo con los propios deseos o proyectos. Es el sentido más co-

mún de la palabra, al que nos referimos la mayoría de las veces que aparece el tema en nuestra conversación. Alude a cuando carecemos de impedimentos físicos, psicológicos o legales para obrar tal como queremos. Según esta acepción, es libre (de moverse, de ir y venir) quien no está atado o encarcerado ni padece algún tipo de parálisis; es libre (de hablar o callar, de mentir o decir la verdad) quien no se halla amenazado, sometido a torturas o drogado; también es libre (de participar en la vida pública, de aspirar a cargos políticos) quien no esté marginado ni excluido por leyes discriminatorias, quien no padezca los excesos atroces de la miseria o la ignorancia, etc. A mi juicio, esta perspectiva de la libertad implica no sólo poder intentar lo que se quiere sino también una cierta probabilidad de lograrlo. Si no hay perspectiva alguna de éxito, tampoco diríamos que hay libertad: ante lo imposible nadie es realmente libre.

b) La libertad de querer lo que quiero y no sólo de hacer o intentar hacer lo que quiero. Se trata de un nivel más sutil y menos obvio del concepto «libertad». Por muy atado y encarcerado que esté, nadie podrá impedirme querer realizar determinado viaje: sólo me pueden impedir realizarlo efectivamente. Si yo no quiero, nadie puede obligarme a odiar a mi torturador ni a creer los dogmas que trata de imponerme por la fuerza. La espontaneidad de mi querer es libre aunque las circunstancias hagan que la posibilidad de ponerlo en práctica sean nulas. Los sabios estoicos insistieron orgullosamente en esta invulnerable libertad de la voluntad humana. El curso de los acontecimientos no está en mi mano (una simple piedra en el zapato puede interrumpir mi camino) pero la rectitud de mi intención (¡o su perversidad!) desafía a las leyes de la física y del estado. Un ejemplo entre mil nos lo brinda el estoico Catón, en la Roma antigua, cuando apoyó a los republicanos sublevados contra César. Después de que los rebeldes fueron derrotados comentó, según Plutarco: «La causa de los vencidos desagrado a los dioses pero fue del agrado de Catón.» Los dioses (la necesidad, la historia, lo

irremediable) pueden vencer a los propósitos humanos pero no pueden impedir que los humanos tengan esos propósitos y no otros.

c) La libertad de querer lo que no queremos y de no querer lo que de hecho queremos. Sin duda la más extraña y difícil tanto de explicar como de comprender. Para aproximarnos a ella señalamos que los humanos no sólo sentimos deseos sino también deseos sobre los deseos que tenemos; no sólo tenemos intenciones, sino que quisieramos tener ciertas intenciones... ¡aunque de hecho no las tengamos! Supongamos que paso junto a una casa en llamas y oigo llorar dentro a un niño; no quiero entrar a intentar salvarle (me da miedo, es muy peligroso, para eso están los bomberos...) pero a la vez *quisiera* *querer* entrar a salvarle, porque me gustaría no tener tanto miedo al peligro y vivir en un mundo en el que los adultos ayudasen a los niños en caso de incendio. Soy lo que quiero ser pero a la vez quisiera ser de otra forma, querer otras cosas, querer *mejor*. Cualquiera puede huir del peligro, pero nadie quiere ser cobarde; a veces me apetece o me interesa mentir, pero no quisiera considerarme un mentiroso; me gusta beber pero no quiero convertirme en alcohólico. No es idéntico lo que yo «quiero hacer ahora» y lo que yo «quiero ser» (o cómo quiero ser) respondiendo expresando lo que quisiera querer, lo que creo que me convendría querer, lo que me haría no sólo «querer» libremente sino también «ser» libremente. El poeta latino Ovidio expresó esta contradicción entre formas de querer en un verso: «*Video meliora proboque, deteriora sequor*» (veo lo que es mejor y lo apruebo, pero sigo haciendo lo peor: es decir, sigo queriendo lo que no me gustaría querer). Este tipo de libertad nos acerca a un vértigo infinito: porque yo podría querer querer lo que no quiero, querer querer lo que no quiero querer, querer querer lo que quiero o no quiero efectivamente querer, etc. ¿Donde establecer la última frontera del querer, es decir de mi voluntad libre como sujeto?

A Schopenhauer (1788-1860)

Un gran pensador moderno de la voluntad, Arthur Schopenhauer, negó a comienzos del pasado siglo la existencia de libertad en la tercera acepción señalada del término. Según él, los humanos —como el resto de los seres, en uno u otro grado— estamos formados básicamente de voluntad, de «querer» (querer vivir, querer devorar o poseer, etc.). Para él, literalmente, *somos lo que queremos*, no en el sentido de habernos configurado según nuestros deseos sino de estar íntimamente de mis deseos —infinitos, inaplacables según Schopenhauer— sino el conjunto mismo de tales deseos, su incesante actividad). Pero tampoco puedo realmente querer o dejar de querer lo que quiero. Es decir, soy lo que quiero pero inevitablemente también quiero lo que soy, quiero los queres que me hacen ser. Puedo elegir lo que quiero hacer a partir de mi voluntad (concebida como mi «carácter», como el modo de individuo que soy, que siempre se inclinara ante un tipo de motivos y rechazara otros, etc.) pero no es posible elegir mi voluntad misma ni modificarla a mi arbitrio. No puedo *optar* sobre lo que me permite querer. De modo que, según Schopenhauer, es compatible la más radical de las libertades («soy lo que quiero ser») con el más estricto deberismo («no tengo más remedio que ser lo que soy»). Uno se puede hacer ilusiones sobre lo que le gustaría ser hasta que un motivo irresistible nos *demuestra* lo que realmente somos y lo que queremos. Por eso, señala Schopenhauer, rogamos en la oración del padrenuestro «no nos dejes caer en la tentación, no nos induzcas a la tentación: ¡Dios mío, no permitas que conozca lo peor de lo que quiero libremente hacer, es decir no me reveles cómo soy!». Hara falta decir que Sigmund Freud, inventor del psicoanálisis, compartió desde su doctrina del inconsciente gran parte de la perspectiva schopenhaueriana?

En cambio en el siglo XX el francés Jean-Paul Sartre acusó toda una metafísica radical de la libertad según la tercera acepción del concepto. Fue llamada «existencialismo» puesto que según él lo primordial en el hombre es el hecho de que existe y que debe *inventarse* a sí mismo, sin estar predeterminado por ningún tipo de esencia o carácter inmutable. El lema que mejor condensa el pensamiento de Sartre es una frase tomada de Hegel —un contemporáneo de Schopenhauer especialmente odiado por éste— según la cual «el hombre no es lo que es y es lo que no es». Este aparente trabajo no es lo que puede ser razonablemente aclarado: los humanos no somos algo dado previamente de una vez por todas, algo «programado» de antemano, ni siquiera ese «algo» que cada cual pretendemos establecer como nuestra verdadera identidad —nuestra profesión, nuestra nacionalidad, nuestra religión, etc.—, sino que somos lo que no somos, lo que aún no somos o lo que anhelamos ser, nuestra capacidad de inventarnos permanentemente, de transgredir nuestros límites, la capacidad de *desmentir* lo que previamente hemos sido. Para Sartre, el hombre no es *nada* sino la disposición permanente a elegir y revocar lo que quiere llegar a ser. Nada nos determina a ser tal o cual cosa, ni desde fuera ni desde dentro de nosotros mismos. A pesar de que a veces intentamos refugiarnos en lo que hemos elegido ser como si constituyera un destino irremediable —«soy ingeniero, español, monógamo, cristiano, etc.»—, lo cierto es que siempre estamos *abiertos* a transformarnos o a cambiar de camino. Si no cambiamos no es porque «teníamos» que elegir como elegimos y ser lo que somos sino porque «queremos» ser de tal o cual manera y no de otra.

Pero ¿y las determinaciones que provienen de nuestra situación histórica, de nuestra clase social o de nuestras condiciones físicas y psíquicas? ¿Y los obstáculos que la realidad opone a nuestros proyectos? Para Sartre, tampoco nada de esto impide el ejercicio de la libertad porque siempre se es libre «dentro de un estado de cosas y frente a ese estado de co-

20.000.000 (1905-1920)

153

LA LIBERTAD EN ACCIÓN

sas». Soy yo quien elijo resignarme a mi condición social o rebelarme contra ella y transformarla, soy yo quien descubre las adversidades de mi cuerpo o de la realidad al proponerme objetivos que las desafían. ¡Hasta los obstáculos que bloquean el ejercicio de mi libertad provienen de mi determinación de ser libre y de serlo de tal o cual manera que nada me impone! La tartamudez sólo era un impedimento para Demóstenes porque éste libremente había decidido convertirse en orador... La libertad humana, entendida en el sentido radical que le otorga Sartre, es la vocación de *negar* todo lo que nos rodea en la realidad y de proyectar otra realidad alternativa a partir de nuestros deseos y pasiones libremente asumidos. Podemos fracasar en el intento (de hecho, siempre fracasamos, siempre nos estrellamos de alguna manera contra lo real, «el hombre es una pasión *inutil*»), pero no podemos dejar de intentarlo ni renunciar a tal empeño pretextando la necesidad invencible de las cosas. Lo único que los humanos no podemos elegir es entre ser o no ser libres: estamos *condenados* a la libertad, por paradójica que pueda sonar esta fórmula sartreana, ya que es la libertad lo que nos define en cuanto humanos.

La noción de «libertad» tiene una amplia gama de aplicaciones teóricas y uno puede muy bien aceptarla en uno de sus sentidos y rechazarla en otros. En todas sus formas, reconocemos «libres» supone admitir que los humanos *orientamos* nuestra actividad de acuerdo a «intenciones» que agrupan una serie de acciones concatenadas. Por ejemplo, tengo intención esta mañana de coger el tren; con tal fin, pongo la noche antes el despertador a una hora determinada, me levanto temprano, me lavo, me visto, bajo en ascensor hasta la calle, busco un taxi, le pido que me lleve a la estación, etc. ¿Dónde está el peso de mi acción libre, en la intención de tomar el tren o en cada uno de los pasos necesarios para ese fin? Algunos filósofos, como Donald Davidson, sostienen que las únicas verdaderas acciones que existen son las más simples y primitivas, es decir los movimientos corporales voluntarios.

Esos gestos pueden ser «narrados» de acuerdo a diversas historias, algunas de las cuales estarán centradas en mis proyectos o intenciones y otras en lógicas narrativas distintas (por ejemplo, las que incluyan los efectos no deseados de mis acciones intencionalmente deseadas).

Por otra parte, salvo algún sartriano ultrarradical no creo que nadie niegue que los humanos tenemos apetitos instintivos que nos impulsan en muchas ocasiones a actuar. Pero también parece evidente que no somos simplemente arrastrados por los objetos de nuestro instinto sino que a la vez permanecemos en nosotros mismos, sabiéndonos *agentes* y estilizando las satisfacciones instintivas de acuerdo a diferentes proyectos vitales. Aunque algunos de nuestros fines sean irremediables y no elegidos (nutrición, sexo, autoconservación, etcétera) intentamos cumplirlos de modos no irremediables, optativos. De ahí que además de apetitos podamos señalar también como causas de nuestras acciones «motivos» a más largo plazo e incluso «razones», es decir consideraciones que buscan ser compartidas por nuestros semejantes. Recuerdese lo que dijimos en el capítulo segundo sobre lo «racional», la búsqueda de los mejores instrumentos para vernos las cosas como objetos, y lo «razonable», el procedimiento de tratar con sujetos a los que suponemos tan dotados de intenciones respetables como nosotros mismos. Sin considerar ambos tipos de motivos racionales es difícil, por no decir imposible, *comprender* verdaderamente la acción humana. Los instintos y el resto de las fuerzas de la naturaleza bastan para *explicar* los acontecimientos protagonizados por humanos, tal como puede explicarse el comportamiento de los animales, el crecimiento de las plantas o la caída de los sólidos hacia el planeta que los atrae. Pero la comprensión total de la actividad humana exige además una perspectiva interna al sujeto agente que reconozca las conexiones entre lo que pensamos y lo que hacemos, entre nuestro universo simbólico y nuestro desempeño vital en el mundo físico.

— En cualquier caso, ¿por qué es tan importante para nosotros la cuestión de la libertad, sea para afirmarla con arrobo entusiástico y orgulloso o para negarla con no menor energía? El escéptico David Hume, que era fundamentalmente determinista, sostuvo que la idea de libertad es compatible con el determinismo porque no se refiere a la causalidad física sino a la causalidad *social*. Necesitamos creer en cierta medida en la libertad para poder atribuir cada uno de los sucesos protagonizados por humanos a un sujeto responsable, que pueda ser elogiado o censurado — y castigado, llegado el caso — por su acción. La libertad es imprescindible para esta-blecer responsabilidades, porque sin *responsabilidad* no se puede articular la convivencia en ningún tipo de sociedad. Por eso ser libre no sólo es un motivo de orgullo sino también de zozobra y hasta de angustia. Asumir nuestra libertad supone aceptar nuestra responsabilidad por lo que hacemos, incluso por lo que intentamos hacer o por algunas consecuencias indeseables de nuestros actos.

Ser libre no es responder victorioso «¡yo he sido!» a la hora del reparto de premios, sino también admitir «¡he sido yo!» cuando se busca al culpable de una fechoría. Para lo primero siempre hay voluntarios, pero en el segundo caso lo usual es refugiarse en el peso abrumador de las circunstancias: el estafador de viudas achacará sus delitos al temprano abandono de sus padres, a las tentaciones de la sociedad de consumo o a los malos ejemplos de la televisión... mientras que quien recibe el premio Nobel sólo hablará de su esfuerzo frente al destino adverso y de sus méritos. Nadie quiere ser resumiendo simplemente en el catálogo de sus malas acciones: a quien nos reprocha un atropello le respondemos «no pude evitarlo, quisiera haberte visto en mi lugar, yo no soy así, etcétera», intentando a la vez trasladar la culpa a la sociedad en que vivimos o al sistema capitalista pero conservando abierta la posibilidad de ser limpios, desinteresados, valientes, *mejores*. Por eso la libertad no es algo así como un galardón sino también una carga y muchas personas dudosamente maduras

—es decir, poco autónomas, poco conscientes de sí mismas— prefieren renunciar a ella y traspasarla a un líder social que a la vez tome las decisiones y soporte el peso de las culpas. El psicoanalista Erich Fromm escribió un libro titulado *Miedo a la libertad* en el que analizaba desde esta óptica los fervores masivos que el totalitarismo nazi o bolchevique han desper-

tado en nuestro siglo.

Pero la cuestión de la «responsabilidad» proviene de mucho antes. En la tragedia griega, por ejemplo, la responsabilidad se convierte a veces en el *destino* ineluctable del personaje, que —como le ocurre a Edipo en las tragedias de Sófocles, *Edipo Rey* y *Edipo en Colono*— tiene que cumplir aun sin querer ni saber aquellas acciones a las que está predestinado pero sin dejar a la vez de comprender los dispositivos voluntarios que le enredan en esa maquinaria fatal. Nuestro querer nos arrastra a lo irremediable pero luego lo irremediable debe ser asumido como la parte ciega de nuestro querer: aceptar que debíamos ser culpables nos abre los ojos sobre lo que somos y así *punfica* lo que podemos llegar a ser. Los griegos no conocieron la noción de «libertad» en el segundo y tercero de los sentidos antes explicados, por tanto tampoco tuvieron una noción de responsabilidad realmente «personalizada», es decir ligada a la *intención* subjetiva del agente y no a la objetividad del hecho realizado. La maldición del culpable cae sobre Edipo por crímenes que ignora haber cometido (matar a su padre, acostarse con su madre) y que después debe asumir como parte del destino que le pertenece... y al que pertenece. Según Sófocles, lo que nos hace responsables no es lo que proyectamos hacer ni tampoco lo que hacemos efectivamente sino la reflexión sobre lo que hemos hecho.

A comienzos de la modernidad, es sin duda otro gran tragico —Shakespeare— quien mejor ha desmenuzado los entresijos contradictorios de la libertad en acción. Sus personajes son lúcida y terriblemente conscientes del vértigo en el que oscila quien desea lo que la acción promete pero tiembla ante

(1564-1616)

(46-406)
sc

la cadena culpabilizadora con la que nos amarra. Así por ejemplo Macbeth, cuando vacila en la noche atroz antes de asesinar al rey Duncan —lo que le otorgará la corona que desea— sopesando estremecido la responsabilidad ineludible que caerá sobre él: «¡Si con hacerlo quedara hecho!... Lo mejor entonces sería hacerlo sin tardanza. ¡Si el asesinato zanja- ra todas las consecuencias y con su cesación se asegurase el éxito!... ¡Si este golpe fuera el todo, sólo el todo, sobre el banco de arena y el bajío de este mundo saltaríamos a la vida futura! Pero en estos casos se nos juzga aquí mismo; damos simplemente lecciones sangrientas que, aprendidas, se vuelven para atormentar a su inventor» (acto I, escena VII. Trad. de Astrana Marín). Macbeth quiere la acción (el asesinato de Duncan) y quiere lo que conseguirá por medio de esa acción (el trono), pero no quisiera quedar *vinculado* para siempre a la acción, tener que responsabilizarse de ella ante los que le pidan cuentas o saquen la atroz lección de su crimen. Si se tratase simplemente de hacerlo y eso fuese todo, lo haría sin remilgos; pero la responsabilidad es la contrapartida necesaria de la libertad, su reverso, quizá —como apunta Hume— el fundamento mismo de la exigencia de libertad: las acciones deben ser libres para que alguien responda de cada una de ellas. El sujeto es libre para hacerlas aunque no para *desprenderse* de sus consecuencias...

Sófocles o Shakespeare suelen hablar de una responsabilidad «culpable» y no simplemente por gusto sensacionalista: el lazo entre libertad y responsabilidad se hace más evidente cuando la primera nos apetece y la segunda nos asusta. O sea, cuando nos hallamos ante una *tentación*. En nuestra época abundan las teorías que pretenden disculparnos del peso responsable de la libertad en cuanto se nos hace fastidioso: el mérito positivo de mis acciones es mío, pero mi culpabilidad puedo repartirla con mis padres, con la genética, con la educación recibida, con la situación histórica, con el sistema económico, con cualquiera de las circunstancias que no está en mi mano controlar. Todos somos culpa-

bles de todo, luego nadie es culpable principal de nada. En mis clases de ética suelo poner el siguiente caso práctico, que adorno según mi inspiración ese día. Supongamos una mujer cuyo marido emprende un largo viaje; la mujer aprovecha esa ausencia para reunirse con un amante; de un día para otro, el marido desconfiado anuncia su vuelta y exige la presencia de su esposa en el aeropuerto para recibirle. Para llegar hasta el aeropuerto, la mujer debe atravesar un bosque donde se oculta un temible asesino. Asustada, pide a su amante que la acompañe pero éste se niega porque no desea enfrentarse con el marido; solicita entonces su protección al único guardia que hay en el pueblo, el cual también le dice que no puede ir con ella, ya que debe atender con idéntico celo al resto de los ciudadanos; acude a diversos vecinos y vecinas no obteniendo más que rechazos, unos por miedo y otros por comodidad. Finalmente emprende el viaje sola y es asesinada por el criminal del bosque. Pregunta: ¿quién es el responsable de su muerte? Suelo obtener respuestas para todos los gustos, según la personalidad del interrogado o la interrogada. Los hay que culpan a la intransigencia del marido, a la cobardía del amante, a la poca profesionalidad del guardia, al mal funcionamiento de las instituciones que nos prometen seguridad, a la insolidaridad de los vecinos, incluso a la mala conciencia de la propia asesinada... Pocos suelen responder lo obvio: que el Culpable (con mayúscula de responsable principal del crimen) es el asesino mismo que la mata. Sin duda en la responsabilidad de cada acción intervienen numerosas circunstancias que pueden servir de atenuantes y a veces diluir al máximo la culpa en cuanto tal, pero nunca hasta el punto de «desligar» totalmente del acto al agente que intencionalmente lo realiza. Comprender todos los aspectos de una acción puede llevar a perdonarla pero nunca a borrar por completo la responsabilidad del sujeto libre: en caso contrario, ya no se trataría de una acción sino de un accidente fatal. Aunque ¿no será precisamente la libertad misma el accidente fatal de la vida humana en sociedad?

Una de las reflexiones más enigmáticamente sugestivas sobre la vinculación entre acción y responsabilidad es la planteada en el «Bhagavad Gita» o «Canción del Señor», un largo poema dialogado compuesto probablemente en el siglo III a. J.C., incluido en el *Mahabharata*, la gran epopeya hindú. El héroe Arjuna avanza en su carro de guerra hacia las tropas enemigas y dispone las flechas con las que ha de exterminar a cuantos pueda. Pero entre los adversarios a los que debe intentar matar distingue a varios parientes y amigos (se trata de una guerra civil, fratricida) y ello le angustia hasta el punto de plantearse seriamente abandonar el combate. Entonces el auriga que conduce su carro de combate y que no es otro que el dios Krisna manifiesta su identidad, aleccionándole sobre su deber. Según Krisna, el escrípulo ante la tarea de matar que siente Arjuna es infundado porque «ni a los muertos ni a los vivos compadecen los sabios». En el mundo de apariencias engañosas en el que nos movemos, lo verdaderamente sustantivo (Brahma, lo Absoluto increado e impercedero) no puede ser destruido por dardos ni tampoco realmente modificado por ninguna operación humana. A cada cual le corresponde actuar como lo que es —en el caso de Arjuna, que es un guerrero, peleando en el campo de batalla—, pero la sabiduría consiste en no experimentar ningún apego por los frutos o consecuencias de la acción: «En la acción está tu empeño, no en sus frutos jamás: no tengas por fin los frutos de la acción ni tengas apego a la inacción.» Todos estamos obligados a actuar por las circunstancias naturales en que transcurre nuestra vida: «Nadie, ni por un momento, jamás está sin obrar; es llevado a la Acción, mal de su grado, por los hilos nacidos de la Naturaleza.» El secreto está en obrar como si no se obrase, en realizar las acciones que nos corresponden sin dejar que nuestro ánimo se perturbe por el deseo, la ira, el temor o la esperanza. «Por ello sin apego siempre la Acción que ha de hacerse haz; si realiza la Acción sin apego, lo más alto alcanza el hombre.»²⁴

24. Canción del Señor, en *Atma y Brahma*, trad. de F. Rodríguez Adrados, Ediciones Nacionales, Madrid.

mos «algo» que nos aligere la gravosa carga de la libertad. ¿No podemos suponer que nuestra naturaleza humana es libre pero que dentro de esa «necesaria» libertad actuamos tan inocentemente como crecen las plantas o se desenvuelven los animales? Si somos libres «por naturaleza», ¿no marcará la propia naturaleza el ámbito de eficacia de nuestra libertad? ¿En qué se distingue lo irremediablemente libre de nuestra condición natural de lo simplemente irremediable de otros seres naturales? Quizá un indicio de respuesta nos lo brinde este hermoso poema de la polaca Wislawa Szymborska:

*El águila ratonera no suele reprocharse nada.
Carece de escrúpulos la pantera negra.
Las pirñas no dudan de la honradez de sus actos.
Y el crótalo a la autoaprobación constante se entrega.
El chacal autocrítico está aún por nacer.
La langosta, el caimán, la triguina y el tabano
viven satisfechos de ser como son.
[...] En el tercer planeta del sol,
la conciencia limpia y tranquila
es un sintoma primordial de animalidad.²⁵*

El hombre parece ser el único animal que puede estar descontento de sí mismo: el *arrepentimiento* es una de las posibilidades siempre abiertas a la autoconciencia del agente libre. Pero, si somos naturalmente libres, ¿cómo podemos arrepentirnos de aquello que hacemos con nuestra libertad natural? ¿Cómo puede traerlos conflictos íntimos el desartículo de lo que naturalmente somos? Debemos entonces dudar ahora cual es nuestra naturaleza y qué sentido tiene la noción de «naturaleza» para nosotros, los animales capaces de mala conciencia.

25. Tomado de *Paysage con grano de arena*, de W. Szymborska, trad. de A. M. Moix y J. Slawomirski, Lumen, Barcelona.

A nuestras mentalidades cristianas (por laicos o aun ateos que nos consideremos), este dios que tranquilamente recomienda al hombre practicar la matanza como si no hiciera nada —¡o como si hiciera cualquier otra cosa!— nos resulta difícil de entender. La idea misma de que debemos *resignarnos* a la acción como parte del orden de la naturaleza pero entregándonos a ella con pleno «desinterés» por lo que promete viene a ser contraria a cuanto significa «proyecto», «intención», así como al «éxito» o «fracaso» de lo emprendido. Pero el peso de la responsabilidad de la acción —que no es un mero prejuicio occidental, puesto que Arjuna lo experimenta cuando está a punto de masacrar a sus parientes ni más ni menos que Macbeth antes de decidirse al asesinato de Duncan— se alivia con el chocante razonamiento de que hay que perpetrar lo evitable como si fuese inevitable. En el fondo, actuar «conscientemente» no es sino comprender de qué modo todos somos *actuados* por lo aparente y reconocer nuestra identidad con lo que siempre *es* pero nunca *hace*. Podemos encontrar paralelismos entre esta perspectiva oriental y la forma de pensar de los estoicos o de Spinoza, aunque premisas semejantes desembocan en reglas prácticas muy distintas: en el pensamiento occidental, la consideración objetiva del entramado causal dentro del que actuamos permite «entender» mejor la acción pero nunca «desentendernos» de ella, es decir de sus objetivos y consecuencias. Así pueden comprenderse mejor los respetuosos reproches que un gran admirador de la sabiduría hindú como Octavio Paz formula (en su libro *Vislumbres de la India*) contra esta doctrina del Bhagavad Gita: «El desprendimiento de Arjuna, es un acto íntimo, una renuncia a sí mismo y a sus apetitos, un acto de heroísmo espiritual y que, sin embargo, no revela amor al prójimo. Arjuna no salva a nadie excepto a sí mismo... lo menos que se puede decir es que Krishna predica un desinterés sin filantropía.»

Ser libre es responder por nuestros actos y siempre se responde ante los otros, con los otros como víctimas, como testigos y como jueces. Sin embargo, todos parece que busca-

Da que pensar...

?Qué significa «habitar» el mundo? Se trata simplemente de estar contenidos en él o de formar parte de él? Qué es «actuar»? Es lo mismo «hacer algo» que «ejecutar una acción»? Puede haber acciones «involuntarias»? Como sabemos que hacemos algo voluntariamente? Hay cosas que hacemos voluntariamente pero también «sin querer»? Es lo mismo «decidir hacer algo» que «hacerlo»? «Querer mover mi brazo» y «moverlo»? son dos acciones o una sola? Cuando se puede decir que actúo libremente? Si no lo hago libremente ¿se puede decir que «actúo»? Qué dice la teoría determinista? Pueden resultar compatibles cierto determinismo y cierto tipo de libertad? Es la física contemporánea «determinista» en el mismo sentido en que lo fue la física clásica? Tiene algo —mucho o poco— que ver el determinismo de la física con el problema de la libertad humana? Cuáles son los diferentes usos que recibe la noción de «libertad»? Podemos aceptar ser libres en uno de ellos pero no en otro u otros? Como se relaciona la libertad con las exigencias de la vida en sociedad? Qué significa «ser responsable» o «hacerse responsable» de una acción? Puede haber acciones de las que seamos responsables todos o de las que no sea nadie responsable? Como entiende la responsabilidad de la acción la tragedia griega, Shakespeare y el Bhagavad Gita? Podemos arrepentirnos de lo que hacemos si no fuésemos libres de hacerlo o no hacerlo? Si somos libres por naturaleza, ¿es antinatural tener mala conciencia por lo que libremente hemos hecho?

Artificiales por naturaleza

CAPÍTULO SÉPTIMO

La libertad como destino
FERNANDO SAVATER

Una Feria del Libro, en cualquier parte, y aún más en Sevilla, es para cualquiera de las personas que vivimos de escribir y que sentimos la pasión por los libros —la literatura para nosotros no es una cosa más, que se puede tomar o dejar, un entretenimiento más, sino una forma de vida: yo creo que la lectura para los verdaderos lectores, para los viciosos de los libros es una forma de entender la vida, lo vemos a través de ese aeróbic mental que es el ejercicio de la lectura, que es ya un ejercicio de pensamiento—; una Feria del libro, decíamos, es para cualquiera de nosotros un lugar encantado, un palacio lleno de tesoros donde están los remedios para todas las enfermedades que uno pueda sentir; desde las melancolías hasta los miedos, todo se puede remediar o agravar —porque en ocasiones lo que buscamos es agravar nuestros males para conocerlos mejor—

gracias a los remedios que se venden ahí, en la Feria del Libro.

Para mí, por otra parte, las Ferias del Libro siempre han estado muy ligadas a la idea del comienzo del verano, de ese momento mágico de las vacaciones—vacaciones siempre pobladas de libros, al menos en mi caso—, y desde muy jovencito yo iba a la Feria del Libro de Madrid a firmar ejemplares. Al principio iba, por la época en que publiqué mis primeros libros, y no firmaba nada, pero me daba igual, me hacía muchísima ilusión estar allí sentado detrás del mostrador, dando catálogos a los niños que se me acercaban y firmando libros de otros cuando me lo pedían. Y hasta tal punto iba yo con asiduidad a la Feria que en una ocasión, cuando mi hijo Amador era muy pequeño—tendría siete años o cosa así—, en el colegio iniciaron una especie de torneo de esos en que los niños empiezan diciendo: «pues mi papá es ingeniero», «pues mi papá es general», «pues mi papá es...», y Amador, que el pobre no sabía muy bien qué podía decir elogioso de mí, dijo: «Mi papá es el dueño de la Feria del Libro», porque siempre me veía dentro de la Feria... Hasta tal punto he estado siempre unido a la Feria y, bueno, para mí ha sido una enorme satisfacción encontrarme hoy en Sevi-

lla, y además con el pretexto, con esa deliciosa coartada de la Feria del Libro.

Yo había propuesto hacer una reflexión en voz alta sobre el tema de la libertad, sobre el cual he estado trabajando en el pasado próximo, en los meses, el año y pico que he tardado en escribir mi último libro, *El valor de elegir*, pero probablemente he estado durante muchísimo más tiempo reflexionando. Siempre me ha parecido que la idea de la libertad estaba rodeada de un exceso de retórica, como si fuera considerada algo extraordinario, una especie de premio gordo de la lotería o algo por el estilo. Y yo creo que la libertad es algo que nos define, que nos condiciona, y algo también que nos compromete mucho. Yo creo que estamos comprometidos con nuestra libertad.

Esa expresión de Sartre que no siempre se entiende bien, cuando dice que estamos «condenados a la libertad», parece que encierra una paradoja, pues ¿cómo se puede estar condenado a la libertad? ¿Cómo se puede estar necesariamente ligado a algo que parece implicar todo lo contrario? Y sin embargo, no tenemos más remedio que ser libres. El problema es que somos libres, lo queramos o no, para bien y para mal; y lo importante es entonces qué haremos con la libertad, porque actuar, elegir nues-

sepa de lo que habla, cuando dice: los animales no tienen praxis, no actúan.

¿Qué quiere decir exactamente? Para el filósofo griego, actuar implica aquello que podemos hacer o no hacer, aquello que está sujeto, digamos, a nuestra invención, que no responde a un automatismo en el sentido de que no estamos programados, diríamos hoy en un lenguaje moderno, para hacer o no hacer tal cosa, sino que podemos elegirlo o rechazarlo. Y, claro, los animales, precisa, no están en esa situación en cuanto al fundamento de lo que vemos que constituye sus vidas.

Las abejas construyen celdillas hexagonales en sus panales y las hacen muy bien, pero no pueden hacer celdillas redondas ni cuadradas, no hay abejas surrealistas que hagan celdillas de formas insospechadas para sorprender a las otras y decirles: mira, mira qué celdilla más rara, esto sí que no se os había ocurrido a vosotros. Todas las abejas son expertas, ninguna se equivoca al hacer celdillas, no hay abejas todas que no sepan hacer celdillas, todas saben pero todas las hacen iguales, es decir, de alguna forma responden a un automatismo, a un mecanismo natural que les lleva a hacerlas de esa manera. La evolución ha creado unos dispositivos por los cuales ellas hacen esas celdi-

tro camino, inventarnos a nosotros mismos, eso no tenemos más remedio que hacerlo.

A este respecto, es reveladora una expresión que utiliza Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*. En un momento dado, dice: los animales no actúan, los animales no tienen praxis. Cosa que sorprende en principio pues, además, Aristóteles era un biólogo y un zólogo muy bueno, un hombre que para su época sabía mucho de animales. (A mí siempre me ha impresionado que se citara como un ejemplo de que incluso los mayores talentos, como es el caso de Aristóteles, pueden cometer errores, imputables a su época, a las supersticiones de su día, cierto pasaje de su obra referido a las partes de los animales, donde habla de peces que hacen nidos. Todo el mundo lo citaba diciendo: bueno, fíjense ustedes que incluso el gran Aristóteles puede cometer errores llevado por las supersticiones de la época, hasta que a comienzos del siglo pasado, en las costas de Jonia, no muy lejos probablemente de donde trabajaba el propio Aristóteles, se encontraron unos nidos peculiares hechos en la roca por una especie de peces voladores para depositar sus huevos, con lo cual Aristóteles, después de todo, estaba bien informado, se lo había mirado el hombre bien). De modo que Aristóteles no es un autor que no

llas. Pero eso, dice Aristóteles, eso no es *hacer*. Hacer es cuando uno puede fabricar celdillas cuadradas, redondas, u otras cosas que no sean celdillas, es decir, cuando la acción está ligada a la posibilidad de hacer o no hacer. Los castores que en vez de hacer presas en los ríos decidieran hacer panales para ver si inventaban algo nuevo, esos sí que estarían *actuando*, pero da la casualidad de que siempre hacen lo mismo, siempre crean algo sumamente semejante, sumamente repetido. Eso sí, lo hacen muy bien, o sea, los animales apenas se equivocan; hay muy pocos animales torpes. Los animales saben hacer lo que hacen muy bien, mientras que los seres humanos inventamos muchísimas cosas pero en cambio nos equivocamos constantemente. Y eso prueba que somos nosotros los que *hacemos*, es decir, que es nuestra enorme capacidad de error —el hecho de que estemos constantemente metiendo la pata e intentando rectificar lo que hemos hecho mal— la que pone de manifiesto que no estamos programados para nada en concreto.

Así pues, tenemos una apertura, una oferta, un menú de acciones muy amplio pero muy inestable, porque en el fondo la evolución es un dispositivo muy seguro: cuando ha llegado a producir determinadas cosas, es porque fun-

cionan. La naturaleza, lógicamente, tiene poco margen de error, porque ha evolucionado a lo largo de muchos errores ya y de millones de víctimas de otros errores, de manera que ha producido cosas muy eficaces. Entonces, los seres humanos estamos improvisando constantemente, de ahí que la imagen habitual que tenemos de nosotros mismos como el final de la evolución, si uno lo piensa bien, no responde a la realidad, pues nosotros no estamos más evolucionados que los animales.

Esa imagen que nos presenta a un gorila andando a cuatro patas, y luego a un chimpancé un poco más levantado, y luego a un orangután que ya va casi erguido, y luego a un hombre de Neanderthal muy estradito y, al final ya, un ingeniero de montes con su corbata y su chaqueta que va a trabajar... Esa imagen de la evolución que nos deja tan satisfechos y tan contentos, bueno, tiene uno sus dudas. Porque si evolucionar es ir haciéndose cada vez más perfecto —una cosa evoluciona cuando se hace más perfecta y funciona mejor—, ¡homínid!, parece que los animales estén más evolucionados que el ser humano. Compáren ustedes, por ejemplo, el brazo de un gibón o de un orangután con un brazo humano. El brazo de un gibón o de un orangután es largo, flexible, tiene

una resistencia que le permite al animal moverse por los árboles con enorme perfección. Es decir, se asemeja a un instrumento de precisión. Y no digamos la zarpa de un tigre; la zarpa de un tigre cumple a la perfección con la función que tiene asignada y, verdaderamente, cuando has visto a un tigre dar un zarpazo te das cuenta de que algo así no se improvisa. O la aleta de un tiburón...

Uno compara un brazo humano con cualquiera de las extremidades mencionadas, y lo cierto es que el brazo humano se queda a medio camino de todo. Con un poco de suerte te sirve para subir al árbol como el gibón, pero nunca con la habilidad con que puede subir el chimpancé o el propio gibón. Te sirve para dar un guantazo en un momento de apuro, pero desde luego nada comparable al zarpazo del tigre. Y puedes nadar con los brazos, pero no vas a nadar nunca como un tiburón o un pez cualquiera con su aleta. El brazo, decíamos, parece que está a medio camino, cumple estas funciones bastante mal, pero de hecho las cumple, y además hace otras cosas: toca el piano, dispara un fusil, aprieta el botón de un ordenador... Ahí está la gracia. Precisamente porque no ha evolucionado, ni se ha hecho tan perfecto, es decir, tan cerrado. Porque lo *per-*

fecto es lo que está *acabado*—*perficere* es 'completar algo'—, lo que está completo, y no ocurre así en los seres humanos. En los seres humanos todo está inacabado, todo está abierto. Comparen ustedes un chimpancé recién nacido y un niño recién nacido. Lo primero que llama la atención, si ustedes han hecho el experimento, es lo listo que parece el chimpancé recién nacido y lo inútil que parece, a su lado, el niño recién nacido, por mucho que sea de nuestra familia. El niño no hace nada, no sabe hacer absolutamente nada, y parece que tuviera algo de feto, como si hubiera nacido demasiado pronto, y no estuviese hecho del todo; mientras que el chimpancé, desde pequeño, se mueve, se agarrar a los pelos de la madre—porque ésta no tiene tiempo de agarrarle a él, tiene otras cosas que hacer, por ejemplo cuando sube por el árbol—y, en fin, es mucho más despierto, mucho más vivo, hace muchas más cosas; el niño en cambio está como si hubiera nacido antes de tiempo. Porque los seres humanos nacemos dos veces, una de nuestras madres y otra de la educación y de la sociedad que nos termina de hacer. Entonces, claro, el chimpancé nace mucho más despejado, pero se para muy pronto en su camino, y las cosas que hace o deja de hacer llegan hasta un cierto punto, no

más allá. El niño sin embarco ya no para nunca. El niño va poco a poco adaptándose, cambian-do, evolucionando; es decir, precisamente por-que ha nacido sin nacer del todo, y porque en toda su vida, de alguna forma, los humanos estamos sin terminar nunca de hacernos, preci-samente por eso es por lo que servimos para tantas cosas diferentes, y podemos acometer empresas tan distintas y, también, cometer erro-res tan terribles y tan diferentes.

A esa cualidad la llaman, como saben usted-des, los antropólogos, *neotenia*. La neotenia quiere decir que todos los seres humanos nos parecemos, tenemos rasgos fetales comparados con los antropoides que más se nos parecen, cuyo parentesco con nosotros es obvio, desde luego; nosotros tenemos una serie de rasgos propios de los niños muy pequeños o de los fetos, por ejemplo, la ausencia de pelo, formas más redondeadas, menos angulosas—son cosas que se notan más en la mujer que en el hom-bre—. Hay en definitiva una tendencia a lo infantil. Comparado con los grandes monos, en el ser humano hay una especie de infantilismo de rasgos, de carácter, como si estuviéramos todavía sin hacer, y no porque seamos más evolucionados; al contrario, los monos son anti-males mucho más perfeccionados, pero están

concretamente limitados a un campo y a una situación, de tal modo que funcionan muy bien en su campo pero cuando los sacas de ahí se mueren. Y ese es el drama de los animales.

Los animales, cuando cambian sus circuns-tancias ambientales—sube la temperatura, baja la temperatura, hay más comida, hay menos comida—, se ven afectados en sus circunstan-cias vitales, y en los casos más extremos des-aparecen; en cambio, los seres humanos viven en el polo, viven en el desierto, hacen cosas que nadie había hecho, intentan incluso buscarse dificultades gratuitamente. Imaginen ustedes, por ejemplo, a las primeras personas que se montaron en un barco y se echaron al mar: ¡hombres de Dios!, ¿qué se les ha perdido a ustedes ahí? ¿Algún animal sensato en el mundo habría fabricado un barco y salido a navegar? ¿Qué se le ha perdido a alguien que está viviendo y se las está arreglando en la tierra para hacer una cosa tan obviamente absur-da como lanzarse al mar? En una de sus *Cartas a Lucilio*, dice Séneca: «De qué no se me podrá convencer si se me ha convencido de embar-carne». Tomar un barco, sobre todo al principio, y hoy, después de ver *Titanic* también, en cualquier momento, es una acción realmente aventurada, y un avión, y tantas otras cosas.

Los humanos estamos como los niños, en una posición de apertura, pero porque nos faltan guías, porque no tenemos programa natural para hacer las cosas. No hay mecanismos naturales que nos indiquen lo que tenemos que hacer o cómo resolver los problemas. No hay respuestas instintivas. Tenemos una base instintiva, naturalmente: la comida, el sexo, el instinto de conservación, pero esa base es muy tenue y muy poco especializada, si la comparamos con la de los animales, de modo que en la mayoría de los casos no sabemos cómo satisfacer esos impulsos instintivos. Mientras que en los animales la evolución ha inventado los caminos para cumplir las funciones que les son propias, nosotros estamos inventando caminos nuevos constantemente. La evolución es un proceso que transcurre a lo largo de miles de siglos, a base de pruebas y errores que han ido destruyendo millones y millones de seres vivos. Ahora estamos preocupados por si desaparecen las especies, pero por muchas especies que desaparezcan, tengan por seguro que nunca serán tantas como las que desaparecieron antes de que empezaran a existir los seres humanos; es decir, antes de que pudiéramos tener la culpa de nada, ya había desaparecido un número de especies asombroso, y sin embargo la naturale-

za tiene todo el tiempo del mundo, todo el material del mundo. No se preocupa, no le preocupa el hecho de que millones de seres perezcan con tal de que haya un cambio, un proceso evolutivo en un sentido o en otro.

Nosotros, en cambio, los seres humanos, tenemos otra forma de evolución que es la técnica. En lugar de tener una zarpa tenemos un hacha, esto es, inventamos el hacha. Y el hacha tiene ventajas, pues aparece mucho más rápidamente, no hace falta esperar millones de años para que aparezca. En efecto, las invenciones son rapidísimas. En el tiempo de toda la historia humana, desde el hacha de sílex hasta los ordenadores y los vuelos espaciales, la evolución biológica equivaldría a tres saltos mínimos, dado que la técnica avanza a una velocidad extraordinaria. Luego, el hacha de sílex es como una prolongación, nos da eso que la naturaleza biológica no nos ha dado —la zarpa—, y nos lo da en forma de instrumento, pero el instrumento tiene una ventaja respecto al órgano creado por evolución, y es que éste no lo puedes dejar a un lado cuando no lo necesitas, al contrario que aquel. Es decir, los tigres siempre tienen que llevar las zarpas puestas, pueden meter y sacar las uñas, pero no pueden dejar las zarpas en casa y dedicarse,

digamos, a tocar el piano. Son muy buenas las zarpas para cumplir su función, pero no las puede uno dejar de lado cuando no las necesita. En cambio, el hacha de sílex o el arco y las flechas, si los puedes soltar, cuando no tienes que cazar, para dedicarte a otra cosa.

La gracia de los inventos técnicos es que nos surten de aquellas cosas que habríamos podido ir adquiriendo por la vía de la evolución, como prótesis de las que nos servirían a conveniencia. Cuando no necesitamos el automóvil lo aparcamos, cuando no necesitamos los instrumentos musicales los abandonamos, es decir, vamos utilizando en cada momento sólo aquello que necesitamos. Por lo tanto la técnica equivale a un catálogo de opciones humanas, de elecciones por las que hemos ido optando a lo largo de la Historia, de elecciones que han salido bien, por ejemplo el libro. El libro es un producto de la evolución humana. Haber llegado al descubrimiento de la escritura es ya algo en sí mismo asombroso y, después, haber llegado a la imprenta y al objeto físico del libro. Tengo un amigo experto en ordenadores que siempre me dice que si el libro se hubiera inventado después del ordenador, todo el mundo lo habría considerado un gran avance, porque verdaderamente ofrece muchas venta-

jas, y especialmente, en el caso que nos ocupa, la de poder consultarlo y después dejarlo —ese instrumento evolutivo que es lo escrito— en una biblioteca, a la espera de volver a necesitarlo. Ese es el mecanicismo de nuestra libertad. Nuestra libertad, insisto, por otra parte, es una obligación. No es que seamos tan buenos que seamos libres, sino que como somos libres, es decir, como no tenemos un programa instintivo obligado, no tenemos más remedio que ir inventando cosas o que ir actuando en el sentido aristotélico de acción: haciendo cosas que podríamos no hacer. La acción humana tiene unas características. En primer lugar, actuar exige, previamente, conocer, de ahí la importancia del desarrollo de nuestra razón. Mal puede actuar quien no conoce. Quien tiene unos instintos muy fuertes, como la mayoría de los animales, no necesita un conocimiento global de las cosas, basta con que disponga de una serie de datos ante los que reaccionar, como suelen hacer los animales. Estos, en efecto, reaccionan ante unos determinados datos, y no necesitan tener concepciones mucho más complicadas de lo que pasa, pues están adaptados a actuar en un mundo determinado, y con muy pocas noticias de ese mundo les basta para funcionar muy bien. El ser humano, sin embargo,

como no sabe lo que va a hacer a continuación, tiene por fuerza que conocer el mundo en el que se mueve; es decir, precisamente porque no tenemos mecanismos de reacción concretos ante nada, tenemos que conocer bien lo que hay antes de responder de una u otra manera.

Primero hay que conocer el mundo, lo que pasa y lo que nos puede pasar. Los seres humanos queremos conocerlo todo, incluso aquello con lo que en principio no hemos tenido ningún tipo de relación. Queremos conocer cómo es este planeta en el cual vivimos, pero no por ello nos deja de interesar la Luna o Marte, que son planetas con los que durante muchísimos siglos no hemos tenido ningún vínculo, excepto el de verlos allí más o menos claramente a lo largo del tiempo. Así pues, sólo conociendo se puede actuar de una manera no suicida y, por lo tanto, el conocimiento es el primer paso de la acción. Por supuesto, hace falta cierta imaginación, en relación con las alternativas posibles para hacer o no hacer. El ser humano necesita la imaginación para tener alternativas diferentes de acción, opciones dentro de un contexto determinado. Una vez que uno ha conocido más o menos el mundo, dice, bueno, pues ahora se podría hacer esto o esto o esto, unas cosas con más riesgo, otras con menos, unas

cosas con más posibilidades de éxito, otras con menos, y así sucesivamente.

La imaginación es la capacidad de vivir vidas virtuales, vidas que no se dan. A mí me hace mucha gracia cuando se habla tanto en nuestro tiempo de realidad virtual, porque, bueno, los seres humanos siempre hemos vivido en una realidad virtual que se llama pensamiento. El pensamiento es una realidad virtual, es decir, nosotros vivimos dentro de nuestras cabezas. También vivimos en el mundo exterior, por supuesto, pero la mayor parte de nuestra vida, la parte más humana de nuestra vida pasa fundamentalmente dentro de nosotros, y dentro es donde estamos imaginando cosas posibles. Hasta la persona más romántica, fantasiosa, está constantemente imaginando, al cabo del día, miles de posibilidades diferentes, miles de alternativas a lo que ve, a lo que se da: posibilidades jocosas, lúbricas, amenazadoras..., constantemente; es decir, la realidad virtual es precisamente la realidad en la que nosotros vivimos. No es gratuito, por tanto, el que tengamos imaginación. Necesitamos el conocimiento, o la razón, porque si no estamos perdidos en el mundo, pero luego necesitamos imaginación para ver las alternativas de acción, los posibles caminos que se pre-

sentan ante nosotros. Si no imagináramos más que actos rutinarios, actos que ya se dieron en el pasado, los seres humanos no habríamos logrado avanzar, ni habríamos logrado probarablemente sobrevivir. Sobrevivimos gracias a que inventamos conductas nuevas a cada paso, no una conducta al siglo, digamos, como es el caso, según han descrito alguna vez los etólogos, de ciertos chimpancés que con mucho esfuerzo aportan de cuando en cuando una variación de conducta más o menos parecida a las nuestras. Pero es que nosotros las hacemos todos los días, de forma constante, es decir, vivimos innovando permanentemente.

Conocimiento e imaginación, pero, claro, luego hace falta la capacidad de elegir, la voluntad, el decir esto o lo otro. Por muchas razones que existan para comportarse de una manera, nunca es automática la reacción, siempre que se trate de un acto humano, no de una reacción refleja, por ejemplo cerrar los ojos cuando alguien te tira algo a la cara, cosa que hacemos sin pensarlo siquiera. Ahora bien, dejando aparte estos casos de reacción refleja, todo lo que hacemos son actos para los que tenemos argumentos, motivos, en los que interviene además la costumbre o la emulación, pero que del mismo modo podríamos no

hacer. Uno piensa: bueno, voy a hacer esto porque es lo que quiero hacer, y luego se expone a sentimientos como la culpa o el remordimiento, porque los actos llevan aparejadas sus consecuencias. No tengo más remedio, decimos a veces: ¡hombre!, remedio siempre hay, sólo que éste puede ser muy malo, puede que te mueras o que te maten si no haces determinada cosa, lo cual constituye un serio argumento para hacerla, pero igualmente podrías negarte y arriesgarte a morir.

Siempre hay en último término la decisión, de ahí que muchas veces uno pueda ver argumentos a favor de algo, de una cosa buena, de una cosa que hay que hacer, y sin embargo no hacerla. Esa es una de las paradojas que Aristóteles analizó muy bien en su *Ética a Nicómaco*, y que luego tantos, a partir de él, han repetido. En una de sus *Cartas*, dice San Pablo: «No hago el bien que quisiera y hago el mal que no quiero», y en un verso famoso de sus *Metamorfosis*, dice Ovidio: «Veo lo que es proboque deteriora sequor» [Veo lo que es mejor y lo apruebo, pero hago lo peor]. ¿A quién no le ha pasado lo mismo? ¿Quién no ha visto que hay unos motivos, una dignidad en un tipo de acción, y sin embargo ha hecho otra cosa mucho peor, ha seguido el camino menos

aconsejable? Esto ocurre por varias razones, tratadas por Aristóteles en su estudio sobre la *akrasia*, esa especie de enfermedad de la voluntad que puede hacer que uno, aun teniendo conocimiento e imaginación, no elija lo mejor, acaso buscando, ay, opciones más gratas o placenteras en el corto plazo.

Tenemos, entonces, que elegir a veces entre un bien lejano y una cosa inferior o francamente mala, pero mucho más próxima. Ese es también el problema de la acción humana; los animales, en cambio, no sienten ese tipo de problemas, puesto que actúan en la eternidad, actúan sin tiempo. Los animales no son mortales, porque no tienen conciencia de la muerte; de hecho mueren, desaparecen en un momento determinado, pero no son mortales. Mortales somos sólo los que sabemos que vamos a morir y los que vivimos pendientes del tiempo. Y es el tiempo, precisamente, el que muchas veces nos hace actuar mal, porque si tuviéramos todo el tiempo del mundo, probablemente todos seríamos buenos: qué mas da —diríamos—, pues espero a que llegue el bien, qué mas da si tengo tiempo de sobra.

Pero el problema es que no tenemos todo el tiempo del mundo, que el tiempo se nos va, que nos parece que nos faltan las ocasiones y

entonces, actuamos y buscamos lo que está más a mano aunque sea malo, porque en el tiempo nos viene más cerca. Por eso algunos profesores de moral y, en general, la gente que ha reflexionado sobre temas éticos, Agnes Heller, por ejemplo, han escrito que ser virtuoso es adoptar el punto de vista de la inmortalidad; es decir, que los virtuosos actúan como si fueran inmortales, como si no fueran a morir, como si tuvieran todo el tiempo del mundo. No encuentran esa especie de zozobra permanente que otros sentimos y que hace que muchas veces no seamos capaces de la virtud; porque estamos incitados permanentemente por la transitoriedad que nos constituye y de la que somos demasiado conscientes.

Hasta ahora, he procurado dejar un poco de lado la palabra *libertad*, hablando, en su lugar, de acción o elección. (Decía Paul Valéry que hay palabras que *cantian* más de lo que dicen. Y en efecto, la palabra libertad, nada más la dices, empiezas a cantar). Pero, en definitiva, el problema no es cómo ser libres, porque lo vamos a ser de todas maneras. Hasta el esclavo es libre, libre de serlo, de tener que obedecer y de tener que cumplir por miedo al latigazo las órdenes que le dan. Incluso aquella persona que sufre más coacciones es libre de seguir padeciéndolas

las en vez de tirarse por la ventana, por ejemplo. Como los estoicos dijeron muchas veces, el cuerpo tiene demasiadas venas y el mundo demasiadas alturas para que los hombres sean nunca esclavos. Es decir, el hombre siempre tiene, según los estoicos, «las puertas abiertas»: si no puedes aguantar, sal y escapa, pero no te quedes ahí a disgusto.

Así pues, el problema es que libertad, o sea, opciones, aunque sea la de obedecer al tirano, vamos a tener siempre. La gracia está en cómo utilizar bien nuestra libertad, cómo sacarle rendimiento, cómo hacer que nuestra libertad sea algo creador y satisfactorio para todos nosotros. ¿Y por qué para todos nosotros? Porque el ser humano, precisamente porque necesita conocer su voluntad, necesita semejantes. Ya hemos dicho que los humanos nacemos una vez del vientre de nuestras madres y otra del contexto de la sociedad que nos recrea de nuevo. El conocimiento nos llega de otros, gracias a los símbolos transmitidos o legados por los libros, y es gracias a ellos que podemos conocer mejor el mundo. No necesitamos salir cada día a explorarlo, lo conocemos en buena medida merced a todos los otros que ya están en nosotros. No es necesario que estemos imaginando permanente-

mente nuevas formas de acción: hay tradiciones y nuevos caminos que han quedado acrisolados y que nos llegan también por medio del conocimiento, los libros, etcétera.

Y en cuanto a cuestiones morales, a veces el apoyo, la reflexión conjunta, el diálogo moral entre los seres humanos, es lo que nos hace cobrar fuerza. Muchas veces actuamos bien no tanto por convicción propia sino por no decepcionar a otros que esperan de nosotros que lo hagamos, o porque vemos que eso es lo aceptado en la comunidad en que nos movemos. Entonces, somos animales forzosamente simbólicos, y un animal simbólico ha de tener semejantes: un símbolo no tiene sentido para una sola persona; un animal que tiene lenguaje está obligado a la sociedad, pues de otro modo, ¿para qué quiere el lenguaje? El lenguaje es impensable para un solo ser, como Wittgenstein demostró en su día. Por tanto, todos los seres lingüísticos somos a la fuerza seres sociales. Incluso cuando estamos solos, para hablar con nosotros mismos necesitamos un lenguaje que no hemos inventado y que tomamos de la sociedad. De ahí que lo importante sea ver cómo logramos rentabilizar esa disposición a la acción y a la elección en forma de libertades instituidas en nuestros países y en

nuestras sociedades. Y esa ha sido la gran

aventura humana.

Hay un libro de título un poco retumbante pero que en el fondo tiene algo de verdad, un libro de Benedetto Croce titulado *La historia como hazaña de la libertad*. Efectivamente, la historia humana es en cierto modo una hazaña de la libertad, una construcción de la libertad, no ni mucho menos perfecta ni carente de sombras—todo lo contrario, sabemos muy bien que tiene muchas—, pero que en última instancia responde a un esfuerzo colectivo gradual por ir consolidando la tendencia a actuar mejor, de manera más completa y creativa, quizás más solidaria de lo que la naturaleza había dispuesto en un principio. Y yo para eso creo que hay un mecanismo fundamental: la educación. No puede haber buen uso de la libertad sin educación, porque ésta nos da el conocimiento que necesitamos para actuar en el mundo, el desarrollo de la imaginación que necesitamos para contrastar los diversos caminos en que vamos a buscar las alternativas de nuestra acción, y también, si se trata de educación moral o cívica, el tipo de apoyo o de fuerza para tomar las mejores decisiones, para ver lo mejor y no sólo aprobarlo sino también seguirlo. La fuerza para soportar el tiempo, en una palabra. Ser

una persona moral es ser capaz de soportar con dignidad la mortalidad, ser digno de la vida y de tus semejantes, aun sabiendo que vas a morir. La moralidad es esa capacidad de soportar la vida, la vida como antesala de la muerte. Es lo que se busca también en la educación:

Es lo que se busca también en la educación: conocimiento, imaginación y esa forma de la voluntad que podemos llamar moral, si quieren ustedes, o formación cívica o, en cualquier caso, compromiso racional con nuestra mortalidad. Ese es para mí el marco que constituye la antropología de la libertad, con lo que quiero significar que ésta no es una especie de medalla que nos colgamos ni una cima a la que tengamos que subir, sino la condición a la que estamos obligados. No tenemos más remedio que ser libres y, por lo tanto, plantearnos qué hacer con nuestra libertad. Cual es el arte de la libertad, cómo podremos convertirla en algo que juegue a nuestro favor y que no nos perjudique o nos destruya. Cómo hacer, sobre todo, que la libertad sea algo que tenga una utilidad, una creatividad social, y no acabe convirtiéndose en arma arrojadiza de unos contra otros. En eso consiste a mi juicio la aventura, en ser conscientes de que la libertad no es un premio sino que tiene, antes bien, algo de condena y algo de reclusión, como de algún modo se

sugería en aquella obra de Erich Fromm —psicoanalista e historiador, y un pensador, creo, muy interesante— que fue tan influyente en mi juventud, *El miedo a la libertad*, escrita todavía en los esteriores del nazismo, donde el autor venía a decir: no es que los seres humanos no quisieran ser libres, es que quieren huir de su libertad, y por eso hay tiranos.

Los tiranos son los que dicen: ven y dame tu libertad, yo cargo con ella, yo cargo con tu culpa y con tus elecciones, yo elegiré por ti, tu confía en mí que no necesitarás preocuparte, tu enchúfate a mí y yo seré libre por ti y cargaré con las partes malas de tu libertad, tu vivirás y yo cargaré con la responsabilidad de la culpa. Ese es el secreto de las tiranías y de los totalitarismos, lo que incluso hoy lleva a determinadas personas a ser capaces de sacrificar su vida biológica por mantener esa otra vida simbólica que les permite haber renunciado a su libertad y haber estado conectados, digamos, con algo superior a la libertad humana, algo que decide por los humanos y está al margen de las vacilaciones y las dudas. Probablemente nuestro tiempo tendrá ese peligro del miedo a la libertad, del deseo de renunciar a ella, de buscar a alguien que nos descargue de esa pesada carga, que la lleve por nosotros, que nos permita,

aunque sea viviendo una vida vicaria y en cierto modo humillante, no tener la preocupación, la obligación de elegir permanentemente. Si por el contrario queremos desarrollar nuestra capacidad de elegir, no tenemos más remedio que liberarnos, por medio de la educación, de las miserias más dramáticas que de alguna forma ofuscan la posibilidad de elección humana. Yo creo que la ignorancia y la miseria son los dos obstáculos que impiden una visión mínimamente serena de lo que la acción puede ser. Es muy difícil actuar en condiciones de ignorancia o de miseria. Luchar contra ellas no es luchar retóricamente a favor de la libertad, sino a favor del buen uso de la misma, a favor de la *buena* libertad, la que se convierte en excelencia y creatividad y no simplemente en rutina, miedo o destrucción.

Estas son cosas que todos sabemos, pero los filósofos estamos también para recordar cosas ya sabidas, para intentar decir en voz alta esas cosas que el común de las gentes, por pudor pragmático, no suele plantearse. Esto es en todo caso lo que yo quería hoy recordarles, que no tienen ustedes más remedio que ser libres, y que por lo tanto tampoco tienen más remedio que reflexionar sobre para qué y cómo pueden utilizar mejor su libertad.

CONSOLACION PARA LA IMPOPULARIDAD

I

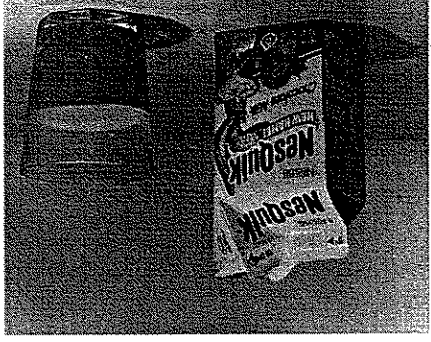
De Botton, Alain (2005) *Las consolaciones de la filosofía*. México: Punto de Lectura.

Hace unos años, durante un glacial invierno neoyorquino, con una tarde por delante antes de coger un vuelo a Londres, acabé en una desierta galería de la planta superior del Museo Metropolitano de Arte. La iluminación era intensa y, aparte del suave zumbido de un sistema de calefacción de suelo radiante, el silencio era absoluto. Tras empujarme de cuadros en las galerías impresionistas, buscaba un indicador de la cafetería (donde pediría un vaso de cierta variedad norteamericana de batido de chocolate que por aquel entonces me volvía loco) cuando llamó mi atención un lienzo cuya leyenda explicaba que había sido pintado en París por Jacques-Louis David, a sus treinta y ocho años, en el otoño de 1786.

Sócrates, condenado a muerte por los atenienses, se dispone a beber una copa de cicuta, en medio del desconsuelo de sus amigos. En la primavera del año 399 a.C., tres ciudadanos atenienses emprendieron un proceso legal contra el filósofo. Le acusaron de no adorar a los dioses de la ciudad, de introducir novedades religiosas y de corromper a la



juventud de Atenas. Dada la gravedad de los cargos que se le imputaban, solicitaron la pena de muerte.



Sócrates respondió con una legendaria ecuanimidad. Aunque le concedieron la oportunidad de renegar de su filosofía ante los tribunales, se situó del lado de lo que creía verdadero y no de lo que, a buen seguro, gozaría de popular aceptación. Según refiere Platón, desafió al jurado:

Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros y, mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando (...) Atenienses (...) dejadme o no en libertad, en la idea de que no voy a hacer otra cosa, aunque hubiera de morir muchas veces.

Y así le condujeron a encontrar su final en una prisión ateniense, escribiendo su muerte un capitulo decisivo en la historia de la filosofía.

Un exponente de su relevancia lo hallamos en la frecuencia con la que se ha pintado. En 1650, el francés Charles-Alphonse Dufresnoy pintó una *Muerte de Sócrates* que hoy se exhibe en la Galleria Palatina de Florencia, en la que no hay cafetería.



El siglo XVIII fue testigo del apogeo del interés por la muerte de Sócrates, particularmente desde que Diderot llamase la atención sobre su potencial pictórico en un pasaje de su *Discurso sobre la poesía dramática*.



Etienne de
Lavallée-Poussin,
c. 1760



Jacques Philippe
Joseph de
Saint-Quentin, 1762



Pierre Peyron, 1790

Jacques-Louis David recibió, en la primavera de 1786, el encargo de Charles-Michel Trudaine de la Sablière, un adinerado miembro del Parlamento y un talentudo estudioso del mundo griego. Los términos eran generosos, 6.000 libras por adelantado y otras 3.000 a la entrega (Luis XVI había pagado sólo 6.000 libras por uno mayor, *El juramento de los Horacios*). Cuando se exhibió el cuadro en el Salón de 1787, hubo unanimidad en considerarlo la más hermosa de las muertes de Sócrates. Sir Joshua Reynolds lo juzgó como "el esfuerzo artístico más exquisito y admirable desde la Capilla Sixtina y las Estancias de Rafael. El cuadro habría sido un orgullo para la Atenas de la era de Pericles".

Compré cinco postales del cuadro de David en la tienda de regalos del museo y, más tarde, cuando sobrevolvábamos los campos helados de Terranova (que, bajo la luna llena y el cielo despejado, reflejaban un verde luminoso), examiné una de ellas mientras picoteaba de una pálida cena que había depositado en la mesita delante de mí una azafata creyendo que dormitaba.

Platón está sentado a los pies de la cama, con pergamino y pluma a su lado, testigo silencioso de la injusticia del Estado. Tenía veintinueve años cuando murió Sócrates, pero David lo transformó en un viejo de pelo cano y semblante grave. Por el corredor, la esposa de Sócrates, Jantipa, abandona la celda escoltada por guardianes. Siete amigos se hallan en diversos estados de lamentación. El compañero más cercano a Sócrates, Critón, sentado a

pasar junto a coches de policía albergaba un confuso deseo de que los oficiales uniformados pensasen bien de mí.

Pero el filósofo no se había doblegado ante la impopularidad y la condena del Estado. No se había retractado de sus ideas porque otros se hubiesen quejado. Además, su confianza brotaba de un manantial más profundo que la bravura o la exaltación impetuosa. Se cimentaba en la filosofía. La filosofía había provisto a Sócrates de las convicciones en virtud de las cuales fue capaz de tener confianza racional, opuesta a la histérica, a la hora de afrontar la desaprobación.

Aquella noche, sobre las tierras heladas, semiente independiente de espíritu supuso para mí una revelación y un estímulo. Prometía contrapesar una tendencia supina a seguir las prácticas e ideas socialmente sancionadas. En la vida y la muerte de Sócrates descubrimos una invitación al escepticismo inteligente.

En términos más generales, el tema cuyo símbolo supremo era el filósofo griego parecía exhortarnos a asumir una tarea a la par profunda e intrínseca: hacernos sabios por medio de la filosofía. A pesar de las enormes diferencias entre los numerosos pensadores calificados de filósofos a lo largo del tiempo (personas tan distintas en realidad que, de haber sido congregadas en una gigantesca fiesta, no sólo no tendrían nada de que hablar, sino

su lado, contempla a su maestro con devoción y preocupación. Pero el filósofo, erguido, con torso y bíceps de atleta, no se muestra temeroso ni compungido. El hecho de que un buen número de atenienses haya denunciado su insensatez no ha bastado para que se tambaleen sus convicciones. David había proyectado pintar a Sócrates en plena ingestión del veneno, pero el poeta André Chénier sugirió que la tensión dramática aumentaría si se le mostrara poniendo punto final a un razonamiento filosófico, al tiempo que se hacía serenamente con la cicuta que acabaría con su vida, simbolizando así tanto la obediencia a las leyes de Atenas cuanto la lealtad a su vocación. Asistimos de este modo a los últimos y edificantes instantes de un ser extraordinario.

Acaso la poderosa impresión que me causó la postal obedeciera al agudo contraste entre el comportamiento que retrataba y el mío propio. En las conversaciones, mi prioridad era gustar, más que decir la verdad. El deseo de agradar me llevaba a reír los chistes malos, cual padre en la noche de estreno de una función escolar. Con los desconocidos, adoptaba el gesto servil del recepcionista que da la bienvenida al hotel a los clientes adinerados; entusiasmo salival nacido de un mórbido e indiscriminado deseo de afecto. No se me ocurría poner en duda públicamente ideas que gozasen de común aceptación. Perseguía la aprobación de figuras de autoridad y, tras mis encuentros con ellas, me preocupaba mucho saber si les habría causado una impresión satisfactoria. Al cruzar aduanas o

que con toda probabilidad habrían llegado a las manos después de unas copas), parecía viable identificar a un grupo de individuos, separados por siglos, que profesaran una vaga lealtad común hacia una visión de la filosofía sugerida por la etimología griega de la palabra (*philo*, amor; *sophia*, sabiduría), un grupo que compartiese el interés en decir unas cuantas cosas prácticas y consoladoras acerca de las causas de nuestros mayores pesares. A tales hombres habría yo de dedicarme.

En toda sociedad se manejan nociones referentes a qué creer y cómo comportarnos con el fin de evitar la desconfianza y la impopularidad. Algunas de estas convenciones sociales se formulan de modo explícito en un código legal, otras se mantienen de manera más intuitiva en un vasto acervo de juicios éticos y prácticos descrito como "sentido común", que dicta la forma de vestir, los valores económicos que deberíamos adoptar, las personas a las que deberíamos apreciar, las normas de etiqueta y el modelo de vida doméstica. Empezar a cuestionar estas convenciones se antojaría extraño, incluso violento. Si el sentido común está blindado



frente a las preguntas es porque sus juicios se estiman demasiado sensatos como para convertirse en objetos de escrutinio.

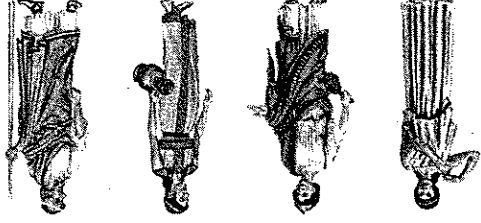
Apenas resultaría aceptable, por ejemplo, preguntar en el curso de una conversación ordinaria cual es, para nuestra sociedad, el propósito del trabajo.

O pedir a unos recién casados que expliquen todas las razones que subyacen a su decisión.

O interrogar con detalle a quien se va de vacaciones sobre las motivaciones ocultas de su viaje.



Los antiguos griegos disponían de otras tantas convenciones de sentido común y las sustentaban con analogía tenacidad. Un fin de semana, flegando en una librería de viejo de Bloomsbury, me topé con una colección de libros de historia originalmente dirigidos a los niños, con un montón de fotografías y bellas ilustraciones. Formaban parte de la colección *See Inside an Egyptian Town* [Visita a una ciudad egipcia], *See Inside a Castle* [Visita a un castillo] y un volumen que adquirí junto con una enciclopedia de plantas venenosas, *See Inside an Ancient Greek Town* [Visita a una antigua ciudad griega].



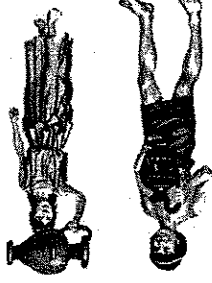
Se incluía en el información sobre el modo habitual de vestir en las ciudades-Estado de Grecia en el siglo V a.C.

El libro explicaba que los griegos creían en muchos dioses, dioses del amor, de la caza y la guerra, dioses con poder sobre la cosecha, el fuego y el mar. Antes de embarcarse en cualquier aventura, se encomendaban a ellos en un templo o bien en un pequeño altar doméstico y sacrificaban

animales en su honor. Resultaba caro: Atena costaba una vaca; Artemisa y Afrodita, una cabra; Asclepio, una gallina o un gallo.



Los griegos veían con buenos ojos la posesión de esclavos. En el siglo V a.C. tan sólo en Atenas llegó a haber entre ochenta y cien mil esclavos, uno por cada tres individuos libres.



Los griegos eran también un pueblo muy guerrero y adoraban el valor en el campo de batalla. Para dar la talla como varón, uno tenía que ser ca-

paz de segar la cabeza de los adversarios. El soldado ateniense acabando con un persa (pintado en un plato en tiempos de la Segunda Guerra Médica) mostraba el comportamiento apropiado.



Las mujeres estaban enteramente sometidas a sus esposos y padres. No participaban en la política ni en la vida pública, ni les estaba permitido heredar propiedades o poseer dinero. Normalmente, se casaban a los trece años, con maridos elegidos para ellas por sus padres, con independencia de su compatibilidad emocional.



1. La vida

Nació en Atenas en el año 469 a.C. Se cree que su padre, Sofronisco, era escultor y su madre, Fénarete, comadrona. En su juventud, Sócrates fue discípulo del filósofo Arquelao y, a partir de entonces, practicó la filosofía sin escribirla jamás. No cobraba por sus lecciones, por lo que se fue sumiendo en la pobreza, si bien apenas le preocupaban las posesiones materiales. Vestía el mismo manto a lo largo del año y solía andar descalzo; se decía que había nacido para fastidio de los zapateros. En el momento de su muerte, estaba casado y era padre de tres hijos varones. Su mujer, Janípa, era célebre por su horrible temperamento. Cuando le preguntaban por qué se había casado con ella respondía que los domadores de caballos necesitan mucho tiempo fuera de casa, conversando con los amigos en los lugares públicos de Atenas. Estos apreciaban su sabiduría y su sentido del humor. Pocos podían apreciar su aspecto. Era bajo, calvo y

Nada de ello habría llamado la atención de los contemporáneos de Sócrates. Se habrían sentido desconcertados y furiosos si se les hubiera preguntado por los precisos motivos que les llevaban a sacrificar gallos a Asclepio o por la razón de que los hombres necesitaran matar para ser virtuosos. Habría resultado tan obvio como preguntarse por qué la primavera sucede al invierno o por qué el hielo es frío.

Más no sólo la hostilidad ajena puede disuadirnos de todo cuestionamiento del *statu quo*. Nuestra voluntad de dudar puede verse minada con alguna fuerza por un sentimiento interior de que las convenciones sociales han de poseer un sólido fundamento, aun cuando no acertemos a conocer con precisión de cuál se trata, puesto que han contado con la adhesión de muchísima gente durante largo tiempo. Se nos antoja poco plausible que nuestra sociedad pueda hallarse gravemente equivocada en sus creencias y que, al mismo tiempo, seamos los únicos en advertir esta circunstancia. Sofocamos nuestras dudas y seguimos la corriente porque no somos capaces de concebirlas como pioneros de verdades difíciles e ignotas hasta la fecha.

En busca de ayuda para superar nuestra docilidad, dirigamos la mirada al filósofo.

con barba, de curiosos andares tambaleantes y un rostro que sus conocidos comparaban con la cabeza de un cangrejo, con un sátiro o con un personaje grotesco. Nariz chata, grandes labios y prominentes ojos hinchados, asentados bajo un par de cejas ingobernables.



Pero su rasgo más llamativo era su costumbre de acercarse a atenienses de cualquier condición, edad y ocupación, y, sin preocuparse de si le tomarían por un exasperante excéntrico, pedirles sin rodeos que le explicasen con precisión por qué mantenían determinadas creencias de sentido común y cual era, a su juicio, el sentido de la vida, tal como relata un desconcertado general:

Si uno se halla muy cerca de Sócrates en una discusión o se le aproxima dialogando con él, le es forzoso, aun si se empezó a dialogar sobre cualquier otra cosa, no despegarse, arrastrado por él en el diálogo, hasta conseguir que de explicación de sí mismo, sobre su modo actual de vida y el que ha llevado en su pasado. Y una vez que han caído en eso, Sócrates no lo dejará hasta que lo sopesé bien y suficientemente todo.

Aliados de esta costumbre eran el clima y la configuración urbana. Atenas era cálido durante la mitad del año, lo cual aumentaba las oportunidades de entablar conversación, sin introducción formal, con gente de la calle. Las actividades que en los países septentrionales se desarrollaban tras las paredes de barro de cabañas sombrías y llenas de humo no precisaban refugio alguno de los benevolentes cielos del Ática. Era habitual deambular por el ágora, bajo las columnatas del Pórtico Pintado o del Pórtico de Zeus Eleuterio, y charlar con los desconocidos al caer la tarde, las horas privilegiadas entre los negocios diurnos y las ansiedades nocturnas.

Las dimensiones de la ciudad propiciaban la sociabilidad. Entre Atenas y su puerto rondaban los 240.000 habitantes. No se necesitaba más de una hora para caminar de un extremo al otro de la ciudad, desde el Pireo hasta la puerta del Egeo. Los habitantes podían sentirse conectados como los alumnos de un colegio o los invitados de una boda. Entablar conversaciones públicas con desconocidos no era solamente cosa de fanáticos y borrachuelos.



de su cuerpo? Los mosquitos zumban por la boca o por el ano? Aunque Aristóteles no entraba a detallar los resultados de las preguntas socráticas, el público debía de hacerse una idea adecuada de su relevancia.

Aristóteles estaba fraguando una familiar crítica dirigida contra los intelectuales: que con sus preguntas se apartaban más de la sensatez que quienes nunca se han enzarzado en el análisis sistemático de algún asunto. Entre el autor teatral y el filósofo se ponía de manifiesto una antitética valoración del grado de adecuación de las explicaciones ordinarias. Mientras que, a ojos de Aristóteles, los que están en sus cabales se conforman con saber que las pulgas saltan mucho dado su tamaño y que los mosquitos emiten ruido por algún sitio, se

acusaba a Sócrates de una maníaca desconfianza en el sentido común, así como de albergar un perverso apetito de alternativas fútiles y rebuscadas. A esto habría replicado Sócrates que, en ciertos casos, aunque quizá no en los referidos a las pulgas, el propio sentido común puede justificar una indagación más profunda. Tras breves conversaciones con muchos atenienses, las concepciones populares sobre el modo de llevar una vida buena, concepciones consideradas normales y, por tanto, incuestionadas



Dejando a un lado la climatología y el tamaño de nuestras ciudades, si nos abstenemos de cuestionar el *statu quo* es ante todo porque asociamos lo corriente con lo correcto. El filósofo sin sandalias formuló toda una retahíla de preguntas con el fin de determinar hasta qué punto lo generalizado era sensato y tenía sentido.

2. La regla del sentido común

Muchos consideraban exasperantes tales preguntas. Algunos le tomaban el pelo. No faltaba quien de buena gana le hubiera matado. En *Las nubes*, representada por vez primera en el teatro de Dioniso en la primavera del año 423 a.C., Aristófanes ofrecía a los atenienses una caricatura de ese concudadano filósofo que rehusaba aceptar el sentido común sin la previa investigación de su lógica hasta extremos insolentes. El actor que hacía de Sócrates aparecía en escena en una cesta suspendida de una grúa, pues declaraba que su mente funcionaba mejor a gran altura. Se hallaba inmerso en tan profundos pensamientos que no tenía tiempo para lavarse o para realizar las tareas domésticas, por lo que su manto apestaba y su casa estaba plagada de bichos, pero al menos podía ocuparse de los interrogantes más cruciales de la existencia. Entre ellos figuraban los siguientes: ¿cuántas veces puede saltar una pulga la longitud

para la mayoría, revelaban sorprendentes insuficiencias de las que el talante confiado de sus defensores no había dado indicio alguno. En contra de lo que presumía Aristófanes, diríase que los interlocutores de Sócrates apenas sabían de lo que hablaban.

3. Dos conversaciones

Según refiere Platón en el *Laques*, una tarde, en Atenas, el filósofo se encontró con dos estimados generales, Nicias y Laques. Los generales habían combatido contra los ejércitos espartanos en las batallas de la Guerra del Peloponeso y se habían granjeado el respeto de los ancianos de la ciudad y la admiración de los jóvenes. Ambos morían como soldados: Laques en la batalla de Mantinea en el año 418 a.C. y Nicias en la fatal expedición a Sicilia en el 413 a.C. No perdura ningún retrato de ellos, aunque uno se imagina que en la batalla deberían parecerse a dos jinetes de una sección del friso del Partenón.



Los generales se aferraban a una idea de sentido común. Creían que, para ser valiente, una persona había de pertenecer a un ejército, avanzar en la batalla y matar a sus adversarios. Pero, al encontrarse con ellos por la calle, Sócrates se animó a hacerles algunas preguntas más:

SÓCRATES: Con que intenta responder a lo que digo: ¿qué es el valor?

LAQUES: ¡Por Zeus!, Sócrates, no es difícil responder. Si uno está dispuesto a rechazar, firme en su formación, a los enemigos y a no huir, sabes bien que ese tal es valiente.

Pero Sócrates recordó que, en la batalla de Plataea del año 479 a.C., fuerzas griegas, bajo el mando del rey espartano Pausanias, inicialmente se habían batido en retirada para vencer luego con audacia al ejército persa dirigido por Mardonio:

SÓCRATES: Pues dicen que los lacedemonios, cuando en Plataea se enfrentaron a los *periforos* persas, no quisieron pelear con ellos aguardando a pie firme, sino que huyeron y, una vez que se quebraron las líneas de formación de los persas, dándose la vuelta como jinetes, pelearon y así vencieron en aquella batalla.

Forzado a seguir pensando, Laques avanzó una segunda idea de sentido común: que el valor era un tipo de resistencia. Mas la resistencia, señaló Sócrates, podía dirigirse hacia fines temerarios.

Para distinguir el auténtico valor del delirio se precisaba otro elemento. El compañero de Laques, Nicias, guiado por Sócrates, sugirió que el valor tendría que implicar conocimiento, conciencia del bien y del mal, y que no siempre podría limitarse a cuestiones bélicas.

Una breve conversación callejera había bastado para descubrir grandes insuficiencias en la definición convencional de una virtud muy admirada en Atenas. Se había evidenciado la falta de consideración de la posibilidad del valor fuera del campo de batalla o la importante combinación de conocimiento y resistencia. El asunto podía antojarse insignificante, pero sus implicaciones eran inmensas. Si un general había aprendido previamente que ordenar la retirada de su ejército era señal de cobardía aun cuando pareciese la única maniobra sensata, la redefinición ampliaba sus opciones y le alentaba contra las críticas.

En el *Menon* platónico, Sócrates volvía a conversar con alguien sumamente confiado en la veracidad de una concepción de sentido común. Menón era un autoritario aristócrata que se hallaba de visita en el Ática, procedente de su Tesalia nativa, y tenía su idea sobre la relación entre el dinero y la virtud. Para ser virtuoso, explicó a Sócrates, hay que ser muy rico, y la pobreza es invariablemente un fracaso personal y no un accidente. Tampoco disponemos de un retrato de Menón. No obstante, al hojear una revista griega para hombres en el vestíbulo de un hotel ateniense ima-

gine que bien podría guardar cierto parecido con un hombre que debía champán dentro de una piscina iluminada.



El hombre virtuoso, informó Menón a Sócrates mostrando seguridad, es alguien que posee una gran fortuna y puede permitirse cosas buenas. Sócrates siguió preguntando:

SÓCRATES: ¿Y no llamas cosas buenas, por ejemplo, a la salud y a la riqueza?

MENÓN: Y también digo el poseer oro y plata, así como honores y cargos públicos. SÓCRATES: ¿No llamas buenas a otras cosas, sino sólo a esas?

MENÓN: No, sino sólo a todas aquellas de este tipo.

SÓCRATES: ¿No agregas a esa adquisición, Menón, las palabras "justa y santamente", o no hay para ti diferencia alguna, pues si alguien se

procura esas cosas injustamente, tú llamas a eso también virtud?

MENÓN: De ninguna manera, Sócrates.

SÓCRATES: ¿Vicio, entonces?

MENÓN: Claro que sí.

SÓCRATES: Es necesario, pues, según parece, que a esa adquisición [de oro y plata] se añada justicia, sensatez, santidad o alguna otra parte de virtud. (...) El no buscar oro y plata, cuando no sea justo, ni para sí ni para los demás, ¿no es acaso ésta una virtud, la no adquisición?

MENÓN: Parece.

SÓCRATES: Por tanto, la adquisición de cosas buenas no sería más virtud que su no adquisición (...).

MENÓN: Me parece que es necesariamente como dices.

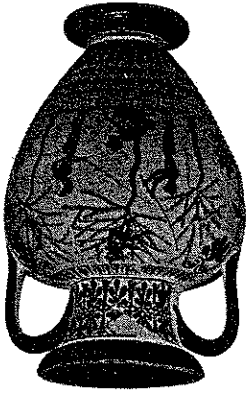
En un momento, Menón había aprendido que el dinero y la influencia no eran atributos necesarios ni suficientes de la virtud. Los ricos podían ser admirables, pero ello dependía de cómo hubieran adquirido su riqueza. Análogamente, la pobreza no podía, por sí sola, revelar nada acerca de la talla moral de un individuo. Ninguna razón justifica que un rico considere que sus bienes son garantía de su virtud. Ninguna razón exige al pobre imaginar que su indigencia es señal de su depravación.

4. Por qué es posible que los otros no sepan

Los temas pueden haber quedado obsoletos, pero no así la moraleja subyacente: puede que los otros estén equivocados, incluso si ocupan importantes posiciones o si participan de las creencias defendidas durante siglos por amplias mayorías. Y la razón es simple: no han sometido sus creencias a escrutinio lógico.

Menón y los generales defendían ideas erróneas porque habían absorbido las normas imperantes sin comprobar su consistencia lógica. Para señalar la peculiaridad de su pasividad, Sócrates comparaba la vida, de la que está ausente el pensamiento sistemático, con el ejercicio de una actividad como la alfarería o la fabricación de zapatos sin seguir, e incluso sin conocer, los procedimientos técnicos. Jamás imaginamos que una buena vasija o un buen zapato pudiese ser fruto exclusivo de la intuición. ¿Por qué asumir entonces que la tarea, harto más compleja, de dirigir la propia vida pudiese llevarse a cabo sin una constante reflexión acerca de las premisas y de las metas?

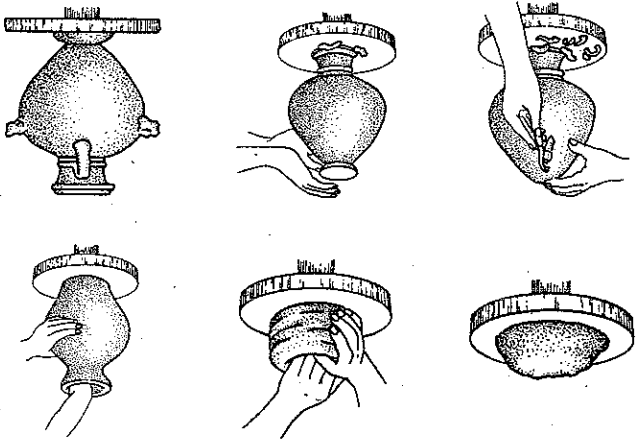
Tal vez porque, en realidad, no creemos que el hecho de dirigir nuestras vidas resulte complicado. Ciertas actividades difíciles parecen muy complicadas desde fuera, en tanto que otras igualmente complejas parecen muy sencillas. Alcanzar ideas atinadas sobre cómo vivir entra dentro de la segunda categoría; hacer una vasija o un zapato, en la primera.



Se trataba, desde luego, de una labor formidable. Había que empezar por traer la arcilla hasta Atenas, normalmente de una gran cantera del cabo Kollas, a unos 11 kilómetros al sur de la ciudad, y colocarla en un torno, haciéndolo rotar entre 50 y 150 veces por minuto, a una velocidad inversamente proporcional al diámetro de la parte que se está moldeando: cuanto más estrecha la vasija, más rápido el torno. Luego venía el lavado con esponja, el raspado, el cepillado y la colocación del asa.

A continuación había que revestir la vasija con un barniz negro, hecho a base de arcilla muy compacta mezclada con potasa. Una vez seco el barniz, se introducía la vasija en un horno a 800 °C con el respiradero abierto. Se volvía de un rojo intenso, resultado del endurecimiento de la arcilla hasta convertirse en óxido férrico (Fe_2O_3). Acto seguido, se cocía a 950 °C con el respiradero cerrado y metiendo en el horno hojas mojadas para mantener la humedad, con lo que el cuerpo de la vasija se volvía

de un negro grisáceo y el barniz de un negro sinte-rizado (magnetita, Fe_3O_4). Transcurridas unas horas, volvía a abrirse el respiradero, se quitaban las cenizas de las hojas y se dejaba descender la temperatura hasta los 900 °C. Mientras el barniz retenía el negro de la segunda cocción, el cuerpo de la vasija recuperaba el rojo intenso de la primera.



No es de extrañar que pocos atenienses se sintieran llamados a hacer girar sus propias vasijas al buen tuntún. La alfarería parece tan difícil como en verdad resulta ser. Por desgracia, no sucede lo mismo con la conquista de buenos principios éticos, que pertenece a un problemático género de actividades simples en apariencia, pero intrínsecamente complejas.

Sócrates nos exhorta a no dejarnos intimidar por la confianza de quienes no respetan esta complejidad y formulan sus concepciones sin un rigor

equiparable al menos al del alfarero. Lo que se presume obvio y "natural" rara vez resulta serlo. El reconocimiento de esta circunstancia debería enseñarnos a considerar que el mundo es más flexible de lo que parece, pues las ideas establecidas han emergido con frecuencia no mediante un proceso de impecables razonamientos, sino a resultas de siglos y siglos de embrollo intelectual. Puede que no exista ninguna razón de peso para que las cosas sean como son.

5. Como pensar por uno mismo

Nuestro filósofo no sólo nos ayuda a entender que los demás pueden estar equivocados; nos ofrece además un sencillo método mediante el cual determinar por nosotros mismos lo que es correcto. Pocos filósofos han situado tan bajo el listón de lo que se precisa para iniciar una vida reflexiva. No se necesitan años de educación formal ni una vida ociosa. Cualquiera que, estando dotado de una mente curiosa y bien organizada, pretenda evaluar una creencia de sentido común, puede entablar una conversación callejera con un amigo y, mediante un método socrático, logrará desembocar en un par de ideas audaces en menos de media hora.

El método socrático de examen del sentido común puede apreciarse en todos los diálogos prime-

ros e intermedios de Platón y, dado que sigue una serie consistente de pasos, cabe presentarlo sin agravio alguno en el lenguaje de un manual o libro de cocina, y aplicarlo a cualquier creencia que nos sentimos instados a aceptar o bien inclinados a rechazar. El método sugiere que no podemos determinar la corrección de un enunciado basándonos en que goce de la aceptación mayoritaria o del tradicional asentimiento de personas de renombre. Un enunciado correcto es aquel que no puede contradecirse racionalmente. Un enunciado es verdadero si no puede ser refutado. Si la refutación es posible, entonces, por elevados que sean el número y la categoría de quienes lo suscriben, el enunciado será falso y acertaremos al ponerlo en duda.

EL MÉTODO SOCRAÁTICO DE PENSAMIENTO

1. Elijase un enunciado que goce del respaldo confiado del sentido común.

Obvar con valentía implica no retirarse en la batalla.

Para ser virtuoso es preciso el dinero.

2. Imagínese por un momento que, pese a la confianza de quien lo propone, el enunciado es falso. Busquense situaciones o contextos en los que el enunciado no resulte verdadero.

?Cabe ser valiente y, no obstante, retirarse en la batalla?
?Cabe mantenerse firme en la batalla y, pese a todo, no ser valiente?

?Puede alguien poseer dinero y carecer de virtud?
?Puede alguien carecer de dinero y ser virtuoso?

3. Si se encuentra alguna excepción, la definición será falsa o, al menos, imprecisa.

*Es posible ser valiente y retirarse.
Es posible mantenerse firme en la batalla y aun así no ser valiente.*

*Es posible tener dinero y ser un ladrón.
Es posible ser pobre y virtuoso.*

4. El enunciado inicial ha de matizarse para dar cuenta de la excepción.

Obrar con valentía puede implicar tanto la retirada como el avance en la batalla.

Las personas con dinero pueden calificarse de virtuosas solamente si lo han adquirido por cauces virtuosos, y hay quienes, careciendo de dinero, pueden ser virtuosos cuando han vivido situaciones en las que resultaba imposible ser virtuoso y hacer dinero.

5. Si se descubren nuevas excepciones a los enunciados mejorados, el proceso debe repetirse.

La verdad, si es que un ser humano es capaz de alcanzar algo semejante, radica en un enunciado que parece imposible refutar. Averiguando lo que algo no es, es como nos aproximamos a la comprensión de lo que es.

6. Con independencia de lo que insinuase Aristóteles, el producto del pensamiento es superior al producto de la intuición.

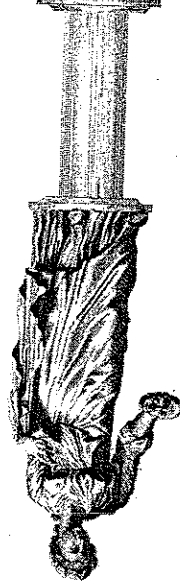
Ni que decir tiene que es posible llegar a ver-

dades sin filosofar. Sin seguir un método socrático, podemos advertir que la gente sin dinero puede calificarse de virtuosa si ha vivido situaciones en las que resultaba imposible ser virtuoso y hacer dinero, o que obrar con valentía puede implicar la retirada en la batalla. Pero corremos el riesgo de no saber responder a quienes discrepan de nosotros, a menos que hayamos considerado lógicamente con anterioridad las posibles objeciones a nuestra posición. Podemos ser acallados por im-

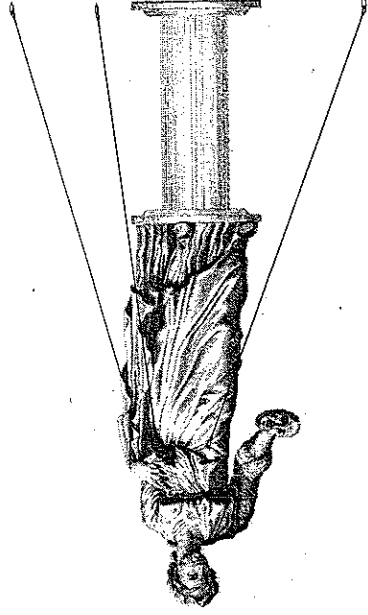
ponentes personajes, que declaren con contundencia que el dinero es esencial para la virtud y que sólo los afeccionados se retiran en la batalla. A falta de contraargumentos que fortalezcan nuestra posición (la batalla de Plata o el enriquecimiento en una sociedad corrupta), habremos de limitarnos a proponer, con blandenguería o petulancia, que tenemos la sensación de estar en lo cierto pero no somos capaces de explicar por qué.

Sócrates denominaba *opinión verdadera* a aquella creencia correcta mantenida sin conciencia de

cómo responder racionalmente a las posibles objeciones y le confería un rango inferior al del conocimiento, que no sólo implica comprender que algo es verdadero, sino también por qué sus alternativas son falsas. Comparaba ambas versiones de la verdad con las bellas obras del gran escultor Dédalo. Una verdad producida por la intuición es como una estatua al aire libre, sin más apoyo que el de la peana sobre la que se asienta.



Un viento fuerte podría derribarla en cualquier momento. Mas una verdad sustentada por razones y contrargumentos es como una estatua anclada en el suelo mediante cables.



El método socrático de pensamiento nos promete un modo de exponer opiniones que, aun contra viento y marea, son merecedoras de auténtica confianza.

consistente en distinguir lo correcto y lo incorrecto contando el número de personas a favor de una propuesta, estaba al orden del día en la vida política y jurídica ateniense. Dos o tres veces al mes se invitaba a todos los ciudadanos varones, unos treinta mil, a congregarse en la colina del Pnyx, al suroeste del ágora, con el fin de decidir a mano alzada acerca de asuntos relevantes para el Estado. Para la ciudad, la opinión de la mayoría se equiparaba a la verdad.

El día del juicio de Sócrates formaban parte del jurado quinientos ciudadanos. La acusación comenzó por pedirles que considerasen que el filósofo que tenían delante era un hombre deshonesto. Se dedicaba a hurgar en asuntos propios de las regiones subterráneas y celestiales, era un hereje, solía recurrir a astutas estrategias retóricas con el fin de derrotar con argumentos débiles a los más sólidos y ejercía una perversa influencia en la juventud, a la que corrompía intencionadamente con sus conversaciones.

Sócrates trató de responder a las acusaciones. Explicó que jamás había sostenido teorías sobre los cielos ni investigado en las regiones subterráneas, que no era un hereje y que creía fervientemente en la intervención divina; nunca había corrompido a la juventud ateniense; lo único que ocurría era que ciertos jóvenes de padres ricos y con tiempo libre a raudales habían emulado su método interrogativo y se dedicaban a fastidiar a importantes personajes presentándolos en su absoluta

A sus setenta años, Sócrates se precipitó en el ojo del huracán. Tres atenienses (el poeta Meleto, el político Ánito y el orador Licón) decidieron que era un hombre extraño y malvado. Proclamaban que no veneraba a los dioses de la ciudad, que había corrompido el tejido social de Atenas y que había vuelto a los jóvenes en contra de sus padres. Creían justo obligarle a guardar silencio y tal vez incluso matarle.

La ciudad de Atenas había establecido procedimientos para discernir lo correcto y lo incorrecto. En el lado sur del ágora se alzaba el Tribunal de los Heliasas, un gran edificio con estrados de madera para el jurado en un extremo y en el otro una tribuna para la acusación y para el acusado. Los juicios comenzaban con un discurso a cargo de la acusación, seguido de un alegato de la defensa. Luego, un jurado, que oscilaba entre los doscientos y los dos mil quinientos miembros, indicaba en qué lado recaía la verdad, mediante una votación con papeletas o a mano alzada. Este método,

ignorancia. Si a alguien había corrompido sólo por do ser sin intención alguna, pues carecía de sentido dedicarse a ejercer voluntariamente una mala influencia sobre los compañeros, pues de ese modo se arriesgaba uno a que éstos, a su vez, pudiesen dañarle. Y, si hubiera corrompido a alguien sin intención alguna, entonces el procedimiento correcto debería pasar por un discurso sopesado, capaz de devolverle al buen camino, y no por un proceso judicial.

Admita que la vida que llevaba podía parecer peculiar:

He abandonado las cosas de las que la mayoría se preocupa: los negocios, la hacienda familiar, los mandos militares, los discursos en las asambleas, cualquier magistratura, las alianzas y luchas de partidos que se producen en la ciudad.

No obstante, su dedicación a la filosofía venía motivada por un simple deseo de mejorar las vidas de los atenienses:

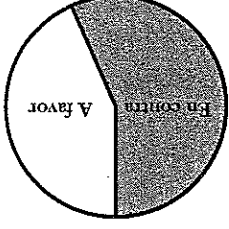
Iba allí, intentando convencer a cada uno de vosotros de que no se preocupara de ninguna de sus cosas antes de preocuparse de ser el mismo lo mejor y lo más sensato posible.

Tal era su compromiso con la filosofía, alegaba, que se sentía incapaz de cejar en su empeño, incluso si el jurado hacía depender de ello su absolución:

46

(...) diciéndole [a cualquiera de vosotros] lo que acostumbró: "Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y prestigiosa en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?". Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso de- jarlo al momento y marcharme, sino que le voy a interrogar, a examinar y a refutar. (...) Haré esto con el que me encuentre, joven o viejo, forastero o ciudadano.

Correspondía ahora a los quinientos miembros del jurado llegar a una decisión. Tras una breve deliberación, doscientos veinte decidieron que Sócrates no era culpable y doscientos ochenta que sí lo era. El filósofo reaccionó con ironía: "En efecto, no creía que iba a ser por tan poco, sino por mucho". Pero no perdió el aplomo; no dio muestras de alarma ni de vacilación; mantuvo su fe en un proyecto filosófico que, de modo concluyente, una



47

mayoría del cincuenta y seis por ciento de los oyentes había declarado inaceptable.

Si no somos capaces de igualar semejante seriedad, si para desahacernos en lágrimas nos basta con un par de palabras duras sobre nuestro carácter o nuestros comportamientos, tal vez sea por- que la aprobación ajena constituye un ingrediente esencial de nuestra capacidad de creer que estamos en lo cierto. Creemos justificada la seriedad con que nos tomamos la impopularidad, no sólo por motivos pragmáticos, por razones de promoción o supervivencia, sino, lo que es más importante, por- que ser objeto de burla puede resultar un signo in- equívoco de que nos hemos descarrilado.

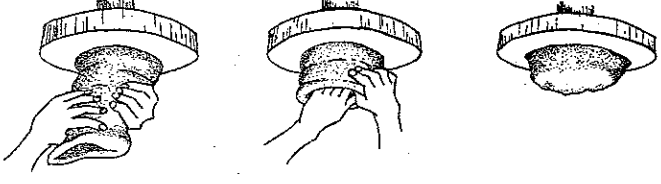
Naturalmente, Sócrates habría concedido que hay veces en que nos hallamos en un error y debe- ríamos sentirnos instados a poner en duda nuestras ideas, pero habría añadido un detalle de vital im- portancia con el fin de alterar nuestra concepción de las relaciones entre verdad e impopularidad: los errores en nuestra forma de pensar y de vivir no se demuestran en modo alguno por el mero hecho de que nos situemos en la oposición.

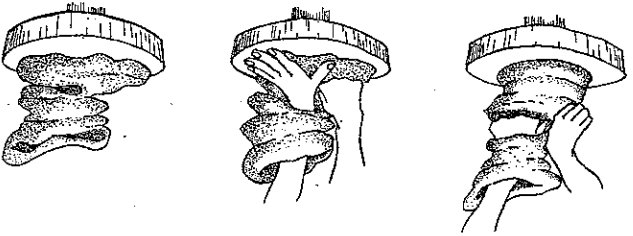
Lo que tendría que preocuparnos no es la canti- dad de gente que se opone a nosotros, sino hasta qué punto cuenta con buenas razones para ello. Por consiguiente, deberíamos desviar nuestra atención de la constatación de la impopularidad para dirigir- la hacia los factores que la provocan. Debe ser es- pantoso oír que una alta proporción de una comu-

nidad nos considera equívocos, pero, antes de abandonar nuestra posición, deberíamos atender al método por el que han llegado a sus conclusiones. La pertinencia de su método de pensamiento nos permitirá estimar el peso de su desaprobación.

Parecemos aquejados de la tendencia opuesta: escuchar a todo el mundo, preocuparnos por cual- quier comentario desagradable u observación sar- cástica. No acertamos a plantearnos la pregunta crucial y más consoladora: ¿en qué se basa tan- dad las objeciones del crítico que piensa con todo rigor y honestidad que las del crítico que obra mo- vido por la misantropía y la envidia.

Deberíamos tomarnos la molestia de ver lo que se esconde tras la crítica. Como aprendiera Sócrates, pese a su esmerado disfraz, el pensamiento puede ha- llarse torcido desde su raíz. Influidos por los capri- chos del momento, nuestros críticos pueden haber caminado a tientas hacia sus conclusiones. Tal vez su obrar responda a impulsos y prejuicios, y exploten su condición para conferir dignidad y gravedad a sus corazonadas. Pueden haber construido sus pensa- mientos como ebrios alfareros aficionados.





Por desgracia, a diferencia de lo que sucede en la alfarería, de entrada resulta extremadamente complicado distinguir entre un buen producto de pensamiento y uno deficiente. No es difícil identificar la vasija realizada por el artesano ebrio y la de su colega sobrio.



Más complicado es identificar de inmediato la definición más adecuada.

ἡ ῥοπήνους κάρτερις ἀνδρείος ἐστὶ ὅσῳ ἐν
τηταῖς εἰ μενὼν μάχηται
τοὺς πολεμίους.

El valor es la resistencia El hombre que aguanta en las filas y combate al inteligente.

Un pensamiento defectuoso formulado con autoridad, aunque sin evidencias de su articulación, puede imponerse durante mucho tiempo con la contundencia de uno sensato. Pero profesamos un respeto mal entendido a los demás cuando nos centramos exclusivamente en sus conclusiones, motivo por el cual Sócrates nos instaba a reparar en la lógica empleada para alcanzarlas. Aun cuando no logremos evitar las consecuencias de la oposición, nos ahorraremos al menos la debilitante impresión de hallarnos en un error.

La idea había surgido algún tiempo antes del juicio, durante una conversación entre Sócrates y Polo, un célebre maestro de retórica que se hallaba de visita en Atenas, procedente de Sicilia. Polo tenía unas ideas políticas espeluznantes, de cuya veracidad deseaba ardientemente convencer a Sócrates. El maestro sostenía que, en el fondo, no existía vida más feliz para un ser humano que la del dictador, ya que la dictadura le capacita a uno a actuar como le plazca, encarcelando a sus enemigos, confiscando sus propiedades y ejecutándolos.

Sócrates le escuchó respetuoso y pasó luego a responder con una serie de argumentaciones lógicas orientadas a mostrar que la felicidad estriba en hacer el bien. Pero Polo se mantenía en sus trece y se reafirmaba en su posición señalando que los dictadores eran con frecuencia objeto de veneración para ingentes cantidades de personas. Mencionó a Arquelaos, rey de Macedonia, que había asesinado a su tío, a su primo y a su legítimo here-

numerosos testigos dignos de crédito, mientras el que mantiene lo contrario no presenta más que uno solo o ninguno. Pero esta clase de comprobación no tiene valor alguno para averiguar la verdad, pues, en ocasiones, puede alguien ser condenado por los testimonios falsos de muchos y, al parecer, prestigiosos testigos.

La verdadera respetabilidad no nace de la voluntad de la mayoría sino del recto razonar. Cuando fabricuemos vasijas, tendremos que atender a los consejos de aquellos que entienden de convertir el barniz en Fe_2O_3 a 800°C ; cuando construir un barco, habremos de prestar atención al veredicto de los constructores de trirremes; y cuando tratemos asuntos morales (cómo ser feliz, valiente, justo y bondadoso), no nos dejaremos intimidar por el pensar defectuoso, por mucho que mane de los labios de maestros de retórica, poderosos generales o aristócratas bien trajados de Tesalia.

Sonaba elitista y en efecto lo era. No todo el mundo merece ser escuchado. No hallamos, sin embargo, en el elitismo socrático, rasgo alguno de esnobismo o de prejuicios. Bien puede ser que discrimínase entre las ideas a la hora de prestarles atención, pero tal discriminación no operaba sobre la base de la clase social o del poder económico, ni tampoco del historial militar o de la nacionalidad, sino que tenía por fundamento la razón, la cual era—subrayaba—una facultad accesible para todos.

dero de siete años de edad y, pese a todo, seguía gozando de un fuerte respaldo público en Atenas. La cantidad de gente que quería a Arquelao era señal, concluyó Polo, de que su teoría sobre la decadencia socrates admitió con cortesía que podía resultar muy sencillo encontrar a gente que quisiera Arquelao y más difícil hallar a alguien que suscribiese la opinión de que hacer el bien le reporta a uno la felicidad: "Sobre lo que dices vendrán ahora a apoyar tus palabras casi todos los atenienses y extranjeros", reconoció Sócrates, "si desear presentar contra mí testigos de que no digo la verdad".

Tendrás de tu parte, si es que quieres, a Nicías, el hijo de Nicérato, y con él a sus hermanas, cuyos tripodes están colocados en fila en el templo de Dioniso; asimismo, si quieres, tendrás también a Aristócrates, hijo de Esceliso (...) y si quieres, a todo el linaje de Pericles o a cualquier otra familia de Atenas que elijas.

Mas lo que Sócrates negaba celosamente era que este amplio respaldo de la argumentación de Polo representase por sí solo, en modo alguno, una prueba de su validez:

Oh feliz Polo, intentas convencirme con procedimientos retóricos como los que creen que refutan ante los tribunales. En efecto, allí están que los unos refutan a los otros cuando presentan, en apoyo de sus afirmaciones,

Siguiendo con el ejemplo de Sócrates, al entrenarnos a la crítica deberíamos comportarnos como los atletas que se entrenan para los Juegos Olímpicos. En *Visita a una antigua ciudad griega* encontramos también información sobre deportes.



Imaginemos que somos atletas. Nuestro entrenador nos ha propuesto un ejercicio para fortalecer nuestras pantorrillas para el lanzamiento de jabalina. Consiste en mantenernos en pie sobre una sola pierna y levantar pesas. A los observadores ajenos al entrenamiento se les antoja extraño, se burlan y se quejan de que estemos tirando por la borda nuestras posibilidades de triunfar. En los baños sorprendemos a un hombre que explica a otro que estamos *ἡμῖν μέλει μάλλον τὸ τὰ οὐκ ἄν ἐπιδεῖκνυται ἢ τὸ βοηθεῖν τῇ πόλει πρὸς τὴν ὀλυμπιονικίαν* (más interesados en exhibir los músculos de la pantorrilla que en contribuir a la victoria de la ciudad en los juegos). Ciertamente cruel, pero no hay motivos para alarmarse si escuchamos conversar a Sócrates con su amigo Critón:

SÓCRATES: Un hombre que se dedica a la gimnasia, al ejercitarla, ¿tiene en cuenta la alabanza, la censura y la opinión de cualquier persona, o la de una sola persona, la del médico o el entrenador?

CRITÓN: La de una sola persona.
SÓCRATES: Luego debe temer las censuras y recibir con agrado los elogios de aquella sola persona, no los de la mayoría.

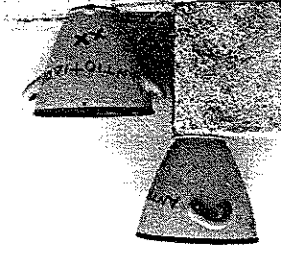
CRITÓN: Es evidente.
SÓCRATES: Así pues, ha de obrar, ejercitarse, comer y beber según la opinión de ese sólo, del que esta a su cargo y entiende, y no según la de todos los otros juntos.

El valor de la crítica dependerá de los procesos de pensamiento de los críticos, no de su número o de su rango:

¿No te parece que esta bien decir que no se deben estimar todas las opiniones de los hombres, sino unas sí y otras no, y las de unos hombres sí y las de otros no? (...) ¿Se deben estimar las valiosas y no estimar las malas? (...) ¿Son valiosas las opiniones de los hombres juiciosos, y malas las de los hombres de poco juicio? (...) Luego, querido amigo, no debemos preocuparnos mucho de lo que nos vaya a decir la mayoría, sino de lo que diga el que entiende sobre las cosas justas e injustas, aunque sea uno solo, y de lo que la verdad misma diga.

de ciudadanos. Para los enemigos de Sócrates no podía ser una mera coincidencia el hecho de que muchos de los dictadores hubieran compartido su tiempo con el filósofo en alguna ocasión. Critias y Cármides habían debatido cuestiones éticas con Sócrates, y diríase que todo lo que habían sacado en limpio se reducía a sus aficiones criminales. ¿A qué se debía que Atenas hubiese caído en desgracia de manera tan espectacular? Como explicar que la más grande ciudad de la Hélade, que setenta y cinco años antes había derrotado a los persas en tierra en Platea y en el mar en Micala, se hubiese visto forzada a soportar humillaciones en cadena? El hombre del sucio manto, que deambulaba por las calles preguntando obviedades, parecía constituir una explicación sumamente defectuosa, por muy a mano que estuviese.

Sócrates comprendió que no tenía ninguna posibilidad. Carecía incluso de tiempo para presentar debidamente sus argumentos. Los acusados sólo disponían de unos minutos para dirigirse al jurado, hasta que el agua pasase de una jarra a otra en el reloj del tribunal:



Los jurados de las tribunas del Tribunal de los Helistas no eran expertos. Inclían una insólita representación de ancianos y lisados de guerra que veían en el trabajo de jurado una cómoda fuente de ingresos adicionales. El salario era de tres óbolos diarios, inferior al de un trabajador manual, pero no dejaba de ser un aliciente si, a eso de los sesenta y tres años, uno andaba aburrido en casa. Los únicos requisitos eran la ciudadanía, estar en su sano juicio y no tener deudas, si bien la cordura no se calibraba según los parámetros socráticos, sino que se traducía en la capacidad de andar en línea recta y pronunciar tu nombre si te lo preguntaban. Los miembros del jurado, entre los que no faltaban los que se dormían durante los juicios, rara vez tenían experiencia de casos similares o conocimiento de leyes relevantes y no recibían orientación alguna sobre el modo de alcanzar un veredicto.

Los propios integrantes del jurado de Sócrates habían llegado con encendidos prejuicios, influidos por la caricatura socrática que hiciera Aristófanes, y convencidos de que el filósofo era responsable de los desastres acaecidos a finales del siglo a la antaño poderosa ciudad. La Guerra del Peloponeso había desembocado en catástrofe, Atenas se había visto obligada a arrodiillarse ante una alianza de persas y espartanos, la ciudad había sufrido un bloqueo, su flota había sido destruida y su imperio desmembrado. Las plagas habían asolado los distritos más pobres y la democracia había sido relevada por una dictadura, responsable de la ejecución de un millar

seguir las opiniones aceptadas sin cuestionárselas. Tener todo esto presente a la hora de la oposición suprema no era arrogancia. Poseía la convicción del hombre racional, sabedor de que sus enemigos no son propensos a pensar de manera apropiada, aun cuando ni de lejos se le ocurriese afirmar que sus propios pensamientos fueran siempre correctos. La desaprobación ajena podría matarle, mas con ello no demostraría que estuviere equivocado.

Por supuesto, podía haber renegado de su filosofía y salvado así la vida. Aun después de declarada su culpabilidad, podía haber eludido la pena de muerte, pero su intransigencia le hizo tirar la oportunidad por la borda. En Sócrates no encontramos un buen consejero para librarnos de una sentencia de muerte. Lo que en él hallamos es un ejemplo extremo de cómo conservar la confianza en una posición inteligente que se ha topado con una oposición ilógica.

El discurso del filósofo derivó hacia un emotivo final:

En efecto, si me condenáis a muerte, no encontraréis fácilmente, aunque sea un tanto ridículo decirlo, a otro semejante colocado en la ciudad por el dios del mismo modo que, junto a un caballo grande y noble pero un poco lento por su tamaño, y que necesita ser aguijoneado por una especie de tabano (...). Si me hacéis caso, me dejaréis vivir. Pero, quizá,

Yo estoy persuadido de que no hago daño a ningún hombre voluntariamente, pero no consigo convencerlos a vosotros de ello, porque hemos dialogado durante poco tiempo. Puesto que, si tuvierais una ley, como la tienen otros hombres, que ordenara no decidir sobre una pena de muerte en un solo día, sino en muchos, os convenceríais. Pero, ahora, en poco tiempo no es fácil liberarse de grandes calumnias.

La sala de un tribunal ateniense no era un foro para el descubrimiento de la verdad. Se trataba de un rápido encuentro con una serie de viejos y tullidos que no habían sometido sus creencias al tribunal de la razón y aguardaban a que el agua fluyese de una jarra a la otra.

Debido ser difícil tener presentes estos condiciones. Hubo de precisarse la clase de fortaleza acumulada durante años de conversaciones con los atenienses de a pie: *el vigor que, en determinadas circunstancias, permite no dejarse avasallar por las opiniones ajenas*. Sócrates no era terco. Si rechazaba estas ideas no era por misantropía, lo que habría convenido su fe en el potencial de racionalidad inherente a cada ser humano. Pero durante la mayor parte de su vida se había pasado el día charlando con los atenienses; conocía el funcionamiento de sus mentes y le constaba que, lamentablemente, éste no solía ser muy adecuado, si bien confiaba en que llegase a serlo algún día. Había observado su tendencia a posicionarse caprichosamente y a

irritados, como los que son despertados cuando cabecean somnolientos, dando un manotazo me condenaréis a muerte a la ligera, haciendo caso a Anito. Después, pasaréis el resto de la vida durmiendo.

No se equivocaba. Cuando el magistrado solicitó un segundo y definitivo veredicto, trescientos sesenta miembros del jurado votaron a favor de la condena a muerte del filósofo. Los jurados regresaron a sus casas; el condenado fue escoltado hasta la prisión.

El lugar debía de ser oscuro y cerrado y, entre los sonidos procedentes de la calle, se escucharían las moñas de los atenienses, que anticipaban el final del pensador de la cara de sátiro. La ejecución habría sido inmediata de no haber coincidido la sentencia con la misión ateniense anual a Delos, durante la cual decretaba la tradición que la ciudad no podía consumir la muerte de nadie. El buen carácter de Sócrates le granjeó la simpatía del guardián de la prisión, quien alivió sus últimos días permitiéndole recibir visitas. Numerosos fueron los visitantes: Fedón, Critón, el hijo de éste, Critobulo; Apolodoro, Hermógenes, Epígenes,



hombre más noble, más amable y el mejor de los que en cualquier caso llegaron aquí (...) ya sabes lo que vine a anunciar, que vaya bien y trata de soportar lo mejor posible lo inevitable". Y echándose a llorar, se dio la vuelta y salió.

Llegó luego el verdugo, que traía una copa de cicuta triturada:

Al ver Sócrates al individuo, le dijo: "Ven-gas, amigo mío, ya que tú eres entendido en esto, ¿qué hay que hacer?". "Nada más que beberlo y pasear", dijo, "hasta que notes un peso en las piernas, y acostarte luego. Y así eso acabará". Al tiempo tendió la copa a Sócrates. Y él la cogió, y con cuánta serenidad (...) sin ningún estremecimiento y sin inmuntarse en su color ni en su cara (...) alzó la copa y muy diestra y serenamente la apuró de un trago. Y hasta entonces, la mayoría de nosotros [narrado por Fedón], por guardar las conveniencias, había sido capaz de contenerse para no llorar, pero cuando le vimos beber y haber bebido, ya no; sino que, a mí al menos, con violencia y en tromba se me salían las lágrimas. (...) Ya Critón antes que yo, una vez que no era capaz de contener su llanto, se había salido. Y Apolodoro no no había dejado de llorar en todo el tiempo anterior, pero entonces rompiendo a gritar y a lamentarse conmovió a todos los presentes a excepción del mismo Sócrates.

Esquines, Antistenes, Ctesipo, Menéxeno, Simnias, Cebes, Fedondas, Euclides y Terpsión. No supieron disimular su aflicción al ver cómo aguardaba la muerte del criminal un hombre que siempre se había mostrado afable y curioso con los demás.

Aunque el lienzo de David presenta a un Sócrates rodeado de amigos desconsolados, hemos de recordar que su devoción descolaba en medio de un océano de odio e incompreensión.

A modo de contrapunto de los ánimos en la celda de la prisión y en aras de la variedad, bien podría haber incitado Diderot a algunos de los muchos pintores eventuales de cicuta a capturar el ánimo de otros atenienses ante la idea de la muerte de Sócrates. El resultado podría haberse plasmado en cuadros con títulos tales como *Cinco jurados juegan a las cartas tras un día en el tribunal* o *Los acusadores acabando de cenar y a punto de acostarse*. Un pintor con propensión al patetismo habría preferido titular estas escenas sencillamente *La muerte de Sócrates*.

Cuando llegó el día señalado, Sócrates fue el único que mantuvo la calma. Condujeron hasta él a su mujer y a sus tres hijos, pero los gritos de Jantipa eran tan histéricos que Sócrates pidió que se la llevasen afuera. Sus amigos estaban más tranquilos, aunque no menos llorosos. Incluso el carcere-ro, que había visto a muchos encaminarse hacia su muerte, sufrió con la difícil despedida:

"Pero, en cuanto a ti, yo he reconocido ya en otros momentos en este tiempo que eres el

El filósofo imploró a sus compañeros que se calmaran: "¿Qué hacéis, sorprendentes amigos?", se mojó. Acto seguido se levantó y caminó por la celda para que el veneno hiciese efecto. Cuando comenzaron a pesarle las piernas, se tumbó boca arriba y la sensación abandonó sus pies y sus piernas. Conforme ascendía el veneno y alcanzaba el pecho, fue perdiendo la conciencia de forma gradual. Su respiración se hizo lenta. Cuando vio que los ojos de su mejor amigo quedaban inmóviles, Critón alargó el brazo y los cerró:

Este [dijo Fedón] fue el fin (...) que tuvo nuestro amigo, el mejor hombre, podemos decir nosotros, de los que entonces conocimos, y en modo muy destacado, el más inteligente y más justo.

A uno mismo le cuesta reprimir el llanto. Quizá porque se decía que Sócrates tenía una cabeza bulbosa y unos peculiares ojos muy separados, la escena de su muerte me hizo recordar aquella tarde en que me eché a llorar viendo un vídeo de *El hombre elefante*.



Diríase que ambos hombres habrían sufrido uno de los más tristes sinsos: ser bueno y que, sin embargo, te juzguen malvado.

Puede que nunca se hayan burlado de nosotros por una deformidad física ni nos hayan condenado a muerte por aquello a lo que hemos dedicado nuestra vida pero hay algo universal en el escenario de la incomprensión, de lo cual estas historias son ejemplares trágicos y paradigáticos. La vida en sociedad está plagada de disparidades entre nuestra propia realidad y la percepción que los otros tienen de nosotros. Se nos acusa de estupidez cuando obramos con cautela. Nuestra timidez se interpreta como arrogancia y nuestro deseo de agradar se percibe como servilismo. Nos esforzamos por deshacer un malentendido, pero se nos seca la garganta y no acertamos a decir lo que queremos. Nuestros encarnizados enemigos pasan a ocupar posiciones de poder y cargan contra nosotros. En el odio injustamente dirigido contra un filósofo inocente reconocemos un eco del daño que nos dispensan quienes no pueden o no quieren hacernos justicia.

Pero también hay en la historia lugar para la redención. Poco después de la muerte del filósofo, los ánimos empezaron a cambiar. Sócrates refiere que el público que asistía a la representación del *Palamedes* de Eurípides estaba en lágrimas cuando se mencionaba el nombre de Sócrates. Diodoro cuenta que hubo eventuales linchamientos de sus acusadores por parte del pueblo de Atenas. Plutarco nos dice que los atenienses desarrollaron semejante odio ha-

cia los acusadores que se negaban a entrar con ellos a los baños y que les condenaron al ostracismo hasta que, presas de la desesperación, acabaron por colgar-se. Según el recuento de Diógenes Laercio, sólo en el breve periodo que siguió a la muerte de Sócrates la ciudad condenó a muerte a Meleto, desterró a Anito y a Licón y erigió una costosa estatua de bronce de Sócrates, obra del gran Lisipo.

El filósofo había predicho que Atenas acabaría viendo las cosas a su manera y así fue. Puede resultar arduo creer en semejante redención. Olvidamos que puede hacer falta tiempo para que caigan los prejuicios y desaparezca la envidia. La historia nos anima a interpretar nuestra propia impopularidad en clave distinta a la de la mirada burlona de los jueces locales. A Sócrates le juzgaron quinientos hombres de inteligencia limitada, que albergaban sospechas irracionales porque Atenas había perdido la Guerra del Peloponeso y el acusado parecía un tipo extraño. No obstante, el mantuvo la fe en el juicio de tribunales de más largo alcance. Aunque habitamos un tiempo y un lugar, su ejemplo nos permite proyectarnos con la imaginación hasta otros parajes y otras épocas que son promesa de un juicio más objetivo. Puede que no logremos vencer a los jueces locales a tiempo de ayudarnos a nosotros mismos, pero tal vez nos sirva de consuelo la esperanza del veredicto de la posteridad.

Corremos el riesgo, sin embargo, de que la muerte de Sócrates nos seduzca por las razones equivocadas. Puede alimentar una creencia sentimental en la

conexión cierta entre ser odiado por la mayoría y estar en lo cierto. Acaso se nos antoje que el destierro de los genios y los santos consiste en sufrir temprana incompreensión, para ser luego premiados con estatuas de bronce firmadas por Lisipo. Tal vez no seamos genios ni santos. Tal vez nos limitemos a anteponer el gesto de desafío a las buenas razones para ello, puerilmente confiados en que nunca nos asiste tanto la razón como cuando los demás nos dicen que estamos equivocados.

No era ésta la intención de Sócrates. Tan ingenuo sería sostener que impopularidad es sinónimo de verdad como creer que es sinónimo de error. La validez de una idea o acción no está en función de su amplia aceptación ni de su vasta detracción, sino de su grado de obediencia a las leyes de la lógica. El rechazo mayoritario de un argumento no lo invalida, mas tampoco es prueba de su validez, mal que les pese a los propensos al desafío heroico.

El filósofo nos brinda una vía de escape ante dos potentes espejismos: que tengamos que seguir siempre los dictados de la opinión pública o que jamás debamos respetarlos. Siguiendo su ejemplo, recibiremos nuestra mejor recompensa si nos esforzamos por hacer siempre caso de los dictados de la razón.



- UIZ DE LA PEÑA, J.L. «Psyché»: El retorno de un concepto exiliado, Salmandicensis, 29 (1982), 171-202.
- UIZ DE LA PEÑA, J.L. Las nuevas antropologías, Santander, Sal Terrae, 1983.
- EARLE, J. Mentes, cerebros y ciencia, Madrid, Cîteдра, 1985.
- CHRODINGER, E. Mente y materia, Barcelona, Tusquets, 1984.
- HERRINGTON, Ch. Hombre versus naturaleza, Barcelona, Tusquets, 1984.
- MITH, A. La vente, 2 vols., Barcelona, Salvat, 1986.
- OLIS, C. De cuerpos y almas, Rev. de Occidente, 1981, n.º 6, 122-131.
- OURING, A.M., y otros. Mentes y máquinas, Madrid, Tecnos, 1985.
- , ¿Puede pensar una máquina? Valencia, Cuad. Teorema, 1974.
- RESMONTANT, C. «El problema del alma», Barcelona, Herder, 1974.
- ALDES, M. La objeción de Kripke: La teoría de la identidad mente-cuerpo, México, Anuario del F.C.E., 1980, 195-213.

CAPÍTULO 6

La libertad

Una de las características esenciales que definen la condición humana es la libertad. A diferencia de los animales, que dependen de su dinámica biológica natural, el hombre es el ser ex-céntrico (Plessner), consciente de sí mismo y capaz de tomar en sus manos las riendas de su existencia. De ahí que advirtamos que el hombre no ha recibido su realidad como un bagaje acabado y definitivo, sino que su condición se le presenta como una tarea, un hacerse en conciencia y libertad. Mas, a pesar de que para una mentalidad «humanista», las afirmaciones anteriores resultan evidentes y aceptadas, estamos muy lejos de tener un consenso absoluto sobre el tema de la libertad. Y no solamente se produce la discrepancia respecto al modo de entender y enfocar el sentido de la libertad, sino que la discrepancia llega también hasta la misma existencia de la libertad. Kant señalaba agudamente que la libertad es uno de los postulados de la razón práctica, exigible desde el factum de la moralidad, pero imposible de afirmar desde la razón pura. Esto es, la libertad escapa al campo de la verificación empírica. Desde un punto de vista científico (entendiéndolo por tal el campo de la experiencia sensible y positiva) no puede afirmarse y demostrarse la libertad.

Prueba de ello: hay ideologías de muy diverso tipo que la han negado, con todas las implicaciones que esta negación lleva consigo a la hora de construir desde ahí una teoría del hombre. Podemos decir, debido a ello y sin miedo a exagerar, que el tema de la libertad es el más importante de la antropología, puesto que nos jugamos frente a él el modelo de hombre y de sociedad en que queremos vivir.

Respecto al problema de la libertad se han escrito abundantes y profundas páginas, por lo que, a la hora de hacer una selección de textos podríamos aportar una lista interminable¹. Para ser concisos, nos hemos limitado a seleccionar un texto

1. Cfr. Ferrater Mora, Diccionario de filosofía, vocablo LIBERTAD.

de cada una de las posturas y aspectos de la libertad que nos parecen más representativos.

Las diversas posiciones respecto a la libertad podrían clasificarse, de modo amplio, en tres: el determinismo, el indeterminismo exagerado y el indeterminismo restringido o moderado.

1) El *determinismo* niega de forma absoluta la libertad del hombre. Las doctrinas deterministas son muy antiguas y realizadas desde diferentes puntos de vista. Se suelen agrupar en tres tipos: determinismo religioso, científico y metafísico².

El *determinismo religioso* sería, en opinión de K. Popper, el primero en aparecer históricamente, y consiste en afirmar que el futuro de la historia es conocido, en toda su extensión, por el Creador de todo. De tal conocimiento previo se concluye que el futuro ya está prefijado, por lo que el hombre no tiene nada que hacer para cambiarlo. No le queda más que dejarse llevar.

Una secularización del determinismo religioso es el *científico*. Aquí ya no se atribuye el fixismo de las leyes del universo (incluida la realidad humana) a un Ser trascendente, sino a la Naturaleza, organizada con leyes fijas y concretas. Si el hombre tiene todavía la falsa apreciación de que actúa libremente, se debe a que no se han descubierto todavía las leyes de los diferentes ámbitos de la realidad. Tales leyes fijan de antemano todos los sucesos, aun los más nimios.

En la medida en que las diferentes ciencias (especialmente las llamadas «naturales») han experimentado notables avances en la predicción de la organización de la naturaleza y las leyes que la rigen, ha ido aumentando el número de adeptos al determinismo científico. En el fondo existe la convicción de que, poco a poco, todas las esferas de la realidad irán apareciendo como ámbitos regidos por leyes inamovibles y predictibles.

El *determinismo metafísico* afirma que los sucesos del mundo están predeterminados y sometidos a leyes lógicas de acuerdo a una supuesta Razón Universal o Espíritu Absoluto, o materialismo histórico. Ante estos andamiajes entre los que se halla entrelazada la historia, la libertad aparece como la «conciencia de la necesidad». Este tercer tipo de determinismo aparece igualmente como una secularización del religioso, relegando la noción de Dios a una Razón impersonal o Destino universal que envuelve al conjunto de la realidad.

Tanto el determinismo religioso como el metafísico, son teorías no contrastables, puesto que no pueden someterse sus afirmaciones a verificación o falsación científica. En cambio, el determinismo «científico» puede ser contrastado, y, en opinión de Popper, aparece incorrectamente calificado como «científico», puesto que no puede justificarse de modo científico sus afirmaciones. Es prácticamente imposible conseguir hacerse con todos los ingredientes y causas que harían predictibles todos los acontecimientos humanos y físicos. De ahí que tanto el determinismo como el indeterminismo se dilucidan en el ámbito de lo cosmovisual. Se «crea» que la realidad es determinista, y se «confía» en que la ciencia irá descubriendo las leyes

2. Sigo en esta clasificación a K. Popper, «El Universo abierto. Un argumento en favor del indeterminismo», Madrid, Tecnos, 1984.

que regulan todo. De modo que, desde este punto de vista, a lo más que podemos hablar es de un «determinismo promotor». Popper trata de mostrar³ que es más científico el indeterminismo que el determinismo, no sólo en el ámbito de la conducta humana, sino en el de la física. Por ello, el llamado determinismo «científico» tiene que ser puesto entre comillas, y denominarse determinismo *supuestamente* «científico».

Incluso podríamos advertir, con Isaiah Berlin⁴, que existe una total contradicción entre las afirmaciones de los que apoyan el determinismo y su modo de expresarse acerca de la realidad humana. El sentido común está de tal modo afinado en la afirmación de la libertad y el indeterminismo, que en el caso de que se demostrara la verdad del determinismo, tendríamos que realizar una reestructuración total de nuestro modo de hablar y de discutir.

De ahí que señale Popper que, a la hora de discutir acerca de la validez o no del determinismo y del indeterminismo, la «carga de la prueba» tiene que correr a cuenta del determinismo, por ser una teoría más «fuerte» y abarcadora⁵. Es decir, le corresponde en primer lugar al determinismo mostrar su validez no tanto al indeterminismo. Y la verdad es que está muy lejos de conseguirlo.

En la elección de un texto que represente la posición determinista, nos hemos inclinado por el determinismo de la conducta humana, defendido por B. F. Skinner, en su célebre libro «Más allá de la libertad y de la dignidad».

2) La segunda posición, el *indeterminismo exagerado*, se sitúa en el lugar opuesto al anterior. Afirma la libertad absoluta o exagerada. El hombre es un ser atenido, de forma radical y sin restricciones, a su libertad. No hay nada que limite o coarte su omnímoda libertad: ni Dios, ni el destino, ni la Naturaleza o Razón del universo, ni su propia individual naturaleza. Para el indeterminismo absoluto tales entes son conceptos metafísicos sin ninguna consistencia real; pertenecen a una cosmovisión que hay que superar. No hay más sujeto y artífice de la conducta humana que la conciencia individual, quien decide en radical soledad y sin ser determinado, ni mediatizada por nada ni por nadie.

El típico representante de este modo de ver las cosas es el Sartre de la primera época, el autor de «El ser y la nada». Para Sartre el hombre no *tiene* libertad, como algo accidental y accesorio, sino que *es* libertad; está *condenado* a ser libre. La conciencia libre de cada individuo humano es la única fuente de sentido, y la única fuente de eticidad.

3) Al lado del indeterminismo absoluto, y en confrontación con el determinismo, se sitúa el *indeterminismo moderado*. Ocupa una posición intermedia entre los extremismos de las dos primeras posturas. Si se opone a la pretensión determinista de reducir al hombre a ser una máquina preprogramada, también rechaza las pretensiones no realistas del indeterminismo exagerado, que suponen un desconocimiento de la mundanidad de la existencia humana. El hombre es libre, pero no

3. Cfr. Popper, o.c.

4. Cfr. Isaiah Berlin, «Libertad y necesidad en la historia», Madrid, Revista de Occidente, 1974.

5. Cfr. Popper, o.c., p. 50-51.

absolutamente. Su libertad se halla limitada o recortada por múltiples factores: desde su constitución biológica, psíquica, caracteriológica⁵ y las circunstancias específicas de su historia personal, hasta la libertad de los demás hombres, tomados individualmente y como colectivo social. La libertad del hombre aparece como libertad-en-situación; es libertad en el mundo. Esta cosmovisión es, sin duda, la más ampliamente defendida por el sentido común y por la filosofía.

Como representante adecuado de este punto de vista, dentro de un amplio abanico de posibilidades a elegir, presentamos a M. Merleau-Ponty, por su agudo análisis de la libertad en situación y por la polémica que sostuvo respecto a este problema con Sartre.

1. EL DETERMINISMO CONDUCTISTA DE B.F. SKINNER⁶

B. F. Skinner nació en 1904 en Susquehanna (Pensilvania, USA). Siguiendo el deseo de su padre, estudio Derecho, lo ejerció algunos años, pero enseguida decidió dedicarse a la psicología. «Posiblemente, contribuyeron notablemente a su decisión la lectura de las obras de Loeb, Paulov, Russel y Watson»⁷. Los estudios de psicología los realiza en la Universidad de Harvard, donde años más tarde será profesor. Su labor docente comenzó el año 1936, en la Universidad de Minnesota. Pasaría luego a la de Indiana y posteriormente a la de Harvard.

Sus obras más importantes son:

- The behavior of organisms. An experimental analysis (1938).
- Walden dos, Barcelona, Fontanella, 1948.
- Ciencia y conducta humana, Bgá, Fontanella, 1971.

El propósito de Skinner apunta a descubrir las leyes que siguen la conducta y el comportamiento humano. Comienza «Más allá de la libertad y de la dignidad»

lamentándose de que a diferencia de las ciencias naturales, que poseen un estatuto epistemológico preciso, todavía no dispongamos de una ciencia y tecnología de la conducta adecuadas y perfectas. Para conseguirlo, hay que aplicar los métodos científicos a la conducta humana. Pero Skinner constata que «los métodos científicos apenas han sido aplicados a la conducta humana» (p. 14). La razón de ello es múltiple. No sólo la dificultad y el olvido de esta tarea, sino la repugnancia que el hombre tiene a someter a un análisis científico su conducta. Y todo por un prejuicio antropológico: «la conducta humana se sigue comprendiendo, y justificando, mediante el recurso a ciertos agentes innatos» (p. 15). El mito del «hombre interior»,

6. Un estudio interesante acerca de las diferentes zonas de «determinismo» que constituyen el «mundo» o suelo sobre el que se articula, concreta y realiza la libertad humana (solamente en de su misma dimensión psico-fisiológica y como parte integrante del mundo físico y biológico) dejando de lado la dimensión social, lo constituye el libro de Jeanne Dubouché, «La condición del hombre en el universo. Determinismos naturales y libertad humana», Barcelona, Edit. Médica y Técnica, 1978.

7. B. F. SKINNER, «Más allá de la libertad y de la dignidad», Barcelona, Fontanella, 1982, cap. 2.º, «Libertad», pp. 39-59. Presento sólo las páginas que considero de más interés.

Libertad

piensa Skinner, es el que impide la adaptación de una tecnología de la conducta, que nos libre de actitudes precientíficas. Se sigue pensando que la conducta humana tiene su origen en un hombre autónomo, libre, que escapa a la reglamentación científica. Para Skinner, la existencia de tal hombre interior autónomo está creada por nuestra ignorancia. Cuando no sabemos responder a las causas que han originado una conducta, lo atribuimos a ese «hombre interior», «El cometido de un análisis científico consiste en explicar cómo la conducta de una persona, en cuanto sistema físico, se relaciona con las condiciones bajo las cuales vive el individuo» (p. 23). Frente a este modo de ver las cosas, se alzan dos reparos, desde la filosofía del hombre interior: la libertad y la dignidad del hombre.

Todo el intento de Skinner, a lo largo del libro, se centra en desmitificar y desfundamentar la libertad y la dignidad del hombre. Una visión científica del hombre, según Skinner, supera conceptos tan trasnochados como los de libertad, dignidad y valor.

Casi todos los seres vivos intentan liberarse de todo aquello que, de una u otra forma, les pueda dañar. Un cierto tipo de libertad lo consiguen mediante formas relativamente simples de conducta llamadas reflejos. Una persona estornuda, y libera de este modo sus vías respiratorias de sustancias irritantes. Tiene un vómito, y así elimina de su estómago alimentos que se le han indigestado o que pueden ser perjudiciales. O bien retira instintivamente la mano y evita cortarse o quemarse. Formas más elaboradas de conducta tienen efecto similares. Cuando le amenaza un peligro, una de dos: o huye o ataca la raíz misma de ese peligro. Conductas de esta clase se han desarrollado seguramente gracias a que contribuyen a la supervivencia. Y forman parte de lo que denominamos cualidad o característica genética humana. Al igual que la respiración, la transpiración, o el proceso de digestión. Y mediante el condicionamiento, una conducta semejante puede adquirirse con respecto a nuevos objetos que podrían no haber jugado papel alguno en la evolución. Sin duda, son situaciones de menor importancia en la lucha por ser libre, pero no por ello menos significativas. Su última razón de ser no es el amor a la libertad; son simplemente formas de conducta que han demostrado su eficacia en eliminar ciertas amenazas para el individuo, y, consecuentemente, para la especie, a lo largo del proceso de evolución.

Un papel mucho más importante lo juega la conducta al debilitar estímulos amenazadores con otros procedimientos. Esto no se consigue en forma de reflejos condicionados, sino como producto de un proceso diferente llamado condicionamiento operante. Cuando a un elemento concreto de conducta le sigue determinada consecuencia, es más probable que ocurra de nuevo, y una consecuencia que tiene el efecto de renovar esa conducta de que hablamos, se denomina un reforzador. Algunos ejemplos pueden esclarecer esta afirmación — y el sentido en que se for-

mula—. El alimento es un reforzador del organismo hambriento; y cualquier cosa que haga el organismo que sea seguida por la recepción de ese alimento, muy probablemente se repetirá cuando quiera que el organismo tenga hambre. A algunos estímulos se les llama reforzadores negativos. Y cualquier respuesta que reduzca la intensidad de tal estímulo—o que lo anule—es muy probable que sea emitida al reaparecer el estímulo en cuestión. Así, cuando una persona busca refugio del sol ardiente, y se pone a cubierto, es muy probable que se ponga de nuevo a cubierto tan pronto como el sol vuelva a calentar. La reducción de la temperatura refuerza la conducta de la que «depende»—es decir, la conducta a la que sigue—. El condicionamiento operante también se presenta cuando una persona evita simplemente el sol ardiente—cuando, dicho burdamente, se escapa de la amenaza del calor solar.

Los reforzadores negativos también son denominados «aversivos», en el sentido de que son realidades de las que los organismos «huyen». El término sugiere un distanciamiento espacial—escaparse o huir de algo—, pero, en realidad, la relación esencial es temporal. En un mecanismo estándar, usado para estudiar este proceso en el laboratorio, una respuesta arbitraria simplemente debilita un estímulo aversivo o lo hace desaparecer. El resultado de esta clase de lucha por la libertad cristaliza en una dosis importante de tecnología física. A lo largo de los siglos, y de una forma anárquica, los hombres han ido construyendo un mundo en el cual se encuentran libres de muchos géneros de amenazas o estímulos perjudiciales—temperaturas extremadas, focos infecciosos, trabajos arduos, peligro, y aun de aquellos estímulos aversivos que conocemos con el nombre de incomodidades.

El escape y la evitación juegan un papel mucho más importante en la lucha por la libertad cuando las condiciones que llamamos aversivas son producidas por otras personas. Porque esas personas pueden convertirse en aversivas sin que ellas mismas, por decirlo así, lo pretendan: pueden ser groseras, peligrosas, contagiosas o molestas. Y, en consecuencia, se les huye o uno intenta evitarlas en cuanto pueda. También pueden ser aversivas «intencionalmente», esto es, pueden tratar a otras personas aversivamente por causa de las consecuencias que se derivan de esa conducta. Por ejemplo, un capataz de esclavos induce al esclavo a trabajar azotándolo cuando se detiene en su labor; al reanudar el trabajo, el esclavo se libra del azote (e indirectamente refuerza la conducta del capataz, que volverá a usar el látigo) apenas el esclavo se detenga). De una u otra forma, el control aversivo intencional es el esquema de la mayor parte de la relación social: en ética, en religión, gobierno, economía, educación, psicoterapia y en la vida familiar.

Una persona elude o evita el tratamiento aversivo comportándose de forma que refuerza a aquellos que le amenazaban aversivamente en tanto no se comportara de ese modo. Pero también puede evitar esa situación con otros procedimientos. Por ejemplo, poniéndose lejos del alcance de aquellos que le pueden amenazar. Un esclavo puede fugarse; un ciudadano, emigrar, presentar la dimisión de un gobierno, desertar del ejército, abjurar de una religión, hacer novillos, escaparse de casa, o inhibirse de una cultura convirtiéndose en vagabundo, eremita o hippie. Semejante conducta es tanto un producto de condiciones aversivas cuanto la conducta que esas

condiciones pretendían evocar. Esto último sólo puede garantizarse agudizando las contingencias o echando mano de estímulos aversivos más fuertes.

Otro modo anómalo de liberación o huida es atacar a aquellos que son causa de esas condiciones aversivas y debilitar o destruir su fuerza. Podemos atacar a aquellos que nos violentan o nos molestan, del mismo modo que atacamos, para destruirlos, los hierbas en nuestro jardín. Pero también ahora la lucha por la libertad se dirige principalmente contra agentes de control intencionados—contra aquellos que amenazan a otros aversivamente, induciéndoles a comportarse de una forma determinada—. Así, por ejemplo, un niño puede enfrentarse a sus padres, un ciudadano puede derrocar un gobierno, un creyente puede reformar una confesión religiosa, un estudiante puede atacar a un profesor o destrozar la escuela, y un marginado puede prestar su colaboración para destruir una cultura.

Es posible que la calidad genética del hombre soporte esta lucha por la libertad de modo positivo sin dejarse aniquilar: cuando a la gente se la trata aversivamente, tiende a reaccionar con agresividad, o a ser reforzada por signos que muestran que ha infligido un daño a los demás. Ambas tendencias puede que hayan tenido indudable importancia en el proceso de la evolución, importancia que se puede fácilmente demostrar. Si dos organismos que han estado coexistiendo pacíficamente sufren algún shock doloroso, inmediatamente reaccionan mostrando modos característicos de agresión, uno contra el otro. La agresividad no siempre va dirigida necesariamente contra la fuente real misma de estimulación; puede sufrir una «desviación» hacia cualquier persona u objeto adecuados. El vandalismo y los tumultos callejeros con frecuencia no son sino formas de agresión desviadas o mal dirigidas. Un organismo víctima de una convulsión dolorosa reaccionará, si puede, imponiéndose a otro organismo al que poder hacer víctima, a su vez, de su propia agresividad. Hasta qué punto la agresividad humana ejemplifica las tendencias innatas, es algo que aun no está claro. Y muchas de las formas en que la persona ataca, para debilitar o destruir el poder de controladores intencionados, han sido obviamente aprendidas.

La literatura de la libertad nunca ha llegado a sintetizar profundamente con técnicas de control que no provocan la huida o el contraataque, porque esa literatura siempre ha manejado el problema en términos de estados mentales o sentimientos. En su libro *Soberanía*, Bertrand de Jouvenel cita a dos importantes figuras de este género de literatura. Según Leibnitz, «la libertad consiste en la capacidad de hacer lo que uno quiere hacer». Y según Voltaire, «cuando hago lo que yo quiero hacer: en ello estiba mi libertad». Pero ambos escritores añaden una frase para concluir su reflexión. Leibnitz: «...o en el poder querer aquello que se puede conseguir». Y, por su parte, Voltaire dice más cándidamente: «...pero no puedo dejar de querer lo que en verdad quiero». Jouvenel relega estos comentarios a una nota a pie de página, diciéndo que la capacidad de querer es asunto de «libertad interior» (! la libertad del hombre interior!), la cual cae fuera del «juego de la libertad».

Una persona en verdad quiere algo cuando actúa eficazmente por conseguirlo, apenas se le presenta la ocasión. Una persona que dice «quiero algo de comer» presumiblemente comerá cuando encuentre algo a mano. Si dice «quiero calentarme»

se refugiara, en cuanto pueda, en algún lugar abrigado. Estos actos fueron reforzados en el pasado por aquello mismo que se deseaba. Lo que una persona *siente* cuando se experimenta a sí misma desecando algo, depende de las circunstancias. El alimento resulta estimulante precisamente sólo en casos de privación, y una persona que necesita algo para comer que experimente aspectos de tal estado —por ejemplo, espasmos de hambre—. Una persona que quiere calentarse, normalmente es porque tiene frío. También se puede experimentar condiciones asociadas con una alta probabilidad de respuesta, junto con aspectos de la ocasión presente que son homólogos a aquellos de ocasiones precedentes, en virtud de los cuales la conducta había sido y sigue siendo reforzada. El querer, sin embargo, no es un sentimiento, ni es un sentimiento tampoco la razón por la que una persona busca lo que busca. Ciertas contingencias han suscitado la probabilidad de la conducta y al mismo tiempo han originado condiciones que son susceptibles de ser experimentadas. La libertad es cuestión de contingencias de refuerzo, no de los sentimientos que las contingencias originan. La distinción es especialmente importante cuando esas contingencias no provocan la huida o el contraataque.

La incertidumbre con respecto al control positivo es evidente en relación con dos observaciones que con mucha frecuencia aparecen en la literatura de la libertad. Se dice que aunque la conducta está completamente determinada, es mejor que el hombre «se sienta libre» o que «crea que es libre». Si esto significa que es mejor estar controlado de modo tal que ese control no ejerza consecuencias aversivas, podemos estar de acuerdo. Pero si esas frases quieren decir que es mejor estar controlado de manera que nadie ofrezca resistencia, entonces semejante proposición es incapaz de tener en cuenta la posibilidad de consecuencias aversivas diferidas. Una segunda formulación parecería más apropiada: «Es mejor ser esclavo consciente que esclavo feliz». La palabra «esclavo» aclara la naturaleza de las consecuencias últimas que estudiamos: estas consecuencias resultan explotadoras, y, por tanto, aversivas. De lo que el esclavo debe ser consciente es de su propia desgracia. Y por ello la auténtica y peligrosa amenaza estriba en un sistema de esclavitud tan bien pensado que en su seno ya no se produzca la rebelión. La literatura de la libertad va toda ella encaminada a «concienciar» al hombre con respecto al control aversivo, pero en su selección de métodos se incapacita a sí mismo para redimir al esclavo feliz.

Una de las grandes figuras de la literatura de la libertad, Juan Jacobo Rousseau, no temía el poder del esfuerzo positivo. En su notable obra *Emilio*, daba el siguiente consejo a los maestros:

«Dejad (que el niño) crea que es el quien decide siempre, aunque deba ser el maestro quien siempre decida realmente.

Rousseau pudo adoptar esta actitud porque tenía fe ilimitada en la bondad de los maestros, que de este modo usarían su absoluto control sólo en bien de sus alumnos. Pero, como veremos más adelante, la bondad no es una garantía contra el abuso de poder, y muy pocas figuras en la historia de la lucha por la libertad han

mostrado un optimismo tan desbordado como el de Rousseau. Al contrario, se han ido al extremo opuesto pensando que todo control es malo. Y al actuar así ejemplifican un proceso de conducta denominado generalización. Puesto que muchas formas de control son aversivas —se viene a decir—, bien por su naturaleza, bien por sus consecuencias, luego toda forma de control debe ser repudiada. Los Puritanos dieron un paso más en esta generalización asegurando que la mayor parte de reforzamiento positivo era malo, fuera intencionado o no, por la simple razón de que ocasionalmente perjudicaba a las personas.

La literatura de la libertad ha estimulado la huida o el ataque contra todo tipo de controladores. Y ha propugnado esta táctica convirtiendo en aversiva cualquier indicación de control. Se dice que aquellos que manipulan la conducta humana son hombres malos, abocados inevitablemente a la explotación. El control es claramente lo contrario a la libertad, y si la libertad es buena, consecuentemente, el control debe ser siempre malo. Lo que suele olvidar este tipo de razonamiento por generalización es aquel tipo de control que no tiene consecuencias aversivas de ninguna clase. Muchas prácticas sociales, esenciales para el bienestar de la especie, implican y exigen el control de una persona por parte de otra, y nadie que tenga una dosis mínima de interés en el progreso humano puede suprimir ese género de control. Más adelante comprobaremos que, con el fin de hacer prevalecer la proposición de que todo control es malo, ha sido necesario distorsionar prácticas debiles justamente porque pueden ser distorsionadas o desfiguradas. Y lo que es todavía más extraordinario, en verdad, perpetuar medidas punitivas.

El problema no estriba en liberar al hombre de todo control, sino de ciertas clases de control. Y este problema sólo puede ser resuelto si nuestro análisis tiene en cuenta todo tipo de consecuencias. Lo que ciertamente no nos conduce a distinciones satisfactorias en absoluto, es conocer qué siente la persona respecto al control, antes o después de que la literatura de la libertad haya producido un impacto en sus sentimientos.

Si no fuera por la indeseada generalización de que todo control es malo, podríamos estudiar el ambiente social de modo tan simple como estudiamos el ambiente no-social. Aunque la tecnología ha liberado al hombre de ciertas modalidades aversivas del ambiente, no le ha liberado ciertamente del ambiente mismo. Aceptamos el hecho de que dependemos del mundo que nos rodea, y simplemente cambiamos la naturaleza de esa dependencia. Del mismo modo, para liberar cuando sea posible el ambiente social de estímulos aversivos, no necesitamos destruir ese ambiente o escapar de él. Lo único que necesitamos es remodelarlo.

La lucha del hombre en pos de la libertad no se debe al deseo de ser libre, sino a ciertos procesos conductuales característicos del organismo humano cuyo efecto principal estriba en el rechazo o en la huida de ciertos aspectos, que hemos denominado «aversivos», del medio ambiente. Las tecnologías físicas y biológica se han preocupado fundamentalmente de los estímulos aversivos naturalmente intencionadamente se fija, sobre todo, en estímulos que han sido manipulados intencionadamente por otras personas. La literatura de la libertad ha identificado a esas otras personas,

y ha propuesto fórmulas concretas para huir de ellas, para debilitar su poder, o incluso para destruirlo. Esta literatura ha tenido éxito en su esfuerzo por reducir los estímulos aversivos utilizados en toda forma de control intencional. Pero ha cometido la equivocación de definir la libertad en términos de estados mentales o sentimientos. Por consiguiente, no ha sido capaz esa misma literatura de encarrarse eficazmente a técnicas de control que no incitan a la huida o a la rebelión, y que, sin embargo, tienen consecuencias aversivas. Se ha visto obligada, por fuerza de su lógica interna, a etiquetar todo tipo de control, indiscriminadamente, como algo malo. Y de hecho malinterpreta muchas de las ventajas que, a pesar de todo, son deducibles del ambiente social. Finalmente, las características de esa literatura la incapacitan para el siguiente paso, el cual no es intentar liberar al hombre de todo control, sino más bien analizar y modificar las clases de control a que los hombres quedan expuestos.

2. INDETERMINISMO ABSOLUTO. J.P. SARTRE¹

Sartre expone su teoría sobre la libertad en el capítulo 1.º de la cuarta parte de «El ser y la nada». Es un capítulo amplio, como todos los de esta amplísima obra. Por ello, ha sido necesario extraer las páginas más interesantes y que mejor reflejan el pensamiento de Sartre.

La teoría sobre la libertad es uno de los pilares del pensamiento sartreano. En el fondo, toda su ontología del *en-sí* y del *para-sí* no es más que una justificación o un apoyo consecuente de la afirmación absoluta de la libertad. Para Sartre, la libertad es la esencia de lo humano. Frente a una libertad *de actos* (afirmación de la filosofía anterior), propugna una libertad *de ser*. El hombre no tiene libertad sino que *es* libertad. El hombre se descubre como una radical libertad, a la que nunca puede renunciar. Estamos, pues, condenados a la libertad. De este modo, advierte el hombre, en sus momentos de lucidez, que sólo él es el dueño de su vida: nadie hay que le marque líneas de conducta: ni Dios, ni la naturaleza. El descubrimiento de esta realidad es lo que origina la angustia. Pero es en la angustia donde llegamos al sentido de nuestro ser y accedemos a nuestra libertad, que sólo está limitada por ella misma y cuyos muros ella misma constituye.

Pero habrá que preguntarse si la facticidad de la situación de una persona no constituirá una barrera para su libertad. Sartre no olvida la situación. Todo su esfuerzo se centra en mostrar que la situación nunca es un estorbo a la libertad, pues situación concreta y libertad son para Sartre la misma cosa. La situación sólo es objetiva si la contemplamos desde fuera. Puesto que el *para-sí*, la conciencia es la única fuente de sentido; los obstáculos son tales si yo quiero, si coinciden con el proyecto que yo me he trazado. Si cambio de proyecto, el obstáculo deja de serlo.

1. J.P. Sartre, «El ser y la nada», B. Aires, Losada, 1966, parte IV, cap. 1.º, «Ser y hacer: la libertad», págs. 593-602. Cfr. los datos sobre vida y obras de Sartre en el capít. 6.º, sobre la interpersonabilidad.

Libertad y facticidad: la situación

Tampoco es un obstáculo mi naturaleza, los aspectos no conscientes de mi realidad, puesto que la libertad se sitúa en el proyecto fundamental de mi existencia, anterior a los actos voluntarios o pasionales.

El mayor obstáculo para la libertad son los otros, las demás libertades humanas. La mirada del otro me cosifica, convierte mi *para-sí* en *en-sí*. Pero esta peligrosa relación cosificante no es un límite pasivamente asumido. Puedo defendirme de la objetivación de la mirada, cosificando y haciendo al otro objeto de mi mirada. Sólo la muerte me entrega por completo al otro, sin que tenga ya posibilidades de escapar y trascender a la mirada de los otros. Por tanto, «la libertad, dice Sartre, es total e infinita, lo que no quiere decir que no tengo límites, sino que no los encuentra nunca».

La postura sartreana respecto a la libertad ha evolucionado considerablemente tras su primera etapa existencialista, acercándose hacia posturas más moderadas, en las que toma más en cuenta los límites de la situación.

El argumento decisivo utilizado por el sentido común contra la libertad consiste en recordarnos nuestra impotencia. Lejos de poder modificar a gusto nuestra situación, parece que no podemos cambiarla a nosotros mismos. No soy «libre» ni de hurtarme a la suerte de mi clase, nación o familia, ni aun de edificar mi poderío o mi fortuna, ni de vencer mis apetitos más insignificantes o mis hábitos. Názco obrero, francés, hereditariamente turbulento o turbulento. La historia de una vida, cualquiera que fuere, es la historia de un fracaso. El coeficiente de adversidad de las cosas es tal que hacen falta años de paciencia para obtener el ínfimo resultado. Y aun así es preciso «obedecer a la naturaleza para mandar en ella», es decir, insertar mi acción en las mallas del determinismo. Más de lo que parece «hacerse», el hombre parece «ser hecho» por el clima y la tierra, la raza y la clase, la lengua, la historia de la colectividad de que forma parte, la herencia, los acontecimientos pequeños o grandes de su vida.

Este argumento nunca ha perturbado profundamente a los partidarios de la libertad humana: Descartes el primero, reconocía a la vez que la voluntad es infinita y que es preciso «tratar de vencerlos a nosotros mismos más bien que a la fortuna». Pues conviene aquí efectuar algunas distinciones: muchos de los hechos enunciados por los deterministas no pueden tomarse en consideración. El coeficiente de adversidad de las cosas, en particular, no puede constituir un argumento contra nuestra libertad, pues por nosotros, es decir, por la previa posición de un fin, surge ese coeficiente de adversidad. Tal peñasco, que manifiesta una resistencia profunda si quiero desplazarlo, será, al contrario, una ayuda preciosa si quiero escalarlo para contemplar el paisaje. En sí mismo —si es siquiera posible encarrar lo que en sí mismo pueda ser— es neutro, es decir, espera ser iluminado por un fin para manifestarse como adversario o como auxiliar. Y no puede manifestarse de la una o de la otra manera sino en el interior de un complejo-utensilio ya establecido. Sin

los picos y las grapas, los senderos ya trazados y la técnica de la ascensión, el penasco no sería ni fácil ni difícil de escalar: la cuestión no se plantearía siquiera, y aquel no sostendría relación de ninguna especie con la técnica del alpinismo. Así, aunque las cosas brutas (lo que Heidegger llama «los existentes brutos») puedan desde el origen limitar nuestra libertad de acción, nuestra misma libertad debe constituir previamente el marco, la técnica y los fines con relación a los cuales cosas se manifestarán como límites. Hasta si el penasco se revela como «demasiado difícil de escalar» y si debemos renunciar a la ascensión, notemos que no se ha revelado tal sino por haber sido originariamente captado como «escalable»; así, pues, nuestra libertad misma constituye los límites con que se encontrará después. Por cierto, después de estas observaciones, queda un *residuum* ineliminable e indispensable que pertenece al en-sí considerado y hace que, en un mundo iluminado por nuestra libertad, tal penasco será más propiciado para el escalamiento y tal otro no. Pero, lejos de ser originariamente ese *residuo* un límite de la libertad, ésta surge como libertad gracias a él, es decir, gracias al en-sí bruto en tanto que tal. El sentido común convendrá con nosotros, en efecto, en que el ser llamado *libre* es el que puede realizar sus proyectos. Pero, para que el acto pueda comportar *realización*, conviene que la simple proyección de un fin posible se distinga *a priori* de la realización de ese fin. Si basta concebir para realizar, heme sumido en un mundo semejante al del sueño, en que lo posible no se distingue en modo alguno de lo real. Estoy condenado, entonces, a ver modificarse el mundo al azar de los cambios de mi conciencia, y no puedo practicar, con respecto a mi concepción, la «puesta entre paréntesis» y la suspensión del juicio que distinguían una simple ficción de una elección real. El objeto, al parecer desde que es simplemente concebido, no será ya ni elegido ni simplemente deseado. Habiéndose abolido la distinción entre el siempre *deseo*, la *representación* que yo pudiera elegir y la *elección*, con ella desaparece también la libertad. Somos libres cuando el término último por el cual nos hacemos anunciar lo que somos es un *fin*, es decir, no un existente real, como el que, en nuestra suposición anterior, vendría a satisfacer nuestro deseo, sino un objeto que aún no existe. Pero, entonces, este *fin* no puede ser trascendente a menos que esté separado de nosotros al mismo tiempo que nos es accesible. Sólo un conjunto de existentes reales puede separarnos de ese fin, así como ese fin no puede ser concebido sino como estado por-venir de los existentes, es decir, de una serie de disposiciones de-hacer-tomar a los existentes sobre el fundamento de sus relaciones actuales. En efecto, en virtud de la negación interna el para-sí ilumina a lo existentes en sus mutuas relaciones por el fin que el pone, y proyecta este fin a partir de las determinaciones que el capta al existirlo. No hay círculo, como hemos visto, pues el surgimiento del para-sí se efectúa de una vez. Pero, siendo así, el orden mismo de los existentes es indispensable para la propia libertad. Por ellos la libertad es separada y reunida con respecto al fin perseguido por ella, fin que le anuncia lo que ella es. De suerte que las resistencias que la libertad devela en el existente, lejos de constituir para ella un peligro, no hacen sino permitirle surgir como libertad. No puede haber para-sí libre sino en cuanto comprometido en un mundo resistente.

Fuera de este comprometimiento, las nociones de libertad, determinismo y necesidad pierden hasta su sentido.

Es necesario, además, precisar, contra el sentido común, que la fórmula «ser libre» no significa «obtener lo que se ha querido» sino «determinarse a querer (en el sentido lato de elegir) por sí mismo». En otros términos, el éxito no importa en absoluto a la libertad. La discusión que el sentido común opone a los filósofos proviene en este caso de un malentendido: el concepto empírico y popular de «libertad», producto de circunstancias históricas, políticas y morales, equivale a «facultad de obtener los fines elegidos». El concepto técnico y filosófico de libertad, único que aquí consideramos, significa sólo: autonomía de la elección. Ha de advertirse, empero, que la elección, siendo idéntica al hacer, supone, para distinguirse del sueño y del deseo, un comienzo de realización. Así, no diremos que un cautivo es siempre libre de salir de la prisión, lo que sería absurdo, ni tampoco que es siempre libre de desear la liberación, lo que sería una perogrullada sin alcance, sino que es siempre libre de tratar de evadirse (o de hacer liberar), es decir que, cualquiera que fuere su condición, puede proyectar su evasión y enseñarse a sí mismo el valor de su proyecto por medio de un comienzo de acción. Nuestra descripción de la libertad, al no distinguir entre el elegir y el hacer, nos obliga a renunciar a la distinción entre intención y acto. No es posible separar la intención del acto, así como no es posible separar el pensamiento del lenguaje que lo expresa; y, así como ocurre que la palabra nos enseña nuestro pensamiento, así también nuestro actos nos enseñan nuestras intenciones, es decir, nos permiten destacarlas, esquematizarlas, hacer de ellas objetos en vez de limitarnos a vivirlas, es decir, a tomar una conciencia no-ética. Esta distinción esencial entre libertad de elección y libertad de obtener ha sido vista, ciertamente, por Descartes, siguiendo a los estoicos. Pone un término a todas las discusiones sobre el «querer» y el «poder» que enfrentan aún hoy a los partidarios y a los adversarios de la libertad.

No por ello deja de ser verdad que la libertad encuentra o parece encontrar límites, en virtud de lo *dado* trascendido o nihilizado por ella. Mostrar que el coeficiente de adversidad de la cosa y su carácter de *obstáculo* (unido a su carácter de utensilio) es indispensable para la existencia de una libertad es servirse de un argumento de doble filo, pues, si bien permite establecer que la libertad no es dividida por lo dado, indica por otra parte algo así como un condicionamiento ontológico de la libertad. ¿No habría razón para decir, como ciertos filósofos contemporáneos: sin obstáculos no hay libertad? Y, como no podemos admitir que la libertad se cree su obstáculo a sí misma —lo que es absurdo para quienquiera que haya comprendido lo que es una espontaneidad—, parece haber aquí algo como una precedencia ontológica del en-sí sobre el para-sí. Es preciso, pues, considerar las observaciones anteriores como simples tentativas de desbrozar el terreno, y retomar desde el comienzo la cuestión de la facticidad.

Hemos establecido que el para-sí es libre. Pero esto no significa que sea su propio fundamento. Si ser libre significara ser fundamento de sí mismo, sería nuestro que la libertad decidiera acerca de la *existencia* de su propio ser. Y esta necesidad puede entenderse de dos modos. En primer lugar, sería menester que la

libertad decidiera acerca de su ser-libre, es decir, no solamente que fuera elección de un fin, sino que fuera elección de sí misma como libertad. Ello supondría, pues, que la posibilidad de ser-libre y la posibilidad de no serlo existirían igualmente antes de la libre elección de una de ellas, es decir, antes de la libre elección de la libertad. Pero, como entonces sería necesaria una libertad previa que eligiese ser libre, es decir, en el fondo, que eligiese ser lo que ya es, nos veríamos remitidos al infinito, pues ella tendería necesidad de otra libertad anterior que la eligiera, y así sucesivamente. De hecho, somos una libertad que elige pero no elegimos ser libres: o, como Heidegger dice, «dejados allí». Y, como se ve, esta derelicción no tiene otro origen que la existencia misma de la libertad. Así, pues, si la libertad se define como el escapar a lo dado, al hecho, hay el *hecho* de escapar al hecho. Es la

Pero el hecho de que la libertad no sea su propio fundamento puede ser entendido de otro modo, que conduciría a idénticas conclusiones. Si la libertad, en efecto, decidiera acerca de la existencia de su ser, sería menester no sólo que el ser fuera posible como no-libre, sino también que fuera posible mi inexistencia absoluta. En otro término, hemos visto que, en el proyecto inicial de la libertad, el fin se revierte sobre los motivos, por constituirlos; pero, si la libertad ha de ser su propio fundamento, el fin deberá, además revertirse sobre la existencia misma para hacerla surgir. Esta claro lo que resultaría de ello: el para-sí se extraería a sí mismo de la nada para alcanzar el fin que se propone. Esta existencia legitimada por su fin sería existencia de *derecho*, no de *hecho*. Y es cierto que, entre las mil maneras que tiene el para-sí de tratar de arrancarse a su contingencia original, hay una consistente en intentar hacerse reconocer por el prójimo como existencia de derecho. No nos atenemos a nuestros derechos individuales sino en el marco de un vasto proyecto que tendería a conferirnos la existencia a partir de la función que cumplimos. Es la razón por la cual el hombre intenta tan a menudo identificarse con su función y procura no ver en sí sino «el presidente de la Cámara de apelación», «el pagador general del tesoro», etc. Cad auna de estas funciones tiene su existencia, efectiva-mente, justificada por su fin. Ser identificado con una de ellas es tomar la existencia propia como salvada de la contingencia. Pero tales esfuerzos por escapar a la contingencia originaria no hacen sino establecer mejor la existencia de ésta. La libertad no puede decidir acerca de su propia existencia por el fin que ha puesto. Sin duda, que *haya* una libertad que se hace anunciar por su fin lo que ella es. Una libertad que se produjeran por sí misma a la existencia perdería su sentido mismo de libertad. En efecto, la libertad no es un simple poder indeterminado. Si fuera tal, sería nada o en-sí; y sólo por una síntesis abstramente del en-sí y de la nada se la ha podido concebir como un desnudo poder preexistente a sus fines. La libertad se determina por su surgimiento mismo en un «hacer». Pero, como hemos visto, el *hacer* supone la nihilización de algo dado. Se hace algo *de* algo. Así, la libertad es falta de ser con respecto a un ser dado, y no surgimiento de un ser pleno. Y, si la libertad es ese agujero de ser, esa nada de ser que acabamos de decir, supone *todo el ser* para

surgir en el meollo del ser como un agujero. No podría, pues, determinarse a la ser ser-en-sí. Por otra parte, hemos demostrado en la primera parte de esta obra que la nada no puede aparecer en ninguna parte sino en el meollo del ser. Coincidimos aquí con las exigencias del sentido común: empíricamente, no podemos ser libres sino con respecto a un estado de cosas y pese a tal estado de cosas. Se dirá que soy libre con relación al estado de cosas cuando éste no me constituye. Así, la concepción empírica y práctica de la libertad es enteramente negativa; parte de la consideración de una situación y comprueba que ésta me *deja libre* para perseguir tal o cual fin. Hasta podría decirse que la situación condiciona mi libertad, en el sentido de que la situación *es ahí para no constituirme*. Quitemos la prohibición de circular por las calles después del toque de retreta: ¿qué puede significar entonces la libertad (que me ha sido conferida, por ejemplo, por medio de un salvoconducto) de pasearme de noche?

Así, la libertad es un menor-ser que supone al ser para suscribirse a él. No es libre de no existir ni de no ser libre. Captáremos en seguida la conexión entre ambas estructuras. En efecto: como ha libertad es un escape al ser, no podría producirse *junto* al ser, como lateralmente y en un proyecto de sobrevenlo: uno no escapa de una cárcel en que no ha sido encerrado. Una proyección de sí al margen del ser no podría en ningún caso constituirse como nihilización de un ser que ella es. Esto no significa que la realidad-humana exista *primero* para *después* ser libre; simplemente, el surgimiento de la libertad se efectúa por la doble nihilización del *ser que ella es* y del ser en medio del cual es. Naturalmente, la libertad no es este ser en el sentido de ser-en-sí, sino que hace que *haya* este ser que es suyo y que está a su zaga, iluminándolo en sus insuficiencias a la luz del fin elegido por ella: la libertad tiene-*de-ser* a la zaga de sí misma ese ser que ella no ha elegido, y, precisamente en la medida en que se revierte sobre sí misma para iluminarlo, hace que ese ser que es suyo aparezca en relación con el *plenum* del ser, es decir, exista en medio del mundo. Decíamos que la libertad no es libre de no ser libre, y que no es libre de no existir. Pues, en efecto, el hecho de no poder no ser libre es la *facticidad* de la libertad, y el hecho de no poder no existir es su *contingencia*. Contingencia y *facticidad* se identifican: hay un ser que la libertad tiene-*de-ser* en forma del *no ser*... (es decir, de la nihilización). Existir como el *hecho* de la libertad o tener-*de-ser* un ser en medio del mundo es la misma cosa, y significa que la libertad es originariamente *relación con lo dado*.

Pero, ¿qué relación? Ha de entenderse con ello que lo dado (el en-sí) condiciona la libertad? Veámoslo mejor: lo dado no es ni *causa* de la libertad (puesto que lo dado no puede producir sino lo dado) ni *razón* de ella (puesto que toda «razón» viene al mundo por la libertad). Tampoco es *condición necesaria* de la libertad, puesto que estamos en el terreno de la pura contingencia. Tampoco es una *materia indispensable* sobre la cual haya de ejercerse la libertad, pues ello equivaldría a suponer que la libertad existe como una forma aristotélica o como un Pneuma estoioco, ya hecha, y busca una materia en que obrar. Lo dado no entra para nada en la

constitución de la libertad, puesto que ésta se interioriza como negación interna de elección; es la plenitud de ser que la libertad niega haciéndose elección; es la plenitud de ser que la libertad colorea de insuficiencia y negatidad iluminándola a la luz de un fin que no existe; es *la libertad misma* en tanto que *existe* y que, por mucho que haga, no puede escapar a su propia existencia. El lector ha comprendido que eso dado no es sino el en-sí nihilizado por el para-sí que tiene-de-serlo; el cuerpo, como punto de vista sobre el mundo; el pasado, como *esencia* que el para-sí era; tres designaciones para una misma realidad. Por su retroceso nihilizador, la libertad hace que se establezca un sistema de relaciones desde el punto de vista del fin entre «los» en-síes, o sea entre el *plenum* de ser que se revela como *mundo*, y el ser que ella tiene-de-ser en medio de ese *plenum* y que se revela como *un ser*, como *un ser*, como *un ser* que ella tiene-de-ser. Así, por su proyección hacia un fin, la libertad constituye como ser en medio del mundo un *datum* particular que ella tiene-de-ser. La libertad no lo elige, pues sería elegir su propia existencia; sino que, por la elección de su fin, la libertad hace que ese *datum* se revele de tal o cual manera, a tal o cual luz, en conexión con el descubrimiento del mundo mismo. Así, la propia contingencia de la libertad y el mundo que con su propia contingencia rodea a esa contingencia no se le aparecerán sino a luz del fin que ella ha elegido; es decir, no como existentes brutos, sino en la unidad de iluminación de una misma nihilización. La libertad no puede nunca retomar ese conjunto como puro *datum*, pues sería menester que lo hiciera fuera de toda elección, es decir, dejando de ser libertad. Llamaremos *situación* a la contingencia de la libertad en el *plenum* de ser del mundo en tanto que este *datum*, que no está ahí sino *para no constituir* a la libertad, no se revela a ella sino como *ya iluminado* por el fin elegido. Así, el *datum* no aparece jamás como existente bruto y en-sí al para-sí; se descubre siempre como *motivo*, puesto que no se revela sino a la luz de un fin que lo ilumina. Situación y motivación se identifican. El para-sí se descubre como comprometido en el ser, invistido por el ser, amenazado por el ser; descubre el estado de cosas que lo rodea como motivo para una reacción de defensa o de ataque. Pero sólo puede efectuar este descubrimiento porque pone libremente el fin con respecto al cual el estado de cosas es amenazador o favorable. Estas observaciones han de enseñarnos que la *situación*, producto común de la contingencia del en-sí y de la libertad, es un fenómeno ambiguo en el cual es imposible al para-sí discernir el aporte de la libertad y el del existente bruto. En efecto: así como la libertad es un escapar a la contingencia que ella tiene-de-ser para escaparle, así también la situación es libre coordinación y libre cualificación de un *datum* bruto que no se deja cualificar de cualquier manera. Heme aquí al pie de este peñasco que se me aparece como «no estable». Esto significa que el peñasco se me aparece a la luz de un escalamiento proyectado, proyecto secundario que cobra sentido a partir de un proyecto inicial que es mi ser-en-el-mundo. Así, el peñasco se recorta sobre fondo del mundo por efecto de la elección inicial de mi libertad. Pero, por otra parte, lo que mi libertad no puede decidir es si el peñasco «de-ser-escalado» se prestará o no al escalamiento. Esto forma parte del ser bruto del peñasco. Empero, el peñasco no puede manifestar su resistencia al escalamiento a menos que sea integrado por la libertad en una «situa-

ción» cuyo tema general es el escalamiento. Para el simple paseante que cruza el camino y cuyo libre proyecto es pura ordenación estética del paisaje, el peñasco no se descubre ni como escalable ni como no-escalable; se manifiesta sólo como bello o como feo. Así, es imposible determinar en cada caso particular lo que pertenece a la libertad y lo que pertenece al ser bruto del en-sí. Lo da yo en sí como *resistencia* o como *ayuda* no se revela sino a la luz de la libertad pro-yectante. Pero la libertad pro-yectante organiza una iluminación tal que el en-sí se descubre como *es*, es decir, resistente o propicio; teniendo bien en cuenta que la resistencia de lo dado no es directamente asignable como cualidad en-sí de lo dado, sino sólo como indicación, a través de una libre iluminación y una libre refracción, de un incaparable *quid*. Así, pues, sólo en y por el libre surgimiento de una libertad el mundo desarrolla y revela las resistencias que pueden hacer irrealizable el fin proyectado. El hombre sólo encuentra obstáculo en el campo de su libertad. O, mejor aún: es imposible decretar *a priori* lo que corresponde al existente bruto y a la libertad en el carácter de obstáculo de un existente particular. En efecto, lo que es obstáculo para mí no lo será para otro. No hay obstáculo absoluto, sino que el obstáculo revela su coeficiente de adversidad a través de las técnicas libremente inventadas, libremente adquiridas; lo revela también en función del valor del fin puesto por la libertad. Este peñasco no será obstáculo si quiero, a toda costa, llegar a lo alto de la montaña; en cambio, me desalentará si he fijado libremente límites a mis deseos de cumplir la ascensión proyectada. Así, el mundo, por coeficientes de adversidad, me revela la manera en que me atengo a los fines que me asigno; de suerte que nunca puedo saber si me da información sobre el o sobre mí. Además, el coeficiente de adversidad es dado no es nunca simple relación con mi libertad como puro bruto nihilizador: es relación iluminada por la libertad entre el *datum* que es el peñasco y el *datum* que mi libertad tiene-de-ser, es decir, entre lo contingente que ella no es y su pura facticidad. A igual deseco de escalar, el peñasco será fácil de trepar para un ascensionista atlético, o difícil para otro, novicio, mal entrenado y de cuerpo endeble. Pero el cuerpo, a su vez, no se revela como bien o mal adiestrado sino con respecto a una libre elección. El peñasco desarrolla a mi cuerpo un coeficiente de adversidad porque yo estoy ahí y he hecho de mí lo que soy. Para el abogado doctoral, el peñasco no es ni difícil ni fácil de escalar: está fundido en la totalidad que, en la ciudad, definiendo una causa, con el cuerpo distimulado bajo su técnica de adversidad porque yo estoy ahí y he hecho de mí lo que soy. Para el abogado «mundo» sin emerger en absoluto. En cierto sentido, yo soy quien elijo mi cuerpo como endeble, confrontándolo con dificultades que hago nacer yo (alpinismo, ciclismo, deportes). Si no he elegido hacer deporte, si permanezco en la ciudad y me ocupo exclusivamente en negocios o en trabajos intelectuales, mi cuerpo no será calificado en modo alguno desde aquel punto de vista. Así comenzamos a entever la paradoja de la libertad: no hay libertad sino en *situación* y no hay situación sino por la libertad. La realidad humana encuentra resistencias y obstáculos que no ha creado ella; pero esos obstáculos y resistencias no tienen sentido sino en y por la libre elección que la realidad humana es. Pero, para mejor captar el sentido de estas observaciones y sacar el provecho que ofrecen, conviene ahora analizar a su luz algunos ejemplos precisos. Lo que hemos llamado facticidad de la libertad

es lo dado que ella *tiene-de-ser* y que es iluminado por su proyecto. Eso dado se manifiesta de diversas maneras, aunque en la unidad absoluta de una misma iluminación. Son *mi sitio, mi cuerpo, mi pasado, mi posición*, en tanto que determinada por las indicaciones de los Otros, y *mi relación fundamental con el Próximo*. Examinaremos sucesivamente, con ejemplos precisos, estas diferentes estructuras de la situación. Pero no ha de perderse de vista que ninguna de ellas se da sola y que, cuando se considera una de ellas aisladamente, sólo se la hace aparecer sobre el fondo sintético de las demás.

3. INDETERMINISMO MODERADO O LIBERTAD EN SITUACIÓN. M. MERLEAU-PONTY¹

Merleau-Ponty tuvo una intensa relación con Sartre. Relación que fue de amistad, pero que paulatinamente se convirtió en distanciamiento y crítica. Colaboró con Sartre en la revista «Le Temps Modernes» pero las discrepancias ideológicas y políticas acabaron por distanciarlos. Entre ambos se produjo una polémica sobre diferentes capítulos de su pensamiento, polémica que siempre fue unidireccional. Merleau-Ponty criticaba los planteamientos de Sartre, pero éste nunca le respondió. A pesar de lo cual, la evolución del pensamiento sartreano siempre siguió las orientaciones de Merleau-Ponty. Su crítica, aun no reconocida, no caía en vano.

Uno de los núcleos de discrepancia fue el tema de la libertad. En el último capítulo de su tesis doctoral, «La fenomenología de la percepción», Merleau-Ponty criticó duramente la libertad absoluta que Sartre defendía en «El ser y la nada».

En el fondo de la polémica sobre la libertad, latía la discrepancia sobre la *génesis del sentido*². Para Sartre, el sentido tiene una sola dirección: del yo a la cosa. De ahí que sea el yo, en su omnimoda libertad quien da sentido y organiza el mundo a su alrededor. En cambio, para Merleau-Ponty el sentido se origina en el intercambio de las dos direcciones: del yo al mundo y del mundo al yo. El yo es centro donador de sentido, pero su sentido se entremezcla con el sentido que la realidad le propone. No hay libertad absoluta, sino que siempre la libertad está en situación, encarnada e invertida en un mundo concreto. Si el para-sí es libertad de despegarse continuamente de cualquier situación, no es libre de despegarse del mundo. Puede retirarse de un apoyo, pero a condición de elegir otro. Nunca está apoyada en la nada.

La discrepancia respecto a la génesis del sentido se repite respecto a la ontología. Merleau-Ponty, no está de acuerdo con la tajante separación del para-sí y del en-sí

1. M. Merleau-Ponty, «La fenomenología de la percepción», Barcelona, Península, tercera parte, cap. 3.º, «La libertad», pp. 446-463. Cfr. los datos sobre vida y obras de Merleau-Ponty en el capítulo 6.º, acerca de la interpersonalidad.
2. Para un estudio más profundo de la relación entre Sartre y Merleau-Ponty, Cfr. E. Bello, «De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido», Murcia, Publicaciones Universidad de Murcia, 1979.

que Sartre establece en la realidad humana. El hombre es el lugar de intersección del en-sí y del para-sí. Es ambas cosas, que se entremezclan en el cuerpo. De ahí la noción fundamental de «cuerpo propio» en Merleau-Ponty, como lugar de intersección del sentido en cada persona individual. Al igual que el valor central que ocupa la «intercorporalidad» en su teoría de la interpersonalidad.

El sentido se genera y se produce siempre en la intersección de dos polos complementarios: entre el yo y el mundo, entre dos personas a través de sus cuerpos, y dentro de cada individuo, en su «cuerpo propio», lugar de intersección del para-sí (conciencia) y del en-sí (cuerpo biológico). El sentido está, pues, siempre constituido en este intercambio dialéctico, que nunca termina por eliminar la tensión en una síntesis (al modo hegeliano), sino que mantiene siempre la tensión. De ahí que se haya denominado «filosofía de la ambigüedad».

Por tanto, frente a Sartre, que afirma que estamos condenados a la libertad, Merleau-Ponty replica que estamos condenados al sentido, a dar y a recibir sentido. El dar supone siempre tomar el sentido que el mundo me propone, no de un modo pasivo sino activo y creador.

La libertad

Se da por sentado que la libertad no se confunde con las decisiones abstractas de la voluntad a la greña con motivos o pasiones, el esquema clásico de la deliberación no se aplica más que a una libertad de mala fe que nutre secretamente motivos antagonistas sin querer asumirlos, y fabrica ella misma las supuestas pruebas de su impotencia. Advertir, debajo de estos debates ruidosos y de estos vanos esfuerzos para «constituimos», las decisiones tácticas con las que hemos articulado a nuestro alrededor el campo de los posibles, y verdad es que nada está hecho mientras guardemos estas fijaciones, todo es fácil desde el instante en que hemos levantado estas anclas. Por eso no hay que buscar nuestra libertad en las discusiones insinceras en las que se enfrentan un estilo de vida que no queremos poner en cuarentena y unas circunstancias que nos sugieren otro estilo de vida: la verdadera opción es la opción total no se pronuncia jamás, es el surgir silencioso de nuestro ser-del-mundo, y luego no se ve en qué sentido podría decirse que es nuestra, esta libertad resbala sobre sí misma y es el equivalente de un destino, o bien la opción que por nosotros mismos hacemos es verdaderamente una opción, una conversión de nuestra existencia, mas entonces supone una experiencia adquirida previa que aquella se esfuerza en modificar y funda una nueva tradición, de modo que tendremos que preguntarnos si la desgarradura perpetua por la que al empezar definimos la libertad no es simplemente el aspecto negativo de nuestro compromiso universal en un mundo, si nuestro invertir en todas, si la libertad ya hecha de la que hemos partido no se reduce a un poder de iniciativa que no podría transformarse en *hacer* sin recoger alguna proposición del mundo y si, finalmente, la libertad concreta y efectiva no está en

este intercambio. Verdad es que nada tiene *sentido* y valor más que para *mi* y por *mi*, pero esta proposición sigue siendo indeterminada y se confunde aun con la idea kantiana de una conciencia que no «encuentra en las cosas más que cuanto en ellas puse» y con la refundación idealista del realismo, mientras no precisemos cómo entendemos el sentido y el yo. Al definimos como poder universal de *Sinn-Gebung* hemos vuelto al método del *id sine quo* y al análisis reflexivo de tipo clásico, que averigua las condiciones de posibilidad sin ocuparse de las condiciones de realidad. Tenemos que reanudar, pues, el análisis de la *Sinngebung* y hacer ver cómo puede ser al mismo tiempo centrífuga y centrípeta, dado que esta establecido que no hay libertad sin campo.

Digo que esta roca es infranqueable, y es indudable que este atributo, como el de grande y pequeño, de recta y oblicua y como todos los atributos en general, no puede venirle más que de un proyecto de tranquearla y de una presencia humana. Es, pues, la libertad la que hace aparecer los obstáculos a la libertad, de modo que no se los podemos oponer como límites. Sin embargo, está claro, primero, que, dado un mismo proyecto, esta roca aparecerá como obstáculo, y aquella, más practicable, como un auxiliar. Así, pues, mi libertad no hace que haya aquí un obstáculo y allí un paso, sólo hace que haya obstáculos y pasos en general, no dibuja la figura particular de este mundo, sólo pone sus estructuras generales. Se replicará que es lo mismo, en definitiva, si mi libertad condiciona la estructura del «hay», la del «aquí», la del «allá», está presente en todas partes en donde estas estructuras se realizan, no podemos distinguir la cualidad de «obstáculo» y el obstáculo mismo, referir la una a la libertad y la otra al mundo en sí, que, sin ella, no sería sino una masa amorfa e indeterminable. No es fuera de mí que puedo encontrar, luego, un límite a mi libertad. Pero ¿no la encontraría en mí? Hay que distinguir, en efecto, mis intenciones expresas, por ejemplo el proyecto que formo hoy de pasar estas montañas, de las intenciones generales que valorizan virtualmente mi circundancia. Hay o no decidido hacer su ascensión, esas montañas me parecen grandes porque superan la presa de mi cuerpo, y aunque acabe de leer *Microtégas* (el gigante del cuento filosófico de Voltaire) no puedo hacer que esas montañas sean para mi pequeñas. Por debajo de mí como sujeto pensante, que puede a su lado situarse en Sirius o en la superficie de la tierra, hay como un yo natural que no abandona su situación terrestre y que sin cesar esboza unas valorizaciones absolutas. Más: mis proyectos de ser pensante están visiblemente construidos sobre aquellas valorizaciones; si decido ver las cosas desde el punto de vista de Sirius, recuento aun, para hacerlo, a mi experiencia terrestre: digo, por ejemplo, que los Alpes son un *mon-tecillo*. En tanto cuanto tengo manos, pies, un cuerpo, un mundo, llevo a mi alrededor unas intenciones que no son decisorias y que afectan a mi circundancia con unos rasgos que yo no elijo.

Verdad es, pues, que no hay obstáculos en sí, pero el yo, que como tales los califica, no es un sujeto acósmico, se precede a sí mismo cabe las cosas para darles figura de cosas. Hay un sentido autónomo del mundo que se constituye en el comercio con el mismo de nuestra existencia encarnada y que forma el suelo de toda *Sinn-gebung* decisoria.

Lo dicho no es únicamente verdad de una función impersonal y, en definitiva, abstracta como la «percepción exterior». En todas las valorizaciones hay algo andrógino. Se ha hecho la profunda observación de que el dolor y el cansancio no pueden nunca considerarse como causas que «actúen» sobre mi libertad, y que sí, en un momento dado, me siento dolorido o cansado, estas vivencias no vienen del exterior, tienen siempre un sentido, expresan mi actitud respecto del mundo.

Pero, una vez más, importa aquí reconocer una especie de sedimentación de nuestra vida: una actitud hacia el mundo, cuando ha sido confirmada frecuentemente, es para nosotros privilegiada. Si la libertad no sufre ante ella ningún motivo, ni ser-del-mundo habitual es a cada instante igualmente trágil, los complejos que durante años he nutrido de mi complacencia siguen siendo igualmente anodinos, el gesto de la libertad puede sin esfuerzo alguno hacerlos estallar en un instante. Sin embargo, luego de haber construido nuestra vida sobre un complejo de inferioridad continuamente reasumido durante veinte años, es poco *probable* que cambiemos.

«Es poco probable» que en un instante destruya el complejo de inferioridad en el que me he complacido durante veinte años. Esto quiere decir que me he empuñado en la inferioridad, que me he domesticado en ella, que este pasado, aun cuando no sea una fatalidad, tiene un peso específico, que no es una suma de acontecimientos lejos de mí, sino la atmósfera de mi presente. La alternativa racionalista: o el acto libre es posible, o no lo es — o el acontecimiento viene de mí, o viene impuesto del exterior —, no se aplica a nuestras relaciones con el mundo y con nuestro pasado. Nuestra libertad no destruye nuestra situación, sino que se engrana en ella: nuestra situación, mientras vivimos, es abierta, lo que implica que invoca unos modos de resolución privilegiados y que, a la vez, es impotente, de por sí misma, para procurarse uno.

Llegaríamos al mismo resultado considerando nuestras relaciones con la historia. Si me tomo en mi concreción absoluta y tal como la reflexión me da a mí mismo, soy un flujo anónimo y prehumano que aun no se ha calificado, por ejemplo, como «obrero» o como «burgués». Si luego me pienso como un hombre entre los hombres, un burgués entre los burgueses, ello no puede ser, al parecer, más que una visión segunda acerca de mí, yo nunca estoy en mi centro obrero o burgués, soy una conciencia que se valoriza libremente como conciencia burguesa o como conciencia proletaria. Y, efectivamente, mi posición objetiva en el circuito de la producción nunca basta para provocar la toma de conciencia de clase. Los explotados existían mucho antes de que existieran los revolucionarios. No es siempre en período de crisis económica que progresa el movimiento obrero. La revuelta no es, pues, producto de las condiciones objetivas, es, por el contrario la decisión que toma el obrero de querer la revolución lo que hace de él un proletario. La valoración del presente se hace por medio del libre proyecto del futuro. De donde podría concluirse que la historia no tiene, de por sí misma, sentido; tiene el que, por nuestra voluntad, le damos. Pero, una vez más, caemos aquí en el método del *id sine quo*: al pensamiento objetivo, que incluye al sujeto en la red del determinismo, oponemos la reflexión idealista que apoya el determinismo en la actividad constituyente del sujeto. Ahora bien, ya vimos que el pensamiento objetivo y el análisis reflexivo son dos

aspectos de un mismo error, dos maneras de ignorar los fenómenos. El pensamiento reflexivo deduce la conciencia de clase de la condición objetiva del proletariado. La toma de la misma. La primera deriva la conciencia de clase de la clase definida por unos caracteres objetivos, la segunda, por el contrario, reduce el «ser obrero» a la conciencia de ser obrero. En ambos casos estamos en la abstracción, porque no nos movemos de la alternativa del en-sí y del para-sí. Si abordamos de nuevo la cuestión con la preocupación de descubrir, no las causas de la toma de conciencia, puesto que no hay causa que pueda operar del exterior sobre una conciencia—no sus condiciones de posibilidad, pues precisamos las condiciones que la hacen efectiva—, sino la conciencia de clase en sí misma, si practicamos un método verdaderamente existencial, ¿qué es lo que encontramos? No tengo conciencia de ser obrero burgués porque, de hecho, vendo mi trabajo o soy efectivamente solidario del aparato capitalista, como tampoco me vuelvo obrero o burgués el día en que decido ver la historia en la perspectiva de la lucha de clases: sino que «existió obrero» o «existió burgués» primero, y es este modo de comunicación con el mundo y la sociedad lo que motiva, a la vez, mis proyectos revolucionarios o conservadores y mis juicios explícitos: «soy un obrero» o «soy un burgués», sin que puedan deducirse los primeros de los segundos, ni éstos de aquéllos. No es la economía o la sociedad como sistema de fuerzas impersonales los que me califican como proletario, es la sociedad o la economía tal como las llevo yo en mí, tal como las vivo; tampoco es una operación intelectual sin motivo, es mi manera de ser-del-mundo en este cuadro institucional.

El hecho no prueba, pues, que el obrero se haga obrero y revolucionario *ex nihilo*, sino, por el contrario, que lo hace sobre un suelo de coexistencia. El error de la concepción que examinamos estriba, en definitiva, en no considerar más que proyectos intelectuales, en lugar de tomar en cuenta el proyecto existencial que es la polarización de una vida hacia un objetivo determinado-indeterminado del que esa vida no tiene ninguna representación y que sólo reconoce en el momento de alcanzarlo.

La clase, en efecto, no es ni constatada, ni decretada; como el *fatum* del aparato capitalista, como la revolución, antes de ser pensada, es vivida a título de presencia acosadora, de posibilidad de enigma y de mito. Hacer de la conciencia de clase el resultado de una decisión y una opción, equivale a decir que los problemas están resueltos el día en que se plantean, que toda cuestión contiene ya la respuesta que espera, es volver, en una palabra, a la inmanencia y renunciar a comprender la historia. En realidad, el proyecto intelectual y la pro-posición de unos fines no son más que la consumación de un proyecto existencial. Soy yo quien da un sentido y un futuro a mi vida, lo que no quiere decir que este sentido y este futuro sean algo concebido; surgen de mi presente y de mi pasado y, en particular, de mi modo de coexistencia presente y pasado.

Bajo esta condición, pueden darse situaciones, un sentido de la historia, una verdad histórica: tres maneras de decir lo mismo. Si efectivamente me hiciese obrero o burgués por una iniciativa absoluta, y si en general nada solicitase la libertad, la

historia no comportaría ninguna estructura, no veríamos perfilarse en ella ningún acontecimiento, todo podría salir de todo. No habría el Imperio Británico como forma histórica relativamente estable a la que pudiese darse un nombre, y reconocer ciertas propiedades probables. No habría en la historia del movimiento social situaciones revolucionarias o períodos de abatimiento. Una revolución social en todo momento sería igualmente posible y se podría esperar razonablemente de un despoja que se convirtiera al anarquismo. Nunca la historia iría a ninguna parte y, ni siquiera tomando en consideración un breve lapso de tiempo, podría decirse jamás que los acontecimientos conspiran hacia un resultado. El hombre de Estado sería siempre un aventurero, eso es, confiscaría en beneficio propio los acontecimientos dándoles un sentido que no tenían. Ahora bien, si es verdad que la historia es impotente para llevar a cabo algo sin unas conciencias que la reanuden y, de este modo, decidan al respecto, si, en consecuencia, nunca se la puede desligar de nosotros, como un poder extraño que dispondría de nosotros para sus fines, *precisamente porque siempre es historia vivida* no podemos negarle un sentido al menos fragmentario.

Esto equivale a decir que nosotros damos su sentido a la historia, pero no sin que ella nos lo proponga. La *Sinn-Gebung* no es solamente centrífuga, y por eso el sujeto de la historia no es el individuo. Hay un intercambio entre la existencia generalizada y la existencia individual, cada una recibe y da. Hay un momento en el que el sentido que se dibujaba en lo Impersonal (*on*), y que no era más que un posible inconsistente, amenazado por la contingencia de la historia, es recogido por un individuo. Puede ocurrir que luego, habiéndose amparado de la historia, la conduzca, cuando menos por un tiempo, bastante más allá de lo que parecía ser su sentido y la empuje en una nueva dialéctica, como cuando Bonaparte se constituye consul emperador y conquistador. No afirmamos que la historia, de un cabo al otro, no tenga más que un único sentido, ni más ni menos que vida individual. Queremos decir que, en todo caso, la libertad no lo modifica más que reanudando el que ella *ofrecía* en el momento considerado y por una especie de mutación. Con relación a esa proposición del presente, podemos distinguir al aventurero del hombre de Estado, la impostura histórica de la verdad de una época, y en consecuencia nuestra puesta en perspectiva del pasado, si nunca obtiene la objetividad absoluta, nunca tiene el derecho de ser arbitraria.

¿Qué deviene, pues, desde este punto de vista, la libertad de la que al empezar hablábamos? No puedo ya fingir ser una nada y escogermela continuamente a partir de nada. Si es por la subjetividad que la nada aparece en el mundo, puede decirse también que es por el mundo que la nada llega a ser. Soy un rechazo general de ser cualquier cosa, acompañado en secreto por una aceptación continua de tal forma de ser calificada. *Pues incluso este rechazo general cuenta aún entre las maneras de ser y figura en el mundo.* Verdad es que puedo, a cada instante, interrumpir mis proyectos. Pero ¿qué es este poder? Es el poder de comenzar otra cosa, pues nosotros nunca permanecemos en suspenso en la nada. Estamos siempre en la plenitud, en el ser, como un rostro, siquiera en reposo, siquiera muerto, está siempre condenado a expresar algo (hay muertos asombrados, tranquilos, discretos), y como el silencio es aún una modalidad del mundo sonoro. Puedo romper toda forma, puedo reírme

de todo, no hay casos en los que esté enteramente preso: no es que me retire dentro de mí libertad, es que me comprometo, me empeno, en otra parte. En lugar de pensar en el duelo, miro mis uñas, o tomo el desayuno, o me ocupo de política. Lejos de que mi libertad esté siempre sola, nunca está sin cómplice, y su poder de desgarrar perpetuo se apoya en mi compromiso universal en el mundo. Mi libertad efectiva no está más acá de mí ser, sino ante mí, en las cosas. No hay que decir que me opto continuamente, so pretexto de que *podría* continuamente rechazar lo que soy. No rechazar es optar. No podremos identificar el dejar hacer y el hacer más que despojando a lo implícito de todo valor fenomenal y desplegando a cada instante el mundo delante de nosotros en una transparencia perfecta, eso es, destruyendo la «mundanidad» del mundo. La conciencia se tiene por responsable de todo, lo asume todo, pero nada tiene de propio y hace su vida en el mundo. Uno se ve obligado a concebir la libertad como una opción continuamente renovada mientras no haya introducido la noción de un tiempo natural o generalizado. Vimos que no hay tiempo natural, si entendemos por ello un tiempo de las cosas sin subjetividad. Pero, cuando menos, hay un tiempo generalizado; más, es a él que apunta la noción común del tiempo. Es el recommienzo perpetuo de la secuencia pasado, presente, futuro. Es como una decepción y un fracaso repetidos. Es lo que expresamos al decir que es continuo: el presente que el tiempo nos aporta nunca está presente de veras, porque ya es pasado cuando aparece, y el futuro no tiene en sí, más que en apariencia, el sentido de un objetivo al que nos dirigimos, hacia otro futuro. Este tiempo es el de nuestras funciones corporales, cíclicas como él, y también el de la naturaleza con la que coexistimos. No nos ofrece más que el bosquejo y la forma abstracta de un compromiso, puesto que se ree continuamente a sí mismo y deshace lo que acaba de hacer. Mientras se ponga al uno frente al otro, sin mediador, al Para-Sí y al En-Sí, mientras no se desdobra, entre nosotros y el mundo, este bosquejo natural de una subjetividad, este tiempo prepersonal que reposa en sí mismo, se precisarán actos para llevar el surgir del tiempo, y todo será igualmente opción, así el reflejo respiratorio como la decisión moral, la conservación lo mismo que la creación. Para nosotros, la conciencia no se atribuye este poder de constitución universal más que si pasa en silencio el acontecimiento que constituye su íntima-estructura y que es su nacimiento. Una conciencia para la cual el mundo «se da por sentado», que lo encuentra «ya constituido» y presente incluso dentro de ella misma, no opta *absolutamente* ni por su ser, ni por su manera de ser.

¿Qué es, pues, la libertad? Nacer, es la vez nacer del mundo y nacer al mundo. El mundo está ya constituido, pero nunca completamente constituido. Bajo la primera relación, pero este análisis es aún abstracto, dado que existimos bajo las dos relaciones a la vez. Nunca hay, pues, determinismo, ni jamás opción absoluta, nunca soy cosa ni nunca conciencia que hemos escogido. En particular, incluso nuestras iniciativas, incluso las situaciones que hemos escogido, nos llevan, una vez asumidas, como por una gracia de estado. La generalidad del «ro» y de la situación vienen en ayuda de la decisión, y, en este intercambio entre la situación y el que la asume, es imposible

delimitar la «parte de la situación» y la «parte de la libertad». Se tortura a un hombre para hacerlo hablar. Si se niega a dar los nombres y las direcciones que quieren arrancársele, no es por una decisión solitaria y sin apoyo; él se sentía aún con sus camaradas y empujado aún en la lucha común, era como incapaz de hablar; o bien durante meses y años se ha enfrentado con esta experiencia en pensamiento y ha apostado toda su vida en ella; o bien quiere probar, superándolo, todo lo que siempre ha pensado y afirmado de la libertad. Estos motivos no anulan la libertad, pero hacen, cuando menos, que no le falten apoyos en el ser. No es, finalmente, una conciencia desnuada la que resiste al dolor, sino el prisionero con sus camaradas o con aquellos que ama y bajo la mirada de los cuales vive, o la consecuencia con su soledad orgullosamente queda; eso es, un cierto modo del *Mit-Sein*. Y es indudablemente el individuo, en su cárcel, el que anima cada día esos fantasmas que le devuelven la fuerza que les ha dado, pero recíprocamente, si se ha empujado en esta acción, si se ha ligado con sus camaradas o vinculado a esta moral, es porque la situación histórica, los camaradas, el mundo a su alrededor, le parecía que esperaba de él esta conducta. Podríamos así continuar el análisis indefinidamente. Optamos por nuestro mundo y el mundo opta por nosotros. En todo caso, es seguro que nunca podemos reservar en nosotros mismos un reducido en el que no penetre el ser, sin que de inmediato, por el solo hecho de ser vivida, esta libertad tome figura de ser y se convierta en motivo y apoyo. Tomada concretamente, la libertad es siempre un encuentro del exterior y del interior—incluso la libertad prehumana y prehistórica por la que hemos empezado—, y se degrada sin nunca llegar a la nulidad a medida que disminuye la *tolerancia* de los datos corporales e institucionales de nuestra vida. Se da, como Husserl dice, un «campo de la libertad» y una «libertad condicionada», no porque sea absoluta en los límites de este campo y nula fuera del mismo—como el campo perceptivo, también éste carece de límites lineales—, sino porque tengo unas posibilidades próximas y unas posibilidades lejanas. Nuestros compromisos sostienen nuestro poder y no hay libertad sin un poder. Nuestra libertad, se dice, o bien es total o bien es nula. Este dilema es el del pensamiento objetivo y del análisis reflexivo, su cómplice. Si efectivamente nos colocamos en el ser, es necesariamente preciso que nuestras acciones vengan del exterior; si volvemos a la conciencia constituyente, es necesario que vengan del interior. Pero hemos aprendido, justamente, a reconocer el orden de los fenómenos. Estamos mezclados al mundo y a los demás en una confusión inextricable. La idea de situación excluye la libertad absoluta al origen de nuestros compromisos. La excluye, por lo demás, igualmente, a su término. Ningún compromiso, siquiera el compromiso con el Estado hegeliano, puede hacerme superar las diferencias y hacerme libre para todo. Esta universalidad, por el solo hecho de que sería vivida, se destacaría como una particularidad sobre el transfondos del mundo: la existencia generaliza y particulariza al mismo tiempo todo cuanto enfoca y no podría ser integral.

reflexión toma prestado su anhelo de adecuación absoluta con la percepción que hace aparecer una cosa, y de este modo el idealismo utiliza tácticamente la «opinión originaria» que quisiera destruir como opinión, igualmente la libertad se enmaraña en las contradicciones del compromiso, del empeño, y no advierte que no sería libertad sin las raíces que hunde en el mundo. ¿Haré esta promesa? ¿Artiesgaré mi vida por tan poca cosa? ¿Daré mi libertad para salvar la libertad? No hay respuesta teórica a estas preguntas. Pero sí hay *cosas* que se presentan, irrecusables, alrededor y *in* libertad no puede quererse sin salir de su singularidad y sin querer *la* libertad. Trátase de cosas o de situaciones históricas, la filosofía no tiene más función que la de enseñarnos de nuevo a verlas bien; y es verdad decir que se realiza destruyéndose como filosofía separada. Pero es ahí donde hay que callarse, pues únicamente el héroe vive hasta el fin su relación con los hombres y con el mundo, y no conviene que otro hable en su nombre. «Tu hijo está preso en el incendio, tú le salvarás... Venderás, de ser un obúscolo, tu hombre porque te armaran el hombre. Tú te alojas en tu acto mismo. Tu acto es tú... Te canjeas... Tu significación se muestra, deslumbrante. Es tu deber, tu odio, tu amor, tu fidelidad, tu invención... El hombre no es más que un nudo de relaciones, las relaciones son lo único que cuentan para el hombre».²

BERLIN, I. Libertad y necesidad en la historia, Madrid, Rev. de Occidente, 1958.
BUNGE, M. Materialismo y ciencia, Barcelona, Aírel, 1981.
CREUZET, M. Libertad, liberalismo y tolerancia, Madrid, Speiro, 1980.
DODDS, E.R. Los griegos y lo irracional, Madrid, 1960.
DUBOUCHET, J. La condición del hombre en el universo. Determinismo natural y libertad humana, Barcelona, Edit. Médica y Técnica, 1978.
FOUCAULT, M. Respuesta a una pregunta, en Varios, «Dialéctica y libertad», Valencia, F. Torres Edit., 1976, 11-48.
FRIEDMANN, M. y R. Libertad de elegir, Barcelona, Grijalbo, 1980.
FROMM, E. El miedo a la libertad, Buenos Aires, Paidós, 1980.
GARCIA BACCA, J.D. Antropología y ciencia contemporánea, Barcelona, Anthropos, 1983.
GARCIA BACCA, J.C. «Libertad, ¿para qué?», «Una vez más acerca de libertad e historia», «Libertad y miedo a errar», en «Ensayos», Barcelona, Península, 1970.
GEVAERT, J. El problema del hombre, Salamanca, Sígueme, 1976.
HORKHEIMER, M. «Sobre el concepto de libertad» y «Poder y conciencia moral», en «Teoría Crítica», Barcelona, Barta!, 1973.

Valencia, F. Torres Edit., 1976, 11-48.
FRIEDMAN, M. y R. Libertad de elegir, Barcelona, Gríbalbo, 1980.
FROMM, E. El miedo a la libertad, Buenos Aires, Paidós, 1980.
GARCIA BACCA, J.D. Antropología y ciencia contemporánea, Barcelona, Anth-
ropos, 1983.
GARCIA BACCA, J.C. «Libertad, ¿para qué?», «Una vez más acerca de libertad e historia», «Libertad y miedo a errar», en «Ensayos», Barcelona, Península, 1970.