

¿COMPRENDER LA LIBERTAD? ENTRE LA BIOLOGÍA Y LA METAFÍSICA

JOSÉ IGNACIO MURILLO

Freedom poses the inevitable problem of which is the most adequate method to analyse this concept and what to expect from this analysis. Classical philosophy approaches freedom from nature, and modern philosophy, which articulates a mechanistic and non-teleological concept of nature, from subjectivity. Aristotle and Schelling instantiate these two possible perspectives. This article examines their both their strength and weakness in their attempt to explain the essential properties of freedom.

Keywords: freedom, nature, subjectivity, Aristotle, Schelling, causality, determinism, creation, novelty.

El estudio de la libertad plantea el problema de cuál es el método o los métodos más adecuados y qué podemos esperar de ellos. La filosofía clásica accede a la libertad desde la noción de naturaleza, mientras que la filosofía moderna, que concibe la naturaleza de un modo mecanicista y ateleológico, accede a ella desde la subjetividad. Dos ejemplos de estos planteamientos son, respectivamente, los de Aristóteles y Schelling. Se analizan sus méritos y sus deficiencias para dar cuenta de los rasgos esenciales de lo que entendemos por libertad.

Palabras clave: libertad, naturaleza, subjetividad, causalidad, determinismo, creación, novedad.

Recepción: 27 abril 2009. Aceptación: 16 julio 2009.

La libertad es una realidad misteriosa que, como el ser de Heráclito, ama ocultarse. Por una parte, pertenece a ese grupo de palabras que parecen no requerir una definición y que todos creemos comprender al punto de oírlas. Desde el principio juzgamos saber de qué hablamos, aunque, poco después, nos veamos obligados a definir y precisar los múltiples sentidos que contiene y las di-

versas formas de interpretarla, que actúan como ocasiones de tropiezo y confusión. Por otra, la libertad parece un dato primario, algo irrenunciable sin lo cual no podemos comprender nuestra conducta, y, sin embargo, cuando intentamos comprenderla, nos enfrentamos con aporías y paradojas, con dificultades que nos llevan a plantearnos si no será acaso un espejismo.

Pero, a pesar del misterio, merece la pena enfrentarse intelectualmente a la libertad, aunque sólo sea como una consecuencia del *conócete a ti mismo* socrático. ¿Hasta qué punto podemos ser hombres sin reconocernos libres? ¿Podemos ser libres sin comprender en qué consiste la libertad?

1. DIVERSAS FORMAS DE COMPRENDER

De todos modos, es preciso determinar de entrada cuál es el objetivo para evitar la desorientación. Aristóteles decía que no es oportuno demandar la misma exactitud a todas las ciencias, y reconocía que quizá las realidades más altas son aquellas de las que cabe esperar una menor claridad¹. Conviene reflexionar en estas observaciones, especialmente al comenzar una empresa como la que nos ocupa. Saber no significa siempre lo mismo. Como el ser, conocer se dice de muchas maneras. Esto es coherente con la naturaleza del saber que consiste en hacer patente el ser, lo que implica que debe, de algún modo, someterse a él.

Es más, una misma realidad puede ser conocida de diversas maneras. Tomemos como ejemplo un instrumento, un artefacto. Conocerlo puede significar saber usarlo, saber construirlo, pero también conocer la naturaleza de sus componentes, su historia, etc. Cabe sostener que de todos esos conocimientos, sólo uno es prioritario: el de la esencia. Pero ni siquiera es evidente en todos los casos cuál es el conocimiento esencial y previo a todos los demás. En este caso, conocer la esencia parece que significa ante todo conocer para qué sirve; pero este conocimiento no tiene por qué darme información, por ejemplo, acerca de cómo ha llegado al ser.

1. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 3, 1094b 11- 1094b 27.

Si estos problemas aparecen cuando hablamos de una realidad producida por el hombre y destinada a su uso, a la que, por tanto, se podría aplicar legítimamente el principio de Vico “*verum ipsum factum*”, al hablar de los seres naturales las cosas se complican, y el objetivo de conocer oscila entre el uso —siguiendo la conocida sentencia de Hobbes²—, la comparación —como en la clasificación de los vivientes de Linneo—, el funcionamiento —como en la mayoría de los estudios biológicos contemporáneos—, la indagación del origen —como en las modernas teorías de la evolución—, a lo que se suman los diversos intentos de la filosofía, encabezados por Aristóteles, de comprender la vida en sí misma, al margen de cualquier utilidad.

Pero todo ello se agudiza cuando nos enfrentamos a la tarea de conocernos a nosotros mismos. En esta empresa no es sencillo determinar cuál es exactamente el objetivo ni qué forma o grado de conocimiento sería suficiente para satisfacer la búsqueda. ¿Cabe agotar totalmente el saber de sí? ¿Sería compatible la exhaustividad del autoconocimiento con la preservación de nuestra identidad como seres libres?

También el hombre puede contemplarse a sí mismo como un ser natural y buscar entender qué es y cuáles son las leyes que rigen su despliegue. Esto se ha realizado históricamente en la indagación clásica acerca de la naturaleza humana. En ella es importante notar el sentido que adopta el término “naturaleza”, que es el que guía esta investigación. Tanto el término griego como el latino que lo traducen aluden a la génesis y puede decirse que han sido tomados de la experiencia del nacimiento y el crecimiento, que se da de modo particular en los seres vivos³. Esas experiencias permi-

2. Para Hobbes conocer una cosa es saber lo que podemos hacer cuando la tenemos: “*to know what we can do when we have it*”. T. HOBBS, *Leviathan*, English Works, Molesworth III, p. 13. Cit. por R. SPAEMANN, *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989, p. 32.

3. “Nomen naturae a nascendo est dictum vel sumptum. Unde primo est impositum hoc nomen ad significandum generationem viventium, quae nativitas vel pullulatio dicitur, ut dicatur natura quasi nascitura”, *S. Th.*, III, q. 2, a. 1 co. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Δ, 4.

ten detectar un logos peculiar, que es el que se busca. El nacimiento de los seres requiere unas condiciones especiales, desde las que se produce una cierta discontinuidad, un nuevo origen. A partir de él, la nueva realidad brota y se despliega siguiendo unas pautas.

Pero esas pautas no son sólo regularidades predecibles. Lo propio del sentido clásico de naturaleza es que alude a lo conveniente y lo no conveniente, a lo bueno y a lo malo. El crecimiento no es mera agregación sino logro de la perfección o madurez. La salud es la adecuada compleción de las partes del viviente. Las actividades del viviente no son meros mecanismos, sino modos de lograr lo conveniente para mantenerse en el ser y, punto éste muy importante, desarrollar su propia perfección. Como ha señalado Hans Jonas, intentando recuperar algunos rasgos de esta concepción para la moderna biología, en la vida, “los medios de supervivencia como la percepción y el sentimiento no deben ser considerados únicamente como medios, sino como cualidades de la vida que debe ser conservada, y, por lo tanto, como aspectos del fin de la conservación”⁴. Dicho de otro modo, el fin de la vida es *al mismo tiempo* vivir y vivir bien, la vida y su perfección. Por eso no cabe afirmar que conocemos la naturaleza de un viviente hasta que podemos distinguir entre el ejemplar sano y el enfermo. Toda vida dice relación a la perfección⁵.

Quien ha aplicado con más vigor y coherencia esta noción de naturaleza al hombre es Sócrates. Por eso no resulta extraño que para él el conocimiento de sí mismo sea inseparable del conocimiento del propio bien. Es cierto que sólo puedo saber qué es bueno para el hombre si sé qué es el hombre. Pero también es verdad que el conocimiento de lo que es bueno para el hombre no se añade a este último, sino que forma parte de él.

4. H. JONAS, “Evolution und Freiheit”, en *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Insel, Frankfurt, 1992, pp. 32-33.

5. Cf. J. I. MURILLO, *Health as a norm and principle of intelligibility*, en *Natural Law: historical, systematic and juridical approaches*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 2008, pp. 361-375.

En esta concepción, el problema de la libertad aparece como un aspecto del bien del hombre, al constatar que, en este caso, el logro del propio bien no depende de una génesis inconsciente, no se da espontáneamente, sino que requiere una peculiar colaboración por parte del individuo. De este modo aparece la ética y su necesidad. Debo buscar y conocer el bien para alcanzarlo.

Para la visión clásica el bien que se busca está ya dado con la naturaleza. Por eso constituye un buen resumen de la ética clásica el lema de Píndaro *sé el que eres*⁶. Lo que tengo que realizar como exigencia está ya dado con mi naturaleza. El único bien que cabe añadirle son las condiciones que le permiten germinar, crecer y florecer.

Pero cabe, asimismo, concebir el hombre como una máquina más o menos lograda, como un conjunto de mecanismos que pueden ser analizados y reconstruidos, de tal modo que comprendernos sería saber cómo podemos manipularnos y orientarnos eficazmente hacia determinados fines. Desde este punto de vista, lo que soy no me sirve como criterio para saber lo que debo querer. Ahora el autoconocimiento es un conocimiento instrumental. Debo saber sobre mí de la misma manera en que debo conocer la herramienta que me sirve para conseguir con ella lo que me propongo.

El objetivo final de mi querer puede ser también un modo de ser, pero ahora este se concibe como una creación, como un producto. Yo puedo ser el artífice de mí mismo. Este es el hilo conductor de algunos modelos formativos de la modernidad y se encuentra también en el ideal moderno de la autorrealización. El hombre no tiene naturaleza en el sentido clásico. Si la tuviera, carecería de la libertad para hacer de sí lo que quiere.

Esta forma de concebir la libertad se encuentra en algunas corrientes del pensamiento moderno. La nueva concepción de la naturaleza, que ahora queda reducida a significar “el conjunto de todo lo que existe”, acaba con la peculiaridad de la génesis, aparta la mirada del crecimiento en lo que éste tiene de actividad, borra las dis-

6. *Pítica* 2, línea 72.

continuidades absolutas y enuncia unas leyes predictivas que no están arraigadas en sustancia alguna, que no pertenecen a nadie. Es como si la providencia, que, en los autores antiguos que la aceptaban, era una inteligencia que ordenaba los seres a sus propios fines, y en la mentalidad cristiana la intervención de un ser personal que realiza un designio en favor de alguien, se hubiera emancipado del dios personal o de cualquier inteligencia que la conozca, y se hubiera convertido en una legalidad abstracta e impersonal, en una regularidad ineluctable: el único rasgo de racionalidad de un cosmos formado por seres inertes y opacos.

No es ésta, no obstante, la única concepción de la libertad de la modernidad. Como ha señalado Taylor⁷, la cultura moderna —quizá antes incluso que su pensamiento— ha dado a luz una visión de la ética cuyo ideal es la autenticidad. En su opinión, el hombre antiguo y medieval concibe su vida como una adaptación al lugar que le corresponde en el orden social y natural, mientras que el hombre moderno, desplazado del mundo natural por la destrucción de la idea del *cosmos*⁸ y del orden social por la percepción de la inconsistencia y artificiosidad del orden político, concibe el ideal al que aspira como el desarrollo de un principio interno. Actuar ya no es conformarse a una ley externa, sino no contradecir lo que se es.

Pero las semejanzas con la noción clásica de naturaleza no deben oscurecer las diferencias. El principio interno al que se reclama el obrar auténtico no es ahora tanto una realidad que se despliega y que pone desde sí sus propias exigencias como un ideal y una inspiración para el que actúa. No se trata ya de actuar según la naturaleza, sino de inspirarse en ella para crear algo nuevo. La discontinuidad no se da ahora en el orden de los inicios, sino en el de las

7. CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994, pp. 61-65. Taylor cita a Herder: “Jedes Mensch hat ein eigenes Mass, gleichsam eine eigente Stimmung seiner sinnlicher Gefühle zu einander” (“Todo hombre tiene su propia medida y al mismo tiempo una voz propia de todos sus sentimientos respecto de los demás”). *Ideen*, VII, I, Herders Sämtliche Werke, vol. XIII, Weidmann, Berlin 1877-1913, p. 291.

8. Rémi Brague se ha ocupado de la historia de la idea de mundo en Occidente en su libro, recientemente traducido al castellano, *La sabiduría del mundo: historia de la experiencia humana del universo*, Encuentro, Madrid, 2008.

realizaciones. El “hombre del hombre” no es la perfección del “hombre de la naturaleza”. A lo sumo, pretende reproducir la espontaneidad de aquél en un entorno tan diferente que no cabe hablar de desarrollo, sino de reconfiguración⁹. Aristóteles pensaba que la perfección del hombre se da en la polis, porque el hombre es naturalmente un animal político. Ahora la sociedad es tan artificial como el hombre convenientemente preparado para ocupar un lugar en ella.

En la Edad Moderna, el mejor paradigma para entender la búsqueda del bien ya no se encuentra en la vida vegetal —el desarrollo de una semilla—, sino en la producción artística. Por eso no es extraño que tanto Rousseau como todo el movimiento romántico, con su intento de recuperar la naturaleza frente al mecanicismo racionalista e ilustrado, invierta los términos del adagio clásico *ars imitatur naturam* y tienda a poner como prototipo de su concepción de la naturaleza la actividad del artista: Schelling lo expresa con claridad: “La visión que el filósofo se hace artificialmente de la naturaleza es para el arte la originaria y natural. Lo que llamamos naturaleza es un poema cifrado en maravillosos caracteres ocultos”¹⁰. En cualquier caso, en ella se pone de relieve la capacidad de producir algo nuevo, aunque, como veremos, no sin grandes dificultades

9. Cf. B. SIERRA Y ARIZMENDIARRIETA, *Dos formas de libertad en J. J. Rousseau*, Eunsa, Pamplona, 1997, pp. 165-211.

10. Reproduzco a continuación el texto completo que termina en esa afirmación: “Si la intuición estética sólo es la trascendental objetivada, es evidente que el arte es el único órgano verdadero y eterno y a la vez el documento de la filosofía que atestigua siempre y continuamente lo que la filosofía no puede presentar exteriormente, a saber, lo no consciente en el actuar y en el producir y su originaria identidad con lo consciente. Por eso mismo el arte es lo supremo para el filósofo, porque, por así decir, le abre el santuario donde arde en una única llama, en eterna y originaria unión, lo que está separado en la naturaleza y en la historia y que ha de escaparse eternamente en la vida y en el actuar así como en el pensar. La visión que el filósofo se hace artificialmente de la naturaleza es para el arte la originaria y natural. Lo que llamamos naturaleza es un poema cifrado en maravillosos caracteres ocultos”. F. W. J. SCHELLING, *Sistema del idealismo trascendental* (traducción, prólogo y notas de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez), Anthropos, Barcelona, 2005, p. 425 (627-628).

para insertar esta característica de los seres libres en el marco de su visión de la realidad, de su metafísica.

2. EL PUNTO DE PARTIDA DEL COMPRENDER

Pero qué entendamos por comprender la libertad no sólo depende de cuál sea el objetivo del saber y el modo en que consideramos la realidad que estudiamos. También depende de qué entendamos por saber desde el punto de vista del sujeto que lo ejerce. Y este problema, cuando se trata del autoconocimiento, es especialmente delicado y la actitud que se adopte determina en buena medida las características de la empresa.

En torno a esta empresa caben, al menos, dos actitudes, que han sido ensayadas en la época moderna.

Una de ellas parte precisamente del ideal científico en lo que éste tiene de aspiración a la objetividad. La ciencia se caracteriza, desde este punto de vista, por buscar un conocimiento riguroso, y esto pasa por someterse a un método que excluya cualquier interés espurio que pueda introducir el sujeto. De esta tesis se desprende que la única forma de estudiar seriamente al hombre es tratarlo como una realidad más, prescindiendo del hecho de que nosotros mismos estamos implicados en la investigación. Ésta es la vía que acomete la ciencia moderna, que se caracteriza, en primer lugar, por la exclusión de cualquier alusión al valor. La sobria descripción de los hechos es la única garantía que permite aspirar a un conocimiento compartible.

Lógicamente, esta forma de concebir el conocimiento ha ocasionado siempre graves dificultades al estudio de la libertad. Al parecer, la libertad sólo se presenta cómo tal inmediatamente en la experiencia subjetiva. Yo me siento libre al actuar, y sólo puedo conocer la libertad ajena desde esa experiencia subjetiva. La libertad entendida así es, por un lado, un factor perturbador del discurso científico porque parece introducir la arbitrariedad y, con ella, la imprevisibilidad, en las leyes naturales. Pero, además, resulta metodológicamente invisible.

Kant se dio cuenta de las dificultades de introducir la libertad en un mundo que coincidiera con el objeto de la mecánica racional y se vio obligado, en consecuencia, a abolir el saber para salvarla¹¹. Pero el problema se reproduce una y otra vez en cada ciencia que, siguiendo aquel ideal metódico, aborda el estudio del hombre. Así, la psicología se ve pronto obligada a abandonar la experiencia subjetiva en busca de modelos más científicos, como los que propone el conductismo. Y las ciencias sociales, atentas a descubrir las regularidades que aparecen en el nivel macro de los fenómenos sociales, se consideran legitimadas para operar como si la libertad no existiera. En cuanto a la nueva biología, aquella de entre las ciencias que parece describir al hombre con más rigor y profundidad, sólo recientemente se ha visto obligada a confrontarse con el problema de la experiencia interna y, aun así, las dificultades que se le presentan para tratarla con sus métodos usuales son tan grandes que con frecuencia abonan la tentación de ignorarla o eliminarla.

Cabe sin embargo otra forma de acometer el estudio de lo humano: partir de la convicción de que, puesto que cada uno de nosotros somos lo más próximo a nosotros mismos, toda empresa intelectual debe partir del autoconocimiento y se encuentra supeditada a él. Radicalizando esta tesis, nada podríamos conocer si no nos conocemos a nosotros mismos. Todo conocimiento de lo que no soy yo estaría pendiente de crítica y ratificación hasta que no se conociera al sujeto, pues sólo de este modo estaríamos en condiciones de controlar el punto de vista que nos abre a la realidad.

Esta tesis parece presuponer que el conocimiento de sí es el más fácil y evidente, en el sentido aristotélico, el que proporciona una mayor certeza, y que todo conocimiento de lo distinto es, de algún modo, un conocimiento derivado o, al menos, secundario. Si tenemos que poner un ejemplo de este modo de proceder, viene a la

11. Cf. J. M. GIMÉNEZ AMAYA – J. I. MURILLO, *Mente y cerebro en la neurociencia contemporánea. Una aproximación a su estudio interdisciplinar*, “Scripta Theologica” 39/2, 2007, pp. 607-635.

mente de inmediato el del idealismo, entendido como una prolongación de la empresa kantiana.

Para Kant, el conocimiento exige una crítica de la capacidad humana de conocer, una vuelta sobre el lado subjetivo del conocer, como requisito para controlar su alcance. Pero la empresa de conocer el sujeto cognoscente, como paso previo y justificación de la ciencia (en una suerte de lo que podríamos llamar *epistemodicea*) arroja en Kant como saldo una total ignorancia sobre el sujeto. La única vía para acercarse a él resulta ser el reconocimiento del hecho moral, del deber, que lleva a postular la libertad y aceptar la realidad del sujeto libre al margen del saber científico y de cualquiera de sus pretensiones posibles, lo que ocasiona un desgarrón entre el conocimiento teórico y la moral, que se intenta problemáticamente remendar en la *Crítica del Juicio*.

Así se entienden las dificultades de Kant para responder a la pregunta “qué es la libertad”. En su caso, sabemos que podemos ser libres —es decir, que el conocimiento científico no puede servir para negar que lo somos— y que sostenemos que lo somos en la medida en que aceptamos el llamamiento incondicionado del imperativo moral, que no tendría ningún sentido sin ella. Al menos, no podemos negarlo, so pena de incurrir en contradicción, si queremos cumplir la ley juzgándonos no libres, o en inmoralidad, si la ausencia de libertad se ve como una excusa para seguir la ley. Pero hasta ahí parece llegar nuestra comprensión de la libertad: saber que la tenemos y que sin ella no se puede cumplir el deber. Kant cierra, de este modo, las puertas a todo saber de sí que no esté conectado a la ley. Por así decir, lo que Kant parece proponernos es instrumentalizar el saber en orden al cumplimiento de la ley, y concebir el cumplimiento de la ley como una mera fuga de la inmoralidad sin esperanzas de crecimiento.

Los idealistas, por su parte, quedan insatisfechos con la ascética autolimitación que Kant impone al saber, que anula cualquier pretensión de realizar una ciencia teórica sobre el sujeto y el Absoluto, es decir, sobre el alma y Dios, que eran lo único que interesaba al sabio San Agustín. El idealismo intenta llevar a las últimas consecuencias la exigencia de partir del sujeto en el conocimiento y

arranca desde el yo para explicar desde él todo lo real. Sólo ese punto de vista sería legítimo porque el conocimiento verdadero no se limita a producir las categorías con que organiza la experiencia, sino que produce él mismo la realidad que conoce.

Así, en su *Sistema del Idealismo trascendental*, Schelling sostiene que el primer principio de la filosofía no es otro que la autoconciencia. Schelling basa su elección en que la autoconciencia está implicada en todo saber y es su primer principio tanto desde el punto de vista de la forma como desde el contenido¹². Además la autoconciencia puede ser principio tanto de la filosofía teórica como de la práctica, pues para la filosofía teórica es un principio desde el que se deduce el saber y para la filosofía práctica, un imperativo. Por eso Schelling dice que la autoconciencia es un principio de un modo peculiar, es decir, a modo de *postulado*¹³. Y tras enunciar esta tesis, concluye este autor: “El que haya seguido atentamente hasta aquí comprende por sí mismo que el comienzo y el final de esta filosofía es libertad, lo absolutamente indemostrable, lo que se prueba sólo por sí mismo. Lo que en todos los sistemas amenaza con hundir la libertad es deducido en éste desde ella misma. El ser es en este sistema sólo la libertad suprimida. En un sistema que hace del ser lo primero y supremo, no sólo el saber será la mera copia de un ser originario, sino que también toda libertad se reducirá a una ilusión necesaria, porque sus aparentes manifestaciones son movimientos de un principio desconocido”¹⁴.

12. F. W. J. SCHELLING, *op. cit.*, p. 373.

13. “Sólo es posible que el principio lo sea simultáneamente de la filosofía teórica y de la práctica si él mismo es a la vez teórico y práctico. Y dado que un principio teórico es un *teorema (Lehrsatz)* y uno práctico es un mandato, en el medio, entre ambos, deberá encontrarse algo —y esto es el postulado—, que limita con la filosofía *práctica* porque es una mera *exigencia* y con la *teórica* porque exige una *construcción puramente teórica*. De donde obtiene el postulado su fuerza obligatoria se explica porque es similar a las exigencias prácticas. La intuición intelectual es algo que se puede pedir y reclamar; quien no tiene la facultad de semejante intuición *estaría (sollte)* al menos obligado a tenerla”. F. W. J. SCHELLING, *op. cit.*, p. 184 (376).

14. F. W. J. SCHELLING, *op. cit.*, p. 184 (376).

Es claro que en esta visión libertad y subjetividad se encuentran indisolublemente unidas. Éste parece ser, al menos a simple vista, el punto de partida en que nos encontramos en nuestra época al plantear el problema de la libertad. La concepción clásica de la libertad puede resultar interesante, pero no puede hacerse cargo de ese otro sentido de la libertad que ha emergido en la época moderna que la vincula a la producción. Pero también es verdad que esta época comienza desde Descartes con un sonado divorcio entre un modo de hacer ciencia destinado a dominar la realidad y ponerla a nuestro servicio y otros intentos, difíciles de precisar, que pugnan por hacerse cargo del residuo que éste deja por parte del sujeto.

En estas circunstancias, la unidad del saber desaparece, y sin ella la libertad parece condenada a ser ignorada o confinada en el reducto de la subjetividad individual, a no ser que intentemos una salida como la idealista e intentemos decididamente fundar la metafísica en la subjetividad. Ambas formas de proceder pueden tener múltiples realizaciones y diversos grados de ambición, pero suelen conducir al mismo callejón sin salida. O nos comprometemos a extraer, como los idealistas, la naturaleza no subjetiva desde la subjetividad en lo que tiene de formal o nos obligamos con el naturalismo a explicar cómo emerge lo subjetivo desde lo que no lo es. El fracaso de estas empresas desesperadas nos obliga a diversas formas de esquizofrenia o de reduccionismo.

3. LIBERTAD Y NOVEDAD

Llegados a este punto, conviene que dirijamos nuestra mirada hacia aquello que queremos comprender o explicar. ¿Qué es propiamente la libertad? Intentaré exponer en qué consiste para mí el núcleo central de este problema, para después pasar a exponer algunos de los retos que se presentan para abordarlo.

En mi opinión, hablar de libertad es hablar de un sentido peculiar de la novedad. Dicho de modo negativo, sólo puede aceptar la realidad de la libertad aquel que esté dispuesto a aceptar la existencia de verdaderas novedades. De todos modos, para comprender

correctamente esta tesis, hay que precisar con cuidado el sentido de novedad al que nos referimos.

Se puede hablar de novedad sin necesidad de acudir a la libertad, al hablar, por ejemplo, de la naturaleza. La cosmología antigua estaba dispuesta a admitir novedades relativas, en el sentido de que existen nuevos comienzos. Sin embargo, era muy reacia a aceptar una generación que no responda a una ley y que, por lo tanto, no pueda ser explicada de algún modo. Esa explicación siempre tiene como efecto reducir las apariencias de novedad que pudiera suscitar el nuevo fenómeno. La dificultad para aceptar la posibilidad de una novedad en sentido fuerte se corresponde con su idea de la racionalidad. Si en el universo cabe lo enteramente nuevo, abrimos la puerta a lo irracional.

Esta negativa a aceptar la novedad total no debe confundirse con el determinismo. Es verdad que en un universo determinista no se puede hablar de novedad en sentido ontológico. Todo fenómeno que acaece en el tiempo está precontenido en sus causas, de tal modo que puede ser deducido y predecido. En cambio, Aristóteles acepta la existencia de fenómenos que no están determinados por las causas que preceden, porque responden al cruce imprevisible de líneas causales cuyos efectos sí pueden, hasta cierto punto ser previstos. Así, por ejemplo, quien cavando para hacer un pozo descubre un tesoro produce un estado de cosas que es imprevisible tanto desde el punto de vista de quien lo escondió para recuperarlo en un momento posterior como de quien puso las condiciones para sacarlo a la luz mediante una acción de la que, en el mejor de los casos, sólo cabía esperar que se abriera una vía de agua.

Para Aristóteles, por tanto, existe la casualidad y hechos que no están precontenidos en ninguna causa y que, por tanto, no permiten la predicción. Pero esto no se debe a que aparezcan propiamente novedades, sino, sobre todo, a la indeterminación que introduce la materia en el mundo sublunar. No es que no conozcamos lo que ocurrirá porque nuestra capacidad intelectual no controle todas las causas, sino más bien porque la naturaleza material no da para tanto: no es totalmente racional. Para que esos eventos fueran predecibles sería necesario que alguien los pudiera orientar, pero no

está claro que la inteligencia divina, que es la única que tal vez fuera capaz de hacerlo, tenga el más mínimo interés en la empresa. El intelecto divino es libre, pero no porque pueda dar lugar a novedad alguna, sino en virtud de su suficiencia. Para ejercitar la actividad en que consiste, no necesita recurrir a lo externo. Ahora bien, ¿es este sentido de la libertad verdaderamente el más importante?

El determinismo, por su parte, es una forma de negar la novedad, que, aunque también fuera sostenida por algunos pensadores antiguos, se encuentra especialmente vigente en la época moderna. Esto se debe a la confluencia de una visión altamente unitaria y homogénea del cosmos con el predominio de la razón predictiva, que busca la racionalidad no indagando en la naturaleza de las causas sino en la regularidad de los efectos, para, con este conocimiento, encontrarse en mejores condiciones de intervenir en la naturaleza: saber para prever, prever para poder¹⁵. El universo postulado por la mecánica racional permite la hipótesis del genio de Laplace, capaz de predecir todo lo que ocurrirá porque es capaz de conocer simultáneamente la posición y el movimiento de todas las partículas del universo en un momento dado. En este paradigma la naturaleza ha sido convertida en mecanismo, es decir, en conjunto de partes (o partículas) de las que nada cuenta sino su interacción en orden a producir un estado de cosas.

En la Alemania de finales del siglo XVIII el determinismo tomó como patrón al filósofo Spinoza, con su sistema en el que la rigidez de la deducción lógica y el mecanicismo no eran sino dos caras de la misma moneda. Siendo así, está claro que no cabe hablar de novedad en la Sustancia. Todo ocurre como tiene que ocurrir. La mente puede descansar en lo que ya existe, sin temor a sobresaltos.

Pero en la ciencia posterior aparecerá una nueva idea que reintroduce la novedad en el campo de la ciencia. Se trata de las diversas teorías de la evolución. En el mundo de la vida todo parece indicar que aparecen formas nuevas. La teoría darwiniana, en particular la teoría sintética que se inspira en Darwin y en la gené-

15. Cfr. A. COMTE, *Cours de philosophie positive. Philosophie première* (leçons 1 à 45), Hermann, Paris, 1975, p. 45.

tica, insiste en el azar de los cambios que producen las mutaciones y no pocos se atreven a hablar de emergencia de propiedades nuevas.

El paradigma del desarrollo ha alcanzado de tal manera a las ciencias que se ha extendido a la física misma. Las teorías contemporáneas acerca del universo también hablan de un desarrollo desde una situación simple, aunque desconocida, y de la emergencia de nuevas realidades en el proceso.

Pero ninguno de estos sentidos de la novedad, ni el de la teoría de la evolución biológica ni el del nacimiento y desarrollo del universo, comúnmente conocido como la teoría del Big Bang, hablan de novedades en el sentido que reclama nuestra concepción fuerte de la libertad. Estas formas de entender la novedad no excluyen que lo nuevo esté precontenido en los estados anteriores. De hecho, las diversas teorías del cambio y aparición de novedades intentan explicar, aunque sea —si bien este no es un detalle poco importante— *a parte post*, el cómo, las propiedades que las han posibilitado y las leyes que han seguido al aparecer. Se puede decir, por tanto, que estamos en todo caso ante una novedad relativa, pero no en el tipo de novedad que manifiesta un ser propiamente libre. Por otra parte, también en la cosmología antigua se acepta que quepa este sentido de la novedad, que puede ser, sin embargo, compatible con el más férreo determinismo.

4. LIBERTAD Y AUTORÍA

Pero, para definir la libertad, no basta con aceptar la novedad. En primer lugar, no está claro que la novedad de que hablamos se oponga a cualquier forma de predictibilidad, por ejemplo, a la que pasa por la confianza en un sujeto libre. Por otra parte, podríamos sostener que la posibilidad de novedades absolutas, de realidades totalmente impredecibles, sin tener que aludir a la libertad. Una teoría de ese tipo sería una negación del determinismo, pero no todavía una teoría de la libertad. Para hablar de libertad hace falta otro aspecto tan decisivo como aquél: *no cabe hablar de libertad sin referirse a un autor de la novedad*. La noción de autoría es

esencial para la libertad. Lo novedad que introduce la libertad, que se escapa a la mera causación natural, manifiesta la libertad sólo si puede ser referida a un autor. Hablar de ella como novedad es solamente determinarla desde su irreductibilidad a las causas naturales, en su sentido clásico o moderno.

Autoría es otro nombre de la libertad. Sólo quien es responsable de la novedad puede ser autor y sólo el autor puede ser responsable de novedades. La autoría no se identifica, por tanto, con la causa. Llevar a cabo apresuradamente esta identificación nos obligaría a entender una realidad con categorías tomadas de otra distinta. Pero la filosofía no puede pretender dar una explicación general, que, como un ungüento mágico, sea aplicable a todo, sino que debe partir de la descripción de sus diferencias y distinciones. Lo que es suficientemente distinto debe ser tratado de modo distinto.

Como decíamos al principio, saber no significa siempre lo mismo, ante todo porque la realidad de que el saber se hace cargo no es siempre lo mismo. Por eso uno de los momentos más importantes de la investigación filosófica es el de detectar, para, a continuación, formular, las distinciones que nos salen al paso, sin intentar reducirlas apresuradamente o interpretarlas con un método único por grande que sea la estima que le profesamos. Detenerse en las distinciones es una de las marcas de una filosofía como la aristotélica. Sólo después de establecer lo distinto como distinto, podemos proceder adecuadamente a una comparación y categorización de lo real que no sea forzada.

La referencia a un autor introduce la pregunta acerca del tipo de realidad que corresponde a aquello que denominamos con este nombre. La filosofía clásica ha insistido en que para ser autor hay que ser inteligente, es decir, capaz de conocer la realidad como tal. Y, puesto que la novedad se introduce mediante una acción, y la acción está orientada hacia algún fin o bien, la inteligencia posibilita que la acción se dirija a un bien conocido como bien. Pero estas observaciones, por relevantes y verdaderas que resulten, dan la impresión de diseccionar demasiado pronto la realidad que hemos encontrado. La autoría no parece que se pueda explicar como la coordinación de una tendencia al bien con una inteligencia capaz de

originarla y conducirla hacia él. La novedad que la libertad introduce remite a un tipo de realidad, que tiene una forma peculiar de existir. Así pues, el estudio de la acción libre nos descubre el modo de ser real que la posibilita.

Un acceso a este modo de realidad es insistir en su subjetividad. Es precisamente, el idealismo, al que ya hemos aludido, el primero que subraya decididamente la irreductibilidad del agente libre, determinado desde la categoría de sujeto, a cualquier otra. La subjetividad no puede ser reducida jamás a objeto sin ignorarla o malinterpretarla. “El espíritu es una eterna isla —dice Schelling— que por más rodeos [que se dé] nunca se puede alcanzar desde la materia sin un salto”¹⁶. Ninguna suma de objetos puede explicarla. Sólo desde el punto de vista interior, trascendental si se quiere, se puede acceder a aquello sin lo que, en opinión de estos autores, nada existiría.

Introducirse en el territorio de la subjetividad resulta fascinante. Para hacerlo es preciso dirigirse hacia nuestro interior, sin perder de vista aquello que convierte nuestro punto de vista en subjetivo. Pero la noción de subjetividad tiene también sus límites. Hablar de sujeto es mencionar uno de los polos de una oposición: sujeto y objeto. El sujeto lo es en cuanto que se opone al objeto; una oposición que puede llegar a presentarse de forma tan acusada que, a diferencia de los objetos, que son cosas, el sujeto aparezca como lo que de ningún modo es cosa, pero sin lo cual las cosas no son¹⁷.

Si es así, no podemos, pretender encontrar en ella cosas u objetos. Queda entonces por ver si cada intento de conocer la subjetividad no es, precisamente por ello, un intento fallido. Aquello que convierte a todo lo demás en objeto parece condenado a no poder conocerse a sí mismo. Al menos, no puede conocerse como todo lo demás.

16. F. W. J. SCHELLING, *op. cit.*, p. 429.

17. Cf. “Si el Yo no es un objeto (*Ding*), una cosa (*Sache*), tampoco se puede preguntar por ningún predicado del Yo; no tiene otro que éste: el de no ser una cosa. El carácter del Yo reside justamente en que no tiene otro predicado que el de la autoconciencia”. F. W. J. SCHELLING, *op. cit.*, p. 368.

Como hemos apuntado, el idealismo afronta este problema y opta por la subjetividad como principio del saber. Su problema es, por tanto, cómo puede lo subjetivo dar razón de lo objetivo, sin por eso perderse en ello¹⁸. En la obra citada, en el *Sistema del Idealismo trascendental*, Schelling, al establecer como principio no la mera subjetividad, sino la autoconciencia, resuelve el problema acudiendo al expediente de que la autoconciencia incluye como atributo de la subjetividad la posibilidad de volver sobre sí misma, de objetivarse de algún modo, y alude, por tanto, a un carácter dual, que propicia una inestabilidad y puede dar origen a un proceso.

¿Puede este método hacerse cargo de la libertad? El idealismo emprende esta vía precisamente para salvarla. Frente al determinismo de la ciencia objetiva, cuyo mejor exponente es la mecánica de Newton, y frente al determinismo de una metafísica como la de Spinoza, el idealismo vuelve sobre la capacidad del sujeto de ser inicio, independientemente de las cadenas causales en las que el estado anterior determina al que le sucede.

Es más, Schelling, se esfuerza por entender la naturaleza desde la subjetividad. En esto consiste su filosofía de la naturaleza, en la que, en lugar de explicar la naturaleza desde lo muerto e inerte, intenta comprenderla desde la vida y la libertad: “La tendencia necesaria de toda ciencia de la naturaleza es, por tanto, llegar de la naturaleza a lo inteligente”¹⁹.

Para Schelling la reflexión sobre sí de la inteligencia, es decir, de lo subjetivo, no se da en el conocimiento teórico, sino en el acto de la voluntad. Sólo en ese momento, la inteligencia pasa de hacerse cargo sólo parcialmente del mundo que produce inconscientemente y alcanza a ser verdaderamente consciente de sí.

18. “Nuestra investigación habrá de proseguir hasta que aquello que para nosotros está puesto en el Yo como objeto también lo esté para nosotros en el Yo como sujeto, es decir, hasta que la conciencia de nuestro objeto coincida para nosotros con la nuestra, por tanto, hasta que el Yo mismo haya llegado para nosotros al punto del que hemos partido”. F. W. J. SCHELLING, *op. cit.*, p. 389.

19. F. W. J. SCHELLING, *op. cit.*, p. 340

Ahora bien, lo que comparece en este momento, eso que Schelling denomina Inteligencia o Yo, ¿es lo mismo que hemos designado como autor? Muchas son las semejanzas, pero recordemos que nuestra descripción del autor es inseparable de la novedad. Por eso, para responder a esa pregunta, tendríamos que saber hasta qué punto cabe ésta en el sistema de Schelling.

Parece que lo que aquí entiendo por libertad tiene más afinidad con la noción de producción, en que insiste la filosofía moderna y que el idealismo intenta elevar a primer principio, que con la clásica de causación o de derivación natural y no digamos con la causación tal como la concibe la ciencia moderna. Schelling llega incluso a identificar el Yo con el producir²⁰.

En la filosofía clásica, la causación está determinada por la naturaleza: el obrar sigue al ser. Pero nadie puede considerarse propiamente autor de aquello que la naturaleza le impone generar. De todos modos, el pensamiento clásico se aproxima a esta noción cuando cae en la cuenta de la especial relación que se establece entre el agente racional y sus actos. Pero lo hace tomando en cuenta otros aspectos que la visión moderna de la producción tiende a pasar por alto. Como ha señalado Alejandro Vigo, lo que distingue al hombre del resto de los seres es la *proáiresis*, que solemos traducir como elección²¹. El problema del término “elección” estriba en que nos remite sobre todo hacia el objeto elegido, mientras que Aristóteles quiere subrayar también que el agente racional no sólo actúa en vistas de un bien particular, sino que además lo hace sobre el trasfondo de una concepción global de su vida. La acción específica del hombre no es racional sólo porque siga a un cálculo, sino

20. “El Yo no es otra cosa que un producir que llega a ser objeto para sí mismo, es decir, un intuir intelectual. Ahora bien, este intuir intelectual es él mismo un actuar absolutamente libre, luego esta intuición no puede ser demostrada, sólo postulada; pero el Yo es él mismo esta intuición, por consiguiente, el Yo, como principio de la filosofía, es sólo algo que se postula”. F. W. J. SCHELLING, *op. cit.*, p. 370.

21. “Práxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional”, en: G. LEYVA (ed.), *Filosofía de la Acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, México D. F. (en prensa).

porque compromete al agente como tal. Ésta es la razón de que tanto Aristóteles, como el aristotélico Tomás de Aquino, comiencen el estudio de la acción humana considerando las diversas concepciones de la felicidad, es decir, de las diferentes concepciones del bien global de la vida que el hombre puede perseguir.

Pero aquí se abre un interesante problema. Como decíamos, para la visión clásica de la naturaleza, el bien de cada cosa depende de lo que es. Y, viceversa, conocer el bien de algo implica conocer su naturaleza. Si el agente racional puede cuestionar su bien, posee el dudoso privilegio de equivocarse respecto a él. Se puede añadir que esta consecuencia es el reverso de la racionalidad, que le permite formas de bien superiores a la de los vivientes irracionales, y que la libertad consiste en la elección del bien de la propia naturaleza, pero entonces debemos aceptar con Sócrates que todo el que obra el mal está equivocado. Ahora bien, esta tesis socrática parece incompatible con la tesis de que el hombre es autor de sus actos en el sentido que exigimos intuitivamente a la libertad. No cabe reprochar ni alabar en sentido estricto a quien está determinado ya sea por su ignorancia o por su conocimiento. Explicar la acción libre apoyándose en el juego de la inteligencia y la voluntad, entendidas como facultades naturales, tiene como contrapartida dejar en la penumbra la autoría del agente.

De todos modos, es el mismo Sócrates quien nos advierte de este problema con su visión del bien. La noción aristotélica de *proáiresis* no puede entenderse sin la tesis socrática de que es mejor padecer la injusticia que cometerla. El bien peor que el agente racional puede padecer es el que se inflige a sí mismo al actuar mal. ¿Es compatible esta doctrina con el intelectualismo?

En mi opinión, todo intelectualismo o naturalismo de la acción tiende a quitar peso a la eficacia que tiene la acción para configurar al agente. La dimensión moral del hombre se configura con el querer libre; y esto nos conduce a otra de las características del autor que estamos intentando describir. El autor no es ajeno a su obra, porque, de algún modo, corre su mismo destino. Pero no porque se encuentre en el producto, sino porque se encuentra en el origen y, al ser origen de esa determinada manera, debe comprometerse.

¿COMPRENDER LA LIBERTAD?

Bien mirado, nos encontramos ante una inversión del adagio clásico: el obrar sigue al ser. En la acción libre, no sólo aparece lo nuevo, sino que la novedad entra en el agente, y, en cierto modo, el ser sigue al obrar.

Resulta interesante ver el diverso destino que esta observación ha tenido entre los antiguos y los modernos. Los primeros, aunque están condicionados por su noción de lo natural, son conscientes de que el obrar transforma al agente no por su resultado, sino por lo que tiene de acción procedente de quien la ejerce y desarrollaron esta convicción en la teoría de los hábitos. Sin embargo, esto no les llevó a emprender una teoría del agente en cuanto tal. Por el contrario, la filosofía moderna suele insistir en la subjetividad, aunque sea para negarla, pero le resulta difícil describir cómo las obras influyen en el agente. Éste tiende a quedar inalcanzado por ellas y cuando lo es, le es preciso recurrir a algún tipo de autocausación o auto-producción. El agente es entonces pura potencia y sus actos le realizan.

En ambos casos, parece obviarse que nos encontramos ante un tipo de realidad distinta, que responde a unas leyes diversas de las de la noción clásica de naturaleza y que no puede ser conceptuada adecuadamente con categorías extraídas del mundo de la producción, aunque sean las de la producción artística.

5. LA LIBERTAD, EL BIEN Y EL MAL

Otra de las notas distintivas de la autoría libre es la peculiar relación que establece entre el bien y el mal. Como hemos visto, la noción de naturaleza se encuentra indisolublemente unida a esta alternativa. Sin embargo, en la libertad, la contraposición entre el bien y el mal adquiere un dramatismo mucho mayor, aquel que le concede la nota de la responsabilidad. De hecho, la importancia que concedamos a la distinción y superioridad entre el mal meramente natural y el moral manifiesta a su vez el nivel ontológico que otorgamos a la libertad. El intento de reducir la libertad a una propiedad de la naturaleza conduce a entender el mal moral como un grado mayor que el de los seres irracionales. Es la tendencia de

gran parte de la ética antigua que considera el mal como un error, un fallo de la naturaleza racional. Por el contrario, la corriente que insiste en que el mal moral pertenece a otra categoría, encuentra más dificultades para reducir la antropología a la noción clásica de naturaleza. Me atrevería a decir que, en Kant, la radical distinción entre el reino de la subjetividad y el de la naturaleza no se apoya tanto en la observación del conocimiento como en la radical distinción entre el mal natural y el mal moral.

Como hemos visto, Schelling hace comparecer la subjetividad autoconsciente en el querer libre. En una obra posterior, su *Escrito sobre la libertad*, Schelling, perseverando en su intento de no reducir la subjetividad a un mero tipo de ser en general, sostiene lo siguiente: “Querer es el ser originario y sólo con éste concuerdan todos los predicados del mismo: ausencia de fundamento, eternidad, independencia respecto al tiempo, autoafirmación. Toda la filosofía aspira solamente a encontrar esta suprema expresión”²². La filosofía, piensa él, ha llegado a este punto en su época gracias al idealismo. “El concepto idealista es el único capaz de abrirle el camino a la superior filosofía de nuestro tiempo y, sobre todo, al superior realismo de la misma. Si al menos aquellos que critican o se apropian de este realismo quisieran darse cuenta de que el íntimo presupuesto del mismo es la libertad, ¡bajo qué luz tan distinta lo considerarían y adoptarían! Sólo el que ha gustado la libertad puede sentir el imperioso deseo de hacer que todo la iguale, de extenderla por todo el universo”²³.

22. F. W. J. SCHELLING, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, en H. Cortes y A. Leyte, (edición y traducción), Anthropos, Madrid, 1989, p. 350. A partir de ahora se citará como *Escrito sobre la libertad*.

23. F. W. J. SCHELLING, *Escrito sobre la libertad*, p. 351. “Pero —prosigue— el propio idealismo, por mucho que le debamos nuestra superioridad a este respecto y el primer concepto de libertad formal, no deja por eso de ser él mismo lo más lejano a un sistema completo, y también nos deja desconcertados en lo tocante a la doctrina de la libertad en cuanto queremos adentrarnos en una mayor exactitud y determinación”. *Ibidem*.

Schelling desdeña los intentos de abordar la libertad considerando la indeterminación del agente²⁴ y afirma que “el concepto real y vivo es el de que la libertad es una capacidad para el bien y para el mal”²⁵. Precisamente, para Schelling, el gran problema del idealismo es el de tomarse verdaderamente en serio el problema del mal.

No seguiremos a este autor en sus esforzadas reflexiones sobre la relación del mal con la divinidad a la que lleva la universalización de esta definición, pero no cabe duda de que, al mencionar este problema, Schelling intenta poner de relieve lo que la libertad tiene de distintivo y escapar del peligro que amenaza al idealismo de subrayar primero la libertad para quitarle después toda eficacia como subjetividad, embarcándola en algún tipo de proceso necesario.

No obstante, en mi opinión, la noción de novedad vinculada a la de autoría es mucho más profunda y responde mejor a la naturaleza de la libertad que la que la define como “la facultad del bien y el mal”. En el fondo, también la propuesta de Schelling tiende a oscurecer la libertad y a sumergirla en la necesidad. Esto se ve en su teoría sobre la predestinación, en la que, si bien arrebató al tiempo el origen de las acciones libres, se ve obligado, por la lógica de sus razonamientos, a defender “que el hombre actúa aquí del modo en que actuó en la eternidad y desde el principio de la creación. Su actuar no deviene, como tampoco él deviene en tanto que ser moral, sino que es eterno por naturaleza”²⁶.

En último extremo si afirmamos como Schelling que la libertad es ser en un sentido superior a otras formas de ser, también estamos obligados a situarla en el Absoluto. Pero aquí nos encontramos con la sorpresa de que este autor, con todos los idealistas, niegan a Dios aquel que es el mayor signo de libertad respecto de las criaturas: la capacidad de crear.

24. F. W. J. SCHELLING, *Escrito sobre la libertad*, p. 382.

25. F. W. J. SCHELLING, *Escrito sobre la libertad*, p. 353.

26. F. W. J. SCHELLING, *Escrito sobre la libertad*, pp. 387-388.

Y es que, por decisivo que sea el abismo entre el bien y el mal como manifestación de la libertad humana, parece que hay algo superior. No alcanzamos a comprender qué puede significar la libertad dentro de Dios, pero respecto de lo que no es Dios, su libertad comparece en la gratuidad de la creación y de su relación con los hombres. Sin esa gratuidad no podríamos hablar estrictamente de relación personal.

Cabe decir que la alternativa entre el bien y el mal no está entañada esencialmente en la noción libertad, sino que deriva de que el ser que la ejerce tenga una naturaleza finita. Como decía Tomás de Aquino, el pecado no es libertad, aunque la manifieste, al mismo tiempo que manifiesta también la limitación natural y la falibilidad del agente²⁷. Lo decisivo no es poder equivocarse o hacer el bien cuando podría haber hecho el mal, sino que el bien que hago sea real a su modo —es decir, una verdadera novedad— y, *ante todo, que lo haga yo*. Si afirmamos que la autoría y la novedad, la responsabilidad, son esenciales a la libertad, no hay ninguna dificultad en atribuir la libertad al Absoluto, a condición de que estemos dispuestos a concederle la capacidad de dar inicio desde sí y no en virtud de una ley anónima.

La consideración sobre la libertad *nos lleva, por tanto, hacia la subjetividad*, hacia el yo. Pero el reconocimiento de la autoría y la novedad como propiedades esenciales de esa subjetividad ponen ante nuestros ojos otra característica inseparable de la libertad. Como hemos visto, el vínculo entre el autor y la novedad es la responsabilidad. El autor es responsable de aquello que origina y, precisamente esto es lo que queremos indicar al denominarlo autor. Pero la responsabilidad alude necesariamente a un interlocutor. Por eso no parece posible concebir la libertad sin aceptar una pluralidad de personas, un interlocutor o una comunidad de interlocutores ante los que la responsabilidad pueda despertarse²⁸. Sin ella

27. “Quod liberum arbitrium diversa eligere possit servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis eius, sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis”. *S. Th.*, I, 62, a. 8, ad 3. Cf. Q. D. *De veritate*, q. 22, a. 6 co.

28. “Nosotros —dice Spaemann— no sabemos si entendemos una lengua

se desvanece la verdadera eficacia de la libertad que persigue Schelling, aunque sin acertar del todo a señalarla. No sólo no tiene sentido ser libre si sólo hay un autor, sino que no se puede ser libre. Una manifestación empírica de esta imposibilidad es la necesidad de las relaciones interpersonales para que se despierte en el individuo la capacidad de praxis, el comportamiento específicamente humano, que es el que denominamos libre.

La relación entre autores que establece la libertad obliga a ir más allá de la noción de naturaleza clásica. Una forma de verlo se encuentra en el relato bíblico del pecado original. La integridad natural de Adán y Eva, su inocencia, comporta un movimiento natural que sólo se dirige hacia el bien y que se encuentra preservado del error por Dios. Sin embargo, la introducción del árbol de la ciencia del bien y del mal y la prohibición de tomar de su fruto, aparece como una arbitrariedad: que evitarlo sea un mal no es evidente de suyo, por eso puede aparecer el proceso de sospecha. Pero, en mi opinión, lo importante de este relato es que lo que Dios reclama no es sólo el despliegue armónico de la naturaleza, sino un tipo de relación que es estrictamente intersubjetiva y libre: la confianza. El mal no aparece aquí como una inmensa tragedia cósmica o como una autodestrucción, sino como una ofensa al Otro²⁹.

Por supuesto, la responsabilidad también remite a la calidad de las obras que impulsa. En el caso de la libertad humana, si la libertad se refiere a quien puede aceptarla, la inexistencia de una norma significaría la indiferencia de las obras y, por tanto, su inutilidad. No tiene sentido ser autor de algo indiferente, pues en ello es imposible expresar y realizar el yo.

antes de saber si otros la entienden. Ser persona es ocupar un lugar que no existe sin un espacio en que otras personas tienen el suyo. [...] Todo hombre ocupa este lugar como miembro nato, por derecho propio. No es que se halle empíricamente en él, sino que el espacio que ocupa la persona se percibe exclusivamente en la forma de aceptación y reconocimiento". R. SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, Eunsa, Pamplona, 2000, pp. 178-179. El subrayado es mío.

29. J. I. MURILLO, *El valor revelador de la muerte*, "Cuadernos de Anuario Filosófico", Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, pp. 51 ss.

6. CONCLUSIÓN: LIBERTAD, VIDA Y METAFÍSICA

Pienso que esta breve descripción de algunas notas de la libertad basta para tomar conciencia de la dificultad de situarla en el marco de la metafísica. Hasta aquí nos hemos referido a dos formas de resolver este problema, la de Aristóteles y la de Schelling, que son buenos exponentes de las líneas básicas de la metafísica clásica y de la moderna.

Para Aristóteles, la libertad no es radical. No se plantea el problema en estos términos. Lo que llamamos libertad aparece en el ámbito de la praxis y es, por así decir, un efecto de la presencia del intelecto en la vida del hombre. La vida del hombre es superior a la de los otros seres del mundo sublunar en virtud de esa capacidad de conducirse a sí mismo que, en los ejemplares más logrados, alcanza la proáiresis, es decir, la verdadera praxis. Éste es el hombre libre. El logos introduce perfección en esa forma de vida, pero la vida no está fuera del universo y ésta se da en grado sumo en el Acto Puro, que es pura operación de entender. La novedad y la autoría no están en la divinidad y, por lo tanto, *no son en modo alguno primeras*, sino una forma en que se presenta la actividad del Intelecto en el universo.

Schelling, por su parte, pertenece a un mundo que reconoce la importancia de la libertad. Esta valoración depende del cristianismo, que considera que la perfección humana estriba en el amor, que no puede darse sin libertad, y que pone en el origen de todo lo que existe un acto libre. No cabe duda de que esta sensibilidad influye, aunque sea de modo indirecto, en su afirmación de la subjetividad como un rasgo inseparable del Absoluto. Su dificultad mayor deriva de su dificultad para concebir la subjetividad de tal modo que permita la pluralidad de subjetividades, de autores. Por otra parte, la afirmación de la subjetividad como fundamento exige que todo derive de ella, lo que obliga o bien a construir la subjetividad mediante un proceso, o bien a poner en ella una fuente oscura que la rebaja como principio.

Ambos son ejemplo del desafío que supone la libertad para la metafísica: o no ser reconocida, o ser exaltada como primera, a

costa de verse sometida a exigencias imposibles, que acaban por desvirtuarla.

Ya en la doctrina cristiana de la creación, que ha sido uno de los más poderosos acicates del pensamiento metafísico, la libertad está hasta tal punto fuera del mundo que se encuentra en su origen. ¿Cuál puede ser, entonces, su lugar dentro de él? La filosofía aristotélica nos ofrece un camino para insertarla en el universo. La noción de naturaleza remite a aquellos seres que la tienen de un modo más claro: los vivientes. Pero los vivientes gozan de una interioridad, de un principio interno, que es como lo expresa el aristotelismo. Éste permite hasta cierto punto buscar la libertad dirigiéndose, por así decir, hacia el interior de la noción de naturaleza, entendiendo la libertad como una forma de vida. Pero ese camino, como hemos visto, encuentra un límite: la noción de autor responsable, de persona, nos obliga a pensar de un modo nuevo la noción de vida.

La filosofía de Schelling, por su parte, es un buen ejemplo de cómo para vincular la libertad al mundo es preciso animar la naturaleza. Pero la subjetividad que el idealismo pone de relieve es tan opuesta a todo lo que se puede comprender que acaba rechazando cualquier intento de acercarse a ella.

Como decíamos al principio, resulta problemático saber en qué consiste comprender la libertad. En cualquier caso, si queremos avanzar en su conocimiento es necesario que nos pleguemos a su realidad y que no pretendamos forzarla, ni para introducirla en los moldes de una metafísica que la ignora, ni para entronizarla como usurpadora del lugar que corresponde a otros principios. Ésta es precisamente la crítica que dirige Polo a la filosofía moderna, que su descubrimiento de la libertad le ha conducido a proponerla como fundamento, desvirtuando así las nociones de la metafísica clásica³⁰. Podríamos añadir que dos de las nociones que más han padecido esa violencia son la de naturaleza y la de vida. Por eso, en mi opinión, cualquier intento de comprender la libertad pasa por

30. L. POLO, *Antropología trascendental. Tomo 1. La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 1999, pp. 90 ss.

JOSÉ IGNACIO MURILLO

volverlas a pensar y por encontrar su engarce con la verdadera realidad de la libertad.

José Ignacio Murillo
Universidad de Navarra
jimurillo@unav.es