ASCÉTICA Y MÍSTICA DE LA LIBERTAD

JUAN LUIS LORDA

1. *Introducción. Acontecimientos que invitan a pensar*

Desde 1989, estamos en una situación histórica nueva que afecta a la vida, las aspiraciones y las ideas de muchos millones de personas. El comunismo ha fracasado, primero como ideología y también como sistema de poder establecido, y ha dejado un inmenso vacío.

Nunca había existido una oferta ideológica y política tan fuerte y tan universal. El enorme poder del comunismo consistía en esa combinación leninista de ideología marxista, pretendidamente científica, y de maquinaria política al servicio de la ideología: afirmaba la ideología con la autoridad absoluta de la ciencia, e imponía sus criterios con todo el peso de sus estructuras políticas: una concentración de poder nunca vista antes. Por eso también, ha ejercido una opresión tan inmensa.

Durante decenios, en los países donde ha dominado, el comunismo ha sido la única doctrina posible sobre la sociedad; y casi en el resto del mundo, la «otra» alternativa, que operaba como una tentación constante impulsada por grupos activos más o menos iluminados. Las demás doctrinas y fuerzas políticas se han visto obligadas a definirse, total o parcialmente, a favor o en contra. Así ha determinado, directa o indirectamente, casi todo el panorama ideológico y político mundial. Por eso, su desaparición crea un enorme vacío.

Hay que adaptarse a la nueva situación y hay que desprenderse de las deformaciones que ha producido tanta presión ideológica y política. Entre otras, hay que desprenderse del hábito de «simetría» (izquierda/derecha) que el comunismo ha generado por su interpretación dialéctica de la historia y también por motivos simplemente estratégicos. Es sencillamente falso que durante este siglo hayan combatido en el mundo dos ideologías que

podríamos llamar comunismo y capitalismo o liberalismo[1]. El comunismo no ha tenido un rival de la misma naturaleza, porque no ha existido nunca un sistema ideológico y político tan compacto como él. Es verdad que en los países occidentales no comunistas existe un pensamiento liberal y también unas prácticas capitalistas. Pero no forman un sistema comparable con el comunismo, ni desde el punto de vista ideológico ni, mucho menos, desde el punto de vista de las estructuras del poder.

La ideología comunista creía poseer la explicación científica global al postular las leyes fundamentales y necesarias de la materia y de la historia. Entendía la sociología —la ciencia de las sociedades— como si fuera una ciencia natural como la física o la química, dominada por leyes necesarias y generales, que podían ser conocidas y controladas por la razón. Quienes gobernaban debían ocuparse de la aplicación técnica de esa ciencia totalitaria. Así se han permitido horribles operaciones de lo que Paul Johnson ha llamado «ingeniería social»[2].

Hay que aprender de la historia. Pero hay que aprender bien, leyendo con cuidado lo sucedido. El dato que aparece en la triste historia de este siglo no es que haya fracasado «uno» de los sistemas ideológicos posibles, sino que todo sistema ideológico que pretenda abarcar la entera realidad es inhumano[3]. Y es inhumano, aparte de otros muchos errores, porque desconoce la fuerza creativa de la libertad de cada persona. Esa propiedad singular y admirable, fácilmente reconocible y obvia para el análisis fenomenológico, hace de *cada hombre* una fuente de la historia, un acontecimiento nuevo sobre la tierra.

La libertad de las personas es una de las causas irreductibles de los hechos sociales. No se puede reducir ni a los procesos de la naturaleza ni a la estadística de los grandes números. Es la prueba de que existe un ámbito de la realidad más allá de la materia, porque tiene leyes distintas. Por eso, es necesario, como formuló Dilthey, dividir cuidadosamente las ciencias al menos en dos grupos: ciencias de la naturaleza, dominadas por la necesidad de la materia, y ciencias del espíritu, que tienen en cuenta ese fenómeno irreductible, que es la libertad.

Las ciencias sociales —la historia, la sociología o la economía— pertenecen a este segundo grupo y deben considerar la libertad personal y priva-

1. Jean François REVEL, *El conocimiento inútil*, Planeta, Barcelona 1989.
2. En *Tiempos modernos*, Vergara, Buenos Aires 1988.
3. H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Encuentro, Madrid.

da, como un fenómeno originario y característico de su construcción científica. Toda explicación necesaria y mecanicista de los procesos sociales es errónea. Y es una grave violencia intentar transformar las sociedades «técnicamente» sin emplear los resortes propios de la libertad; es decir, la motivación, con el debido respeto a las conciencias. Por eso, es necesario acostumbrarse al vacío ideológico dejado por el comunismo. Hay que acostumbrarse a no tener una ideología que lo intente explicar todo y asegure su adecuada transformación.

Estamos en una situación nueva. Es el momento de redescubrir la política. Que no es, de ninguna manera, el campo de aplicación de los sistemas ideológicos, como ha sido en los regímenes totalitarios; ni tampoco el campo de combate entre las diversas ideologías, como ha sucedido en los regímenes parlamentarios por la tremenda distorsión que producía en ellos la presencia marxista. La política es un arte y no una técnica. No se guía por maximalismos ideológicos, sino precisamente por el ejercicio de la prudencia. Las sociedades no necesitan ideologías para progresar, sino experiencia, sentido común y honradez: sabiduría para gobernar a las personas y técnica para gobernar las cosas. Y hoy es tarea de los intelectuales recordarlo.

2. *Reconocimiento de una conquista cultural*

Todos los países donde el comunismo ha desaparecido se han visto obligados a cubrir el hueco, y han asumido, en mayor o menor medida, las instituciones del liberalismo económico y político (sistema de libertades y democracia parlamentaria).

Pero es muy importante no caer en los viejos y malos hábitos de la simetría. El liberalismo no es una ideología como el comunismo. Se trata de algo mucho más modesto y también más maduro. Al hablar de liberalismo, hay que distinguir tres cosas: los programas de los partidos liberales, las doctrinas de los pensadores liberales históricos, y las instituciones políticas liberales. Aquí no hablaremos de los partidos políticos, donde la etiqueta «liberal» puede incluir desde partidos tradicionales hasta libertarios.

En cuanto a las doctrinas, y a pesar de algunos intentos teóricos, el liberalismo carece de unidad[4]. En realidad, se pueden distinguir, como

4. John Gray intenta definirlo por las características esenciales, en *Liberalismo*, Alianza, Madrid 1986.

propone Hayeck[5], dos grandes grupos: la tradición ilustrada continental, sobre todo francesa (Roussseau, Condorcet), y la filosofía política británica, escocesa e inglesa (Hume, A. Smith, A. Ferguson, W. Pales). La primera está marcada por el racionalismo y tiende a la construcción racionalista del estado; a la segunda, más pragmática, le basta con proponer unas reglas de juego. Esta división no es muy firme, pues hay autores que podrían considerarse intermedios (Montesquieu, J. S. Mill) y otros, cambiados del lugar que les correspondería por su origen geográfico (según Hayeck, por ejemplo, cabe situar a Tocqueville en la mentalidad liberal británica, y, en cambio, a Hobbes y Paine en la continental).

Basta esto para mostrar que no existe una doctrina común liberal. Sólo existe una cierta concordancia de aspiraciones y de principios. Como decía Benjamin Constant en el siglo pasado, el liberalismo es un sistema de principios. El liberalismo ha conseguido expresar y difundir en el ámbito político algunos principios fundamentales de derecho natural, como la dignidad, libertad y la igualdad fundamentales de los hombres[6]. En cambio, la parte más débil de las diversas doctrinas liberales suelen ser sus desarrollos teóricos que, tantas veces, nos resultan ingenuos (el contrato social de Rousseau, etc.).

En realidad, la aportación principal del liberalismo no es especulativa, sino propiamente política. En parte por deducción de sus principios y, en parte de la praxis política, ha conseguido crear un conjunto de instituciones (separación y equilibrio de poderes, democracia parlamentaria) y unas costumbres sociales que proporcionan el marco para una convivencia real y pacífica. Su gran logro es que unos principios teóricos verdaderos y fundamentales hayan llegado a encontrar expresión jurídica y a configurar profundamente la mentalidad y los hábitos de muchas sociedades. El éxito del liberalismo no es especulativo, sino político y educativo.

El Estado de derecho creado por los principios liberales, con el reconocimiento constitucional de la igualdad fundamental entre los ciudadanos, de las libertades individuales y políticas, de la división de los poderes, y de las garantías jurídicas, ha proporcionado un nivel de ejercicio de liber-

5. F. A. HAYEK, *The constitution of Liberty*, Routledge and Kegan Paul, Londres 1960.

6. Estos principios, a pesar de las polémicas del siglo pasado muchas veces desenfocadas, en mucha parte son principios culturalmente cristianos, virtudes que, a veces, se han vuelto locas, como dice Chesterton en Ortodoxia (Orthodoxy), aunque lo refiere a un ámbito más amplio.

tad y de protección frente a muchas formas de violencia (y especialmente a la violencia arbitraria que pueden ejercer quienes detentan el poder), que no encuentra parecido en toda la historia de la humanidad. El liberalismo ha creado ámbitos completamente nuevos de libertad social y pública.

Es verdad que resulta un poco ridículo hacer de los principios liberales una especie de religión, como, a veces, sucede en la tradición ilustrada y en la retórica parlamentaria. Es verdad que en su compleja y variada historia se han mezclado a veces prejuicios y motivos menos nobles. Es verdad que tiene unas expresiones filosóficas algo ingenuas. Pero es de justicia reconocer la bondad de sus logros. Por ellos el liberalismo se ha impuesto como la forma política habitual de los países desarrollados. Hoy no es pensable el Occidente sin esta notable aportación jurídica y cultural.

Así, el liberalismo no es una ideología como el comunismo, sino un conjunto principios que toman su fuerza del derecho natural y de instituciones jurídicas enriquecidas por la experiencia. Por eso, puede resultar culturalmente empobrecedor convertirlo en una posición doctrinal, con definiciones ideológicas o caracterizarlo con las oposiciones doctrinales del pasado (como el laicismo, por ejemplo)[7]. No tiene sentido ser «partidario del liberalismo» con un grado de adhesión intelectual y afectiva semejante a la que podía tener un comunista respecto a su ideología. Hay que superar la dialéctica de las etiquetas que no hacen más que confundir la vida intelectual y política. Lo que interesa es la adecuada formulación de los principios, que sirven para educar, y la eficacia de las instituciones, que sirven para gobernar.

Pero no todo son ventajas en la tradición liberal. La experiencia ha puesto de manifiesto al menos cinco deficiencias del liberalismo, que conviene tener muy presentes precisamente ahora, en momentos de transformación política.

a) La primera es su individualismo. Al exaltar las libertades individuales, la tradición liberal tiende a olvidar los lazos naturales y las obligaciones que vinculan a los hombres entre sí, que no encuentran una expresión jurídica suficiente. La mentalidad liberal continental, que es fuertemente estatalista, ha chocado con las llamadas «instituciones intermedias» (matrimonio, corporaciones, asociaciones), en cuanto pueden limitar las libertades individuales, sin comprender bien su naturaleza, ni su aportación a la vida personal y social.

7. Son todavía útiles las observaciones de J. MARITAIN en *Cristianismo y democracia*.

b) La segunda es su insolidaridad. Aunque jurídicamente se afirme su igualdad, los individuos de hecho no son iguales ni en sus capacidades ni en sus medios de fortuna. Por eso, en un régimen de libertad plena, se producen procesos de acumulación de poder económico y de marginación, y los débiles pueden quedar en manos de los más fuertes. De hecho se ha hecho necesaria la intervención del Estado para equilibrar las diferencias más graves para garantizar la solidaridad: equilibrar las diferencias y promover la igualdad de oportunidades en el acceso a los bienes comunes, especialmente a la cultura

c) En tercer lugar, la tradición liberal, precisamente por su individualismo, no ha conseguido una fórmula satisfactoria para encuadrar las relaciones del trabajo con el capital, o mejor, para la participación del trabajador en la sociedad en que trabaja. La fórmula jurídica de la sociedad anónima es la clave del capitalismo. A pesar de su simplicidad que la ha hecho tan operativa, consagra al capital como verdadero agente de la vida económica, dándole personalidad jurídica. En cambio, el trabajo es tratado como un bien que se compra en el mercado; no se tienen en cuenta su valor humano y los vínculos personales a que da lugar. Los abusos han provocado la formación de sindicatos y otras organizaciones profesionales, y la intervención del Estado. Así se ha desarrollado una doctrina jurídica que protege las condiciones de trabajo y jubilación.

d) La cuarta debilidad del liberalismo es que la afirmación de la tolerancia como principio de respeto de todas las formas del pensar, y de la democracia como principio de decisión y fuente de verdad jurídica, tienden a crear una mentalidad relativista. Al afirmar incondicionalmente la libertad, se acaba recelando de toda verdad, porque impondría límites a la libertad.

e) La quinta debilidad ahonda esta paradoja. En la medida en que todas los principios se relativizan y pueden ser negados, la libertad que el sistema liberal quiere proteger se puede convertir en enemiga del propio sistema. Las democracias occidentales han tenido y tienen graves problemas frente a grupos violentos con fuerte identidad, como ya sucedió en la ascensión democrática de Hitler al poder.

En el estado liberal, la libertad han encontrado una expresión jurídica y social mejor que la igualdad y la fraternidad. La historia ha demostrado el acierto de las fórmulas políticas liberales para crear un régimen externo de protección de libertades. Pero también ha demostrado que la libertad no puede considerarse como el único principio que configura la vida social. Por eso, en todos los países de tradición liberal se han introdu-

cido más o menos correcciones prácticas a las ideas liberales, mediante un estado intervencionista.

Ese estado ha crecido intentando proporcionar cada vez más servicios al ciudadano y se ha convertido en el llamado Estado de bienestar. Hoy se advierten los síntomas de un crecimiento excesivo. La complejidad legal y administrativa ha superado las posibilidades reales de control de los propios dirigentes que no son capaces de dominar bien sus resortes y gobernarlos con eficacia. Los estados modernos parecen inmensos autómatas administrativos. Además, las inmensas concentraciones de poder atraen la avidez de los ambiciosos. Y las dificultades de control de un aparato tan complejo, facilitan la corrupción. El estado escapa a sus propios controles y, desde luego, al control de los ciudadanos, que sólo intervienen votando ocasionalmente. Se ha perdido el equilibrio de poder que propugnaba la doctrina liberal. Por eso corren hoy vientos tan fuertes en favor de la reducción del papel del estado.

Es el momento de una sociedad más activa. Esto no se puede lograr simplemente cambiando la legislación, sobre todo cuando el sistema legal está supersaturado. Es más bien un problema educativo. Se necesita un cambio de mentalidad, más responsable del bien común, en la que están llamados a contribuir todos los agentes de la cultura. Por eso, es tan importante la reflexión sobre el sentido de la libertad y sobre el modo de difundir una educación de la libertad.

3. *La amenaza del aburrimiento (un reto para Occidente)*

El extraordinario desarrollo de las ciencias y de las técnicas a lo largo del siglo XX ha creado nuevos espacios de libertad. Nunca antes había existido tal dominio sobre la materia. Las nuevas técnicas de explotación, inspiradas por la ciencia, y estimuladas por el comercio, han permitido multiplicar la producción y cubrir sobradamente las necesidades materiales de la sociedad. Nunca antes habían existido sociedades tan liberadas de los agobios de la necesidad. Aunque no estén a salvo de las sorpresas de la biología (como hemos podido ver con el SIDA), ni de las grandes catástrofes naturales.

Debido al uso masivo de maquinaria, la productividad de un trabajador actual es equivalente a la de docenas de trabajadores del siglo XIX y quizá a cientos de la Edad Media. Por poner un ejemplo, en condiciones normales, un trabajador del campo actual puede cosechar en pocas horas y cómodamente una inmensa extensión que antes habrían cosechado varias

docenas de trabajadores trabajando de sol a sol. Y unos pocos empleados en una fabrica consiguen producir la misma cantidad de telas que cientos de telares artesanos donde se consumía la vida de tantas personas trenzando hilo tras hilo.

El inmenso crecimiento de la producción, ha cambiado la forma de vida de muchos países, ha originado un grave problema ecológico y ha dado lugar también a tres fenómenos nuevos en la historia de la humanidad, que afectan directamente a la libertad.

En primer lugar, por primera vez en la historia, la producción lleva la delantera a las necesidades del consumo (nunca se habían producido tantos excedentes). Esto ha originado el vigor de la publicidad. Toda la economía moderna descansa sobre la publicidad, que crea nuevas necesidades para poderlas abastecer. Es el factor quizá más característico de la sociedad de consumo. Nunca se habían utilizado tantos medios para condicionar los gustos del público. Probablemente no existe ninguna otra instancia educativa moderna que ponga tanto interés y reúna tantos medios para transmitir un mensaje. Crea el clima de la sociedad de consumo, envolviéndola en un caparazón difícil de superar. Es preocupante su capacidad de modelar las mentalidades y de crear un clima de opinión. Aparte de que las depuradas técnicas de condicionamiento que descubre y usa pueden emplearse para otro tipo de manipulaciones.

En segundo lugar, la mecanización de las tareas agrícolas ha liberado extensos estratos de población. Y ha permitido el trasvase a otros tipos de trabajos industriales y de servicios. Se han diversificado las tareas. Frente a un pasado donde la mayor parte de la población ha estado atada, en diversos grados, a la tierra, hoy la inmensa mayoría está emancipada y tiene un panorama de elecciones profesionales mucho más amplio. La sociedad es más compleja y mayores las posibilidades de elección profesional. Hay más libertad para elegir la orientación de la propia vida.

En tercer lugar, se ha generado mucho tiempo libre. Los tiempos de trabajo se han reducido, en parte como conquista laboral, y en parte también como consecuencia necesaria de la mecanización masiva. Como síntoma, desde hace algunos años, en muchos países desarrollados, es imposible absorber toda la mano de obra disponible, ni siquiera en los momentos de expansión económica. Las empresas tienden a reducir sus plantillas y a trabajar menos horas a la semana. Quizá el fenómeno cultural más importante de los países desarrollados sea éste último: la multiplicación del tiempo libre: se ha dicho que vivimos en una «civilización del ocio». Esto ha producido una revolución en las costumbres, es decir, una revolución cultural.

Los espacios de tiempo libre, o, por usar el título de la famosa novela de Ishiguro, «Los restos del día» han crecido y se han convertido en la parte principal de la vida de muchos millones de personas. A veces, se crea una contraposición: por un lado el tiempo dedicado al trabajo y las obligaciones necesarias; por otro, los tiempos libres. Los primeros se soportan, y se viven como una esclavitud. En cambio, los tiempos de ocio son considerados como la verdadera vida, donde se espera la realización personal. Así se crea un juego de expectativas e insatisfacciones, de lo que es síntoma la llamada «neurosis del fin de semana».

Los grandes filósofos griegos —Sócrates, Platón, Aristóteles consideraban el ocio, junto con la política, como la actividad fundamental de los hombres libres. Pero entendían que debía emplearse en el cultivo de la contemplación filosófica[8]. Esta concepción, que ya era entonces elitista, está, desde luego, muy lejana a nuestra experiencia cultural. Una cultura basada en el consumo se muestra incapaz de dar otras respuestas que no sean las del entretenimiento y la evasión.

Ante la creciente demanda, la industria ha reaccionado ofreciendo nuevas posibilidades (turismo, juego, deporte, espectáculos), a lo que hay que añadir las posibilidades inmensas y todavía apenas exploradas de la realidad virtual (videojuegos). Las medias de consumo de televisión oscilan entre dos y cuatro horas diarias en los distintos países industrializados. Pero todos los entretenimientos tienen necesariamente un rendimiento decreciente y acaban cansando. Esto provoca la búsqueda de emociones más fuertes, especialmente entre los jóvenes, y tiene también efectos negativos: aumento de «Kamikazes» y juegos de riesgo, evasión dura (nuevas drogas) y opciones radicales. Frente a la oferta de evasiones, la vida cotidiana, lo normal, puede parecer anodino y sin interés.

Así, el tiempo libre se ha convertido en una victoria y también en un problema[9]. El aburrimiento, síntoma del vacío existencial, ha llegado a ser la enfermedad colectiva de la cultura moderna[10]. Es curioso, por

8. J. Pieper ha dedicado a esto algunos ensayos breves, *Glück und kontemplation* y *Musse und Kult*, recogidos y traducidos al castellano en *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid 1983 (5ª).

9. Un análisis del aburrimiento como la principal frustración moderna, en el cap. VI de V. E. FRANKL, *Das Leiden am sinnlossen Leben* Herder, Freiburg 1977 (tr.. esp. *Ante el vacío existencial*, Herder, Barcelona 1994 (7ª)).

10. Albert CAMUS representa en *La Chute*, esa vida superficial que sólo intenta huir del aburrimiento: «Je ne peut supporter de m'ennuyer et je n'apprécie dans la vie que les récréations» Gallimard, Paris 1989, 64. «Je vivais donc sans autre continuité que celle, au jour le jour, du moi-moi-moi... J'avançais ainsi à la surface de

ejemplo, el desgaste del concepto de eternidad. Desde su experiencia vital, muchos miran con recelo un tiempo sin límite, y algunos como una tortura, porque no conciben cómo evitar el aburrimiento[11]. Una cultura que ha sido capaz de superar los graves límites de la necesidad, tropieza con la amenaza del aburrimiento, porque no tiene respuestas sobre el sentido de la libertad.

Nunca tantas personas han podido disponer en tanta medida de sí mismas. Nunca ha existido para tanta gente un espacio real tan amplio para el ejercicio de su libertad, tanto en las grandes elecciones de la vida (profesión, vivienda, matrimonio), como en el empleo concreto de su tiempo. Pero esto reclama criterios sobre el sentido de la libertad. El liberalismo no quiere tener una respuesta. En cierto modo, piensa que, si existiera, limitaría la libertad[12]. Sólo trata de defender los aspectos formales y externos de la libertad. Su sentido hay que obtenerlo de otras fuentes.

4. *Una cultura de la libertad (ascética de la libertad)*

Si, buscando respuestas, acudiéramos a las distintas tradiciones sapienciales de la humanidad, nos encontraríamos con un dato sorprendente y casi unánime, pero muy olvidado entre nosotros. Tanto en la tradición filosófica platónica, aristotélica y estóica, como en la tradición budista y de las antiguas religiones orientales, como en las religiones del libro (Judaísmo, Cristianismo, Islam), encontraríamos una advertencia semejante. En fuerte contraste con la tendencia consumista de Occidente, todas las tradiciones sapienciales afirman que el hombre, en primer lugar, debe ser libre ante sus deseos. Ésta es la primera dimensión de la libertad: la libertad interior.

---

la vie, dans les mots en quelque sorte, jamais dans la réalité. Tous ces livres à peine lus, ces amis à peine aimés, ces villes à peine visitées, ces femmes à peine prises! Je faisais des gestes par ennui, ou par distraction» (Ibidem, 55).

11. El horror de un tiempo sin límite aparece reflejado, por ejemplo, en el cuento de Jorge Luis BORGES, *Los inmortales*, recogido en *El Aleph*.

12. Los pensadores liberales suelen moverse en los aspectos formales y externos de la libertad y no en su proceso interno, donde aparece su relación con la verdad. Piensan que lo segundo —la verdad— es subjetivo y se conforman con actuar sobre lo objetivo. Isaiah Berlin, por ejemplo, interpretando a J. S. Mill, distingue dos acepciones de la libertad: libertad negativa (libertad de) que es la libertad de coacción, el espacio de libertad que crean los derechos del individuo: que permiten a cada uno desarrollarse según sus ideas propias; y libertad positiva (libertad para), que es la soberanía o el poder necesario para ejercer la propia libertad realizándola en la vida social. *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press 1969 (tr. esp. *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Madrid 1988).

Todas las tradiciones sapienciales han experimentado que, en el interior del hombre, hay fuerzas centrífugas y solicitaciones opuestas, que a veces chocan violentamente entre sí. Todas conocen la agitación de las pasiones; y desean la paz de una conducta prudente, guiada por una razón que se impone sobre los deseos. El hombre libre es el que se conduce por los dictados de su prudencia, el que es razonable.

La tradición de la filosofía occidental llegó a la conclusión de que el ejercicio de la racionalidad es el presupuesto y el marco de la libertad. El hombre es racional por naturaleza, pero debido a las fuerzas centrífugas, sólo consigue obrar racionalmente cuando domina los demás resortes de la psicología, principalmente la imaginación, los sentimientos y los deseos. Por eso, la libertad interior no es un dato de partida, sino una conquista que cada hombre debe realizar. Cada hombre debe adquirir el dominio de sí mismo, imponiéndose la regla de la razón. Esto es la virtud.

En una de sus felices síntesis, Max Scheler ha dicho que el hombre es un «animal ascético»[13]. Sin ascética, el espíritu humano apenas puede vivir y desarrollarse normalmente. Resulta sorprendente que este principio tan importante de la sabiduría universal se haya evaporado prácticamente de nuestra cultura. La historia moderna de la reclamación de las libertades ha olvidado prácticamente las condiciones internas de la libertad que, sin embargo, estaban presentes en sus inicios.

A primera vista, las causas son variadas. Por una parte, la ingenuidad ilustrada de corte roussoniano, que pensaba que basta que un hombre sea educado para que sea virtuoso. Por otra, la confusión irracionalista y romántica entre libertad y espontaneidad, que tiene raíces muy largas. Por otro, influye un exagerado respeto por la libertad ajena —*privacy*—, que lleva a no poder enjuiciar serenamente la motivación de los distintos tipos de conducta. Así, frente a las presiones de grupos libertarios, que suelen ser muy beligerantes, la cultura de la libertad se encuentra sin argumentos. Por miedo a herir, no se atreve a señalar qué conducta es racional y cuál no. Pero, sin criterio y sin ejemplos, no se puede educar. De este modo, la educación pública ha dejado de transmitir la idea de que sea necesario refrenar y someter los deseos, que es una de las columnas de la sabiduría universal.

El principio ascético sapiencial de que el hombre debe dominar sus deseos está unido a la determinación de una escala de valores, que distingue

13. En *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires 1984 (17ª), 72.

entre bienes superiores e inferiores, bienes del alma y bienes del cuerpo. Hay que dominarse en lo inferior para alcanzar lo superior. Los bienes superiores no pueden ser alcanzados sin una accesis rigurosa que libere del excesivo y a veces engañoso atractivo de los bienes inferiores. Esto contrasta con la mentalidad consumista secuestrada por la publicidad, que desconoce prácticamente la existencia de tales bienes.

En medio de una cultura de la abundancia, cada vez más preocupada por la salud y por el cultivo de lo corporal (ejercicio físico, deporte, danza) para mantenerse en forma, prolongar la vida y conseguir un cuerpo bello, hay que recordar que el espíritu también necesita ejercicio para mantenerse sano. Sin ascética no hay virtud, y sin virtud, no hay libertad. Hoy forma parte de la tarea de un estudioso recuperar el ideal de virtud, en el seno de una sociedad que lo ha olvidado [14].

5. *El sentido de la libertad (mística de la libertad)*

La doctrina estóica y otras tradiciones sapienciales como el budismo han dejado un valiosa experiencia sobre el dominio de sí, que proporciona ánimo y ejemplos. Pero no ofrecen una respuesta suficientemente positiva sobre el sentido de la libertad. Están limitados por sus presupuestos doctrinales.

Las doctrinas estóicas se conforman con salvar el decoro del hombre racional, por encima de las pasiones y de los males de la vida. Les basta una «aurea mediocritas» porque son fundamentalmente pesimistas con respecto a las posibilidades de la vida. Por su parte, el budismo piensa que todos los deseos, sin distinción, son aspiraciones vanas y causas de dolor. Ve en la tendencia a la acción, el origen del desorden en el mundo y se esfuerza en eliminarla. La «apatheia» de la sabiduría griega y, en mayor medida, el nirvana budista resultan demasiado próximas a la anulación. Y chocan frontalmente con las aspiraciones de felicidad y realización personal.

Es evidente que el sentido de la libertad se juega en la pregunta por si existe o no una realización personal. Cuestión muy difícil si tenemos en

14. Es de notar el reciente interés sobre este concepto fundamental de la ética, entre algunos estudiosos norteamericanos, sobre todo A. MCINTYRE, *After the Virtue*. A nivel de divulgación, es significativo la recopilación de textos del ex-Secretario de Educación William J. BENNETT, *The Book of Virtues*, Simon & Schuster, New York 1993 (tr. esp. *El libro de las virtudes*, Vergara, Buenos Aires 1995).

cuenta, además, que el ser humano es mortal y está sometido al ciclo biológico de maduración y envejecimiento. Las aspiraciones humanas, en sí mismas, son tan vagas y variadas que no dan respuesta suficiente. La experiencia enseña que pueden tomar muchas direcciones y que, con frecuencia se engañan, causando muchas frustraciones y sufrimientos. De ahí el prudente escepticismo estóico o budista.

La doctrina platónica tiene una respuesta más positiva y señala que la realización personal consiste en alcanzar los bienes invisibles, mediante el desprendimiento de los bienes visibles. Platón promete al alma inmortal gozar del mundo inmaterial de la verdad, que está por encima de este mundo corporal transitorio. La ascética platónica está ordenada a una mística de la contemplación de la verdad. Pero todavía resulta insatisfactoria. Por un lado, reduce la realización al aspecto noético. Por otro, no valora en absoluto las condiciones temporales e históricas en las que se desarrolla la vida humana. Es demasiado trascendente.

La doctrina cristiana, que reconoce el valor de la ascética platónica, ha ido más lejos. Y ha encontrado una formulación especialmente lúcida y solemne sobre el sentido de la libertad humana, en la Constitución Pastoral Gaudium et Spes. A imagen de la Trinidad, que es comunión de personas, el hombre es un ser social por naturaleza. Realizarse significa, sobre todo, desplegar esa dimensión: en relación con Dios y en relación con los demás. Por eso, el sentido de la libertad y su plenitud se alcanzan en la donación de sí mismo. «Esta semejanza (con la Trinidad) demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás» [15].

«No puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás». Esta formulación tan escueta encierra un principio de extraordinaria importancia. La realización del hombre, y el sentido de su libertad, culmina en el mandamiento del amor, entendido en un sentido nuevo específicamente cristiano. Esto no es producto del pensamiento especulativo, sino fruto de una revelación. Pero una vez revelado y una vez actuado en la historia, la razón es capaz de reconocer la bondad de esta doctrina y asombrarse ante la belleza de sus expresiones, que son testimonio de su verdad.

15. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Pastoral Gaudium et Spes*, 24.

Este amor cristiano es un amor personal, de comunión o ágape, y se distingue netamente del deseo, que la tradiciones estóica y budista rechazan. Resulta útil recordar, en este sentido, la vieja distinción escolástica entre *amor concupiscentiae* y *amor benevolentiae*[16]. Entre el amor-deseo o amor-necesidad, que tiende a apropiarse de aquello a lo que aspira; y el amor-donación donde el amante se entrega a lo que ama. El segundo participa del carácter creativo del amor de Dios. Y es exactamente lo contrario de una mentalidad consumista, que tiende a poseer todo lo que desea.

Porque el hombre es un ser necesitado, no puede dejar de desear los bienes que necesita. Pero su relación con el mundo es mucho más rica. Junto a los bienes que necesita alcanzar y consumir (*uti*), reconoce la existencia de otros bienes que no se consumen, sino que se contemplan y gozan (*frui*). Esta es la esfera del eros platónico: la aspiración a la belleza, la verdad y el bien.

El cristianismo añade una tercera dimensión, que exige una nueva actitud; además de los bienes que necesitamos consumir y de los que merecen nuestra contemplación, están las personas, que merecen nuestro amor. El platonismo no había llegado a captar el universo personal. El cristianismo ha forjado a lo largo de la historia, la noción de persona. Y, usando una terminología fenomenológica, ha llegado a la conclusión de que el valor de la persona exige una respuesta adecuada, que es el amor. Es lo que Juan Pablo II llama «norma personalista»[17]. Un principio de extraordinaria importancia.

El eros platónico se mueve en el universo impersonal e intemporal de la verdad y de la belleza, mientras que el amor cristiano se mueve en un universo personal e histórico —se realiza en el tiempo presente—. El ágape cristiano es un amor de comunión que se expresa, confirma y realiza en acciones reales e históricas. En la donación de las capacidades reales, de la atención, del tiempo, de los bienes. En definitiva, es entrega y servicio.

El amor-entrega es la respuesta cristiana al sentido de la libertad. Es también la respuesta al malestar de la sociedad de consumo, al aburrimiento, al no saber qué hacer con las propias capacidades. El error consiste en entender las propias capacidades de un modo egoísta, cuando en realidad

16. Una bella versión moderna de esta distinción es la que da C. S. LEWIS en su *The four Loves*, (tr. esp. *Los cuatro amores*, Rialp).

17. En el epígrafe sobre «El mandamiento del amor y la norma personalista», capítulo I de *Amor y responsabilidad*, Razón y fe, Madrid 1978 (2ª), 36-41, especialmente, 38.

son talentos que deben ser empleados en servicio a los demás. El hombre se realiza a través de su trabajo cuando lo entiende como un servicio a los demás; y se realiza en el ocio, cuando lo entiende como el descanso necesario y ocasión de dedicarse a la contemplación y a la relación con los demás. Y cuando advierte que todavía le quedan capacidades sin aprovechar, cuando el aburrimiento amenaza, la solución verdadera no es la evasión o el entretenimiento, sino la entrega de esas energías a tantas tareas que lo merecen. El aumento reciente del voluntariado es un signo esperanzador en este sentido.

La realización del amor cristiano se expresa en el mandamiento de amar al prójimo como a uno mismo. Y sigue un criterio de proximidad (amar al prójimo) que da una prioridad razonable a los lazos humanos ya establecidos. Pero no puede encerrarse allí, ya que, como ilustra la parábola del buen samaritano, también hay muchas otras personas que se cruzan en nuestra vida. Hoy son muchos más debido a la conciencia de las necesidades humanas que tenemos gracias a los medios de comunicación. Pero en este punto conviene ser claros, por el peso que todavía tienen algunas deformaciones de tipo ideológico: el amor cristiano se realiza no tanto mediante el compromiso con «ideas», sino mediante la entrega real e histórica con «personas».

Nuestra sociedad de consumo necesita hoy que se le abran los ojos a los bienes que se pueden contemplar y gozar: la verdad (ciencias y sabiduría) y la belleza (estética y moral). Y necesita también que se le ayude a descubrir el espacio de los bienes personales (comunión y amor con Dios y con el prójimo). Necesita ser preparada y educada para apreciar y poder realizar el amor-entrega, que es la mística de la libertad. Y para esto hay que recordar la importancia de la accesis, para no quedar anegados por las exigencias del amor-deseo. Hay que poseerse para darse. La ascética prepara el camino para la mística del amor.

«Hermanos —escribe San Pablo—, vuestra vocación es la libertad, no una libertad para que se aproveche la carne; al contrario, sed esclavos unos de otros por amor. Porque toda la ley se concentra en esta frase: 'Amarás al prójimo como a ti mismo'» [18].

6. *Conclusiones*

De estas reflexiones se deducen algunas tareas que merecen ser asumidas por quienes dedican su vida a prestar un servicio intelectual a la sociedad.

18. Gal 5, 13-14.

— en primer lugar, es preciso determinar y superar los malos hábitos que la presión marxista directa e indirecta ha provocado sobre la visión de la realidad: es preciso superar todo tipo de ideología que pretenda poseer las claves de la vida social: es el momento de la recuperación de la política como arte (ejercicio de prudencia y experiencia) y no como técnica (aplicación de ideologías «científicas»).

— en segundo lugar conviene tomar conciencia del valor de los principios de derecho natural e instituciones jurídicas liberales para crear el espacio actual de libertades y un marco de convivencia social; y también de sus límites, precisamente cuando el Estado de bienestar está en crisis por su crecimiento desmesurado.

— en tercer lugar, ante los mecanismos publicitarios de una sociedad de consumo, es preciso recuperar la dimensión ascética de la vida humana, la teoría de la virtud, del dominio de sí, que es una parte esencial del patrimonio sapiencial de la humanidad;

— por último, es preciso desarrollar la norma personalista y la idea mística del amor-donación, con la ascética que necesita, para dar un criterio sapiencial, profundo y práctico, al sentido de la libertad.

Juan Luis Lorda
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA