

2. COMUNICACIONES

LA FENOMENOLOGÍA DIALÉCTICA DE LA LIBERTAD

FRANCESCO BOTTURI

I. RIGORISMO PÚBLICO Y PERMISIVISMO PRIVADO

Con esta fórmula se expresa de modo bastante preciso, y sociológicamente documentable, la actitud prevalente en cuestión moral, el sentir difuso en el ethos occidental actual, es decir, cierta yuxtaposición de individualismo libertario y garantismo jurídico-institucional. Por un lado, expresa la intransigencia en cuestión de moralidad pública y de respeto a las reglas de la vida colectiva; por otro, se reivindica el máximo de subjetivismo y de arbitrarismo en el ámbito de lo que se considera privado.

Incluso, lo uno se invoca para promocionar y proteger lo otro: legislación y costumbre son juzgadas como progresivas, en la medida en que establecen reglas que dejan al más amplio arbitrio el uso de los espacios de actuación, lo que es particularmente evidente en el ámbito de la vida afectiva y sexual: divorcio, aborto, homosexualidad, etc.

Se plantea, a primera vista, un *gran problema de orden político*, puesto que comporta la idea de una subjetividad individualista de los deseos, extraña de raíz a la totalidad social, a la cual reclama, por otra parte, la garantía de su propia satisfacción: concepción ésta en que el vínculo interno entre individuo y sociedad se rompe para transformarse en reivindicación siempre más amplia de derechos (incluso el derecho a la felicidad) del individuo, grupo o corporación frente a la colectividad.

En conclusión, se trata de las contradicciones de una sociedad de insolidarios que, aplicando la expresión kantiana, configuran una imponible, y por tanto arriesgada, «insociabilidad sociable».

Pero, profundizando un poco más, el *ethos* contemporáneo arrastra consigo un intranquilizador interrogante sobre el sentido de la libertad, tal y como se configura en la experiencia teorizada y en la concepción vivida. No se puede evitar la impresión general de que, dentro de la reivindicación de un inmediatismo libertario, se esté

consumando el drama de una insensata *abstracción* de la libertad desde su más amplio contexto y vínculo de la experiencia, y de una *violenta reducción* de los sentidos de la libertad, que corroe al organismo unitario y complejo, gracias al cual la libertad encuentra su identidad unitaria y a la vez plural.

Puede resultar útil recorrer los diversos significados de libertad, destacando el nexo dialéctico que los mantiene inseparablemente unidos en un mismo organismo, aquél de la experiencia de la libertad. Cada significado remite a otro como a su cumplimiento y al mismo tiempo como a su presupuesto, según una circularidad unitaria que constituye la fascinación y el misterio de la libertad humana.

II. EL ORGANISMO DE LA LIBERTAD

a) La idea de libertad implícita en el *ethos* contemporáneo es aquella de libertad como autodeterminación, pero precisamente en un sentido abstracto y, por tanto, absolutizado, que la hace sinónimo de arbitrariedad.

No pretendo negar que el significado más evidente de libertad esté constituido por el de libre arbitrio, en cuanto capacidad de libre elección. No es éste el lugar adecuado para entrar en el fundamental problema del libre arbitrio. Baste dejar claro que si el hombre es verdaderamente capaz de elegir, entonces el sujeto es, por fuerza de su libertad, verdaderamente —aunque siempre de modo parcial— *dominus sui*; es decir, está dotado de señorío sobre sus actos, respecto a los cuales vive, en cierta medida, en la distancia de una «indiferencia dominadora», como se expresa J. Maritain.

Parece entonces que la esencia de la libertad consista en el *ejercicio de ese poder en que consiste el elegir*: aunque obligados necesariamente a elegir, como Sartre puso en evidencia, somos, sin embargo, libres de elegir lo que queramos; la libertad consiste exactamente en el ejercicio del poder de elegir y, por consiguiente, de elegir sin vínculo alguno.

Si nos detenemos en este nivel de consideración del fenómeno de la libertad, es inevitable concluir que el poder de la misma es tal, en la medida en que puede disponer de los actos del sujeto, sin tener que medir el valor de éstos más que en función de sí misma. Si la libertad se identifica con el poder de autodeterminación, entonces es cierto que un orden de valores al que debe someterse la libertad constituye un principio que contradice la naturaleza de la propia libertad. La sola autodeterminación exige la perfecta autonomía y, por consiguiente, la libertad es tal, si a la vez es capacidad de crear sus propios valores; es más: los propios de cada libertad.

La *profundidad existencial* de esta concepción estriba en el hecho de que en ella el sujeto se afirma a sí mismo y a su absolutidad. La capacidad de auto-determinación es la característica por la que la subjetividad aparece con su irreductible identidad: la autodeterminación es el principio dinámico del proceso de identificación del yo.

La inmadurez de esta posición se encuentra en el hecho de que el sujeto humano no tiene únicamente el poder de elegir sino además la *necesidad* de hacerlo. Más aún, el poder se relaciona, necesariamente, con la necesidad: el elegir está en función de necesidades ineludibles de distinta naturaleza. El hombre no es un dios que disponga de su propia existencia y de las condiciones de ésta, sino que es un ser limitado, cuyo poder está también al servicio de necesidades que deben satisfacerse y, por lo tanto, se halla vinculado a ellas.

El hombre no puede elegir por elegir, sino que debe elegir para conseguir, si es posible, bienes, realidades que le convienen, y de los que precisamente por eso tiene necesidad.

Amar por amar o desear por desear es un romanticismo irracionalista y esteticista, ya que son movimientos del ánimo que no dan satisfacción por sí mismos, sino que están estructuralmente orientados a una satisfacción: y lo mismo sucede con el elegir.

b) La libertad entonces, no es sólo la capacidad de elección y de autodeterminación sino que es también *autorrealización*.

La elección tiene fin y sentido más allá de sí misma: en otras palabras, la autodeterminación es para el bien del sujeto, es decir, para fines convenientes, oportunos, válidos, y, en síntesis, que le hagan feliz. La elección racional es, en definitiva, *función de realización del agente*.

Éste es un segundo significado de libertad, más difícil de alcanzar que el precedente, pero quizás más fundamental porque en función de él adquiere el libre arbitrio su sentido más completo.

Es incluso conveniente, preguntarse por el sentido en que esta funcionalidad lleva el nombre de libertad. Aquí libertad significa *camino hacia un/el cumplimiento del agente*, tiene por tanto el sentido de liberación de la pobreza y de la esclavitud de la imperfección, de la no plenitud, etc.

Aquí, por tanto, libertad significa *adhesión al bien*, realización y *liberación* del sujeto; como puede decirse, a partir de la experiencia elemental, que todo obrar que satisface ofrece una sensación de libertad, provoca una experiencia de liberación.

A este nivel se realiza una *paradoja* extremadamente significativa, aquella de la *conjunción entre necesidad y libertad*. Somos llevados hacia el bien, objeto de nuestra libre elección, por una cierta necesidad de ese bien para nosotros, y el logro de este bien necesario nos libera.

El ejemplo más elocuente es el del amor: tanto más un amor es profundo, es decir, impregna a lo más íntimo de la persona, tanto más es libre y necesario al mismo tiempo. Libre, porque si no lo fuese no sería amor humano, sino sólo pasión, sólo atracción determinista; necesario, porque el amor debe amar, debe querer el bien del amado; y de nuevo libre, porque el amor, en cuanto que es conforme a la naturaleza del agente, le realiza, libera sus potencialidades, le hace más sí mismo.

Esto es lo que hace decir a Sto. Tomás de Aquino que el hombre aspira a la felicidad libremente, justo en la misma medida en que lo hace necesariamente: el hombre tiende necesariamente a su liberación.

La libertad como adhesión al fin liberalizador conlleva el problema de la identificación de las realidades que corresponden al bien del sujeto. Si el sujeto debe reconocer que su libertad-liberación está vinculada a la elección de los bienes verdaderos, no aparentes, ¿cuáles son o cuál es el bien, que una vez alcanzado hace que el sujeto llegue a sí mismo?

Podría decirse, en última instancia, que el *bien que el sujeto va buscando no es otro que sí mismo*: el fin de los fines es de este modo su realización, su propio bien. La libertad como autorrealización sería entonces el significado último y comprensivo de la libertad.

Pero la limitación de esta respuesta no tarda en revelarse. Presupone, en efecto, una condición solipsística del sujeto, que es del todo irreal por contradictoria: si el sujeto fuese fin de sí mismo querría decir que todas las cosas deberían estar puestas a su servicio, incluidos los otros sujetos; pero cada uno de ellos podría plantear esta misma pretensión, llegando así a un problema irresoluble. Precisamente porque *todo* sujeto humano tiende a su realización ninguno puede ser perfecto fin de sí mismo.

c) La libertad no es tal si no va más allá de la autodeterminación y de la autorrealización: la libertad es también desde el primer momento *relación con otros, y más precisamente con otra libertad*.

La libertad no sólo debe tener en cuenta a otra libertad, sino que, profundizando, la libertad tiene necesidad constitutiva del otro como libertad.

El hombre viene a la luz en otro hombre: en esta metáfora se encuentra un significado físico-biológico y uno antropológico-metafísico: en el otro, en efecto, viene a la luz no sólo por generación biológica, sino que además es generado en su identidad y en sus capacidades operativas.

El hombre no es un producto social, ni su personalidad es la simple resultante de los influjos ambientales (si así fuese el sujeto estaría

en poder de la sociedad, de derecho y de hecho); pero en cierta medida el hombre está consignado a sí mismo por las relaciones primarias en las cuales está inscrito y él mismo mantiene. *El hombre existe por fuerza del reconocimiento que recibe*: esto es evidente en la relación de padre-hijo, en la cual la falta de un reconocimiento adecuado comporta un déficit y una turbación de la personalidad.

El hombre tiene necesidad de reconocimiento no para ser persona, sino para existir como persona, es decir, para activar plenamente sus propias capacidades afectivas e intelectuales y para alcanzar un sentido consistente de su propia identidad: el que no se siente afectuosamente acogido, no consigue acogerse; quien no sabe acogerse, no tiene la carga afectiva suficiente para desplegar sus capacidades fundamentales; quien no está en condiciones de ejercitar su humanidad inteligente y deseante, no puede llegar a formular una clara identificación autoconsciente.

No es casualidad que la dinámica del reconocimiento sea lo que teje la trama elemental de la socialidad humana, extendiéndose a toda la micro/macro ritualidad de los reconocimientos que definen los roles y las identidades intersubjetivas y públicas.

Estos datos irrefutables tienen una explicación profunda que pertenece al modo de ser del sujeto humano: el hombre necesita el reconocimiento porque es un ser precario y sabe que lo es; el reconocimiento sirve de confirmación en el ser para un sujeto que literalmente no posee la perfecta seguridad de existir: la espera de reconocimiento coincide con el requerimiento de una confirmación de la existencia.

Pero si el reconocimiento tiene que ver con la certificación de la existencia, entonces también tiene que ver con la *libertad del sujeto*: es decir, con la formulación de su capacidad de autodeterminación (que presupone una cierta maduración del sentido de identidad) y con el proceso de la autorrealización/liberación del sujeto.

La relación de reconocimiento es históricamente dramática: todos necesitan de él, pero no del mismo modo ni según la misma perspectiva. En la falta de simetría se puede insinuar —y de hecho se insinúa— la tentación de la opresión y, correlativamente, la sospecha de la instrumentalización.

La relación de reconocimiento se transforma así en la lucha entre un siervo y un patrón, como ya vieron Hegel y Sartre —que después de las anticipaciones de Hobbes y de Nicole—, advirtieron, en la lucha por el dominio, el destino de las relaciones entre los hombres. De aquí deriva el drama de la libertad, entendida como la posibilidad de encontrar en el otro la satisfacción del propio deseo.

Y, sin embargo es esta difícil situación lo que permite comprender que la expectativa generada por la necesidad de reconocimiento es la de experimentar la *libertad del otro como beneficio para sí*: en el fondo, la necesidad de reconocimiento es el deseo de la libertad de ser llamada por otra libertad a un encuentro benéfico. Pero tal beneficio sólo es posible si la apelación a una libertad no tiene segundas intenciones, es decir, si tiene únicamente la intención de encontrar a la otra libertad como tal: en definitiva, si una libertad llama *gratuitamente* a otra libertad.

Pero la suma de la *necesidad* de la petición por parte de otra libertad, que el deseo de reconocimiento contiene, y de la *gratuidad* que dicha relación exige para ser capaz de responder a la petición de reconocimiento, muestra algo fundamental sobre la naturaleza de la libertad: *la libertad es una relación gratuita gracias a otra libertad*.

Se trata, por tanto, de tres significados de libertad que se conectan dialécticamente y también circularmente. Ninguno de ellos puede mantenerse solo, ninguno puede reclamar para sí todo el sentido de lo que significa ser libre, porque cada uno de ellos encuentra en sí un límite de insuficiencia que exige ser superado. Incluso la libertad entendida como relación gratuita requiere ser trascendida, porque la gratuidad del reconocimiento dado y recibido se volvería estéril (de forma esteticista o sentimentalista) si no tuviera a su vez la función de activar la capacidad de elección. Es más, si se mira bien, la capacidad de elección y reconocimiento se reclaman y se condicionan recíprocamente, a modo de forma y contenido de la experiencia elemental de la libertad: es el reconocimiento (originariamente de paternidad) lo que activa la capacidad de escoger a partir de la experiencia de haber sido objeto de elección por parte de otra libertad; pero es, a su vez, el reconocimiento que intercambia y ejercita el primer contenido de la libre elección de intercambiar. Libre arbitrio y reconocimiento constituyen así, solidariamente, la estructura básica y dinámica de la libertad, orientada a la búsqueda de los bienes y del bien que pueda colmar la esperanza de plenitud del sujeto.

Está claro, por consiguiente, que ni una concepción solipsística del libre arbitrio, ni una resolución de la libertad en el reconocimiento social son verdaderas. Es cierto, más bien, que la autodeterminación siempre toma forma sobre la base de una relación intersubjetiva de reconocimiento, y que esté adquiere su auténtico sentido cuando suscita, —en distintos grados y en diferentes niveles—, la energía de la elección. A su vez, esta fuerte correlación entre estas dos formas de libertad encuentra su pleno sentido en el contenido bueno de la realización liberadora del sujeto.

Por tanto, si fuera posible dar una noción sintética de la libertad, ésta podría estar en la idea paradójica de *autoposesión dependiente* o de

fidelidad deliberada, es decir, de una autonomía que se acepta en la dependencia del otro y del bien, o una de elección que se quiere fiel a la otra libertad a la vez que a aquello que puede dar cabal cumplimiento al bien del sujeto.

III. EXPERIENCIA DE LA LIBERTAD Y SENTIDO DE DIOS

La obra de la libertad está siempre abierta y precisamente en esto radica el problema sobre su conclusividad, que coincide con el interrogante sobre su sentido último. Ahí se abre el espacio para la implicación, en el corazón mismo de la experiencia de la libertad, de un absoluto perfectivo, que llamamos Dios.

a) En primer lugar, la «condena» a la libertad, que diría Sartre, nos muestra, en su aspecto que de *autodeterminación*, es a la vez *experiencia de una donación*: nosotros experimentamos por medio del poder de la elección lo que significa haber sido dados a nosotros mismos. Ya en este sentido somos *necesariamente* libres y experimentamos que el libre arbitrio es una capacidad que no está a disposición del libre arbitrio mismo (aunque elija no ejercitarlo —elijo no elegir— debo siempre elegir).

Se abre así la vía para preguntarse cuál es el origen de este *ser dado* de la libertad, por el cual ésta no puede más que ser recibida: no podrá tratarse más que de un origen libre, porque lo determinado no puede producir lo indeterminado.

b) La libertad como autorrealización y liberación tiene frente a sí el *problema del fin y del fin último*: una cadena infinita de fines quita sentido a la acción. ¿Cuál puede ser entonces el fin definitorio del sentido de todos los fines intermedios?

El fin del obrar humano completo no puede venir dictado por el arbitrio, ya que debe satisfacer las condiciones de realización del sujeto, es decir, de su «naturaleza». Pero un sujeto humano es tal si tiene capacidad de verdad y de libertad (en su sentido final y pleno): el fin último no puede ser más que plenitud de verdad y de comunión en la libertad. También en este sentido la exigencia de la libertad se abre a la espera de una plenitud que no coincide con ningún contenido finito de la experiencia.

c) La necesidad de reconocimiento se reconduce a la necesidad de relación en la gratuidad.

Pero toda libertad finita, en cuanto tal, está marcada por la necesidad y, por ello, no es capaz de pura gratuidad: sólo una pura libertad, es decir, una libertad infinita, puede ser principio de pura gratuidad.

d) La libertad, en su responsabilidad moral, se manifiesta falible: el drama más profundo de la libertad es entonces el de la culpa y su expiación. ¿Cómo es posible cancelar la culpa y remediarla?

El mayor límite impuesto a la libertad es el de su propia *impotencia frente a su mal culpable*: sólo una libertad capaz de absoluta gratuidad y, por tanto, infinita y omnipotente, puede estar a la altura de la superación de la culpa, es decir, de su *perdón* que, en cuanto misericordia ontológica, puede ser exclusivamente una obra divina.