

AVATARES DEL YO Y LIBERTAD

Ignacio Falgueras. Universidad de Málaga

1. Planteamiento

El dato inicial del que parto es la complejidad del ser humano. Por eso, para hablar del hombre, no deben ser desechados algunos usos del lenguaje, entre los que se encuentran las metáforas, que lejos de reducir la complejidad, pueden servir para expresarla, siempre - naturalmente- que no la suman en la obscuridad.

Precisamente parte del título de este trabajo es una metáfora: *avatares del yo*. En sentido propio, los avatares son los descensos de Visnú a la tierra. En la tradición hindú sólo se atribuyen avatares a Visnú, de los que se llegan a mencionar hasta diez. Todos ellos, siendo de Visnú, son diferentes entre sí: unos son más bajos (en forma de pez, tortuga, jabalí) otros intermedios (hombre-león, enano), otros más altos (como Rama con hacha, Rama héroe, Chrisna, Buda, Kalki). En consonancia con lo anterior, Visnú tiene cien nombres, que son objeto de recitación entre sus creyentes.

Así, lo mismo que Visnú entra en el mundo revistiendo cuerpos distintos, sucesivamente superiores, y recibe cien nombres, el yo humano tiene muy diferentes *manifestaciones* que no cabe reducir, aunque sí ordenar. Por avatares del yo entiendo, pues, sus múltiples e irreductibles manifestaciones.

Sin embargo, resulta chocante, y así espero que lo hayan notado Vds., que estemos hablando del yo en tercera persona. El título de la conferencia ya lo hace de entrada, pero también el título de este congreso («concepciones y narrativas del yo») habla del yo en tercera persona. ¿Es ésta una manera de hablar infantil, o un concienzudo intento de revalorizar el pensamiento de los niños de corta edad que hablan de sí mismos en tercera persona? ¿O es acaso un remedo de la gramática, que considera al yo como una parte funcional del lenguaje? No; la filosofía fuerza el lenguaje natural, hablando del yo en tercera persona, porque pretende averiguar la *realidad* que soy, que está por delante y por detrás del lenguaje.

Para acometer, pues, el estudio de la realidad del yo, he acudido a la metáfora de los avatares, pero a ese fin he de corregir antes algún posible equívoco que pueda generar dicha metáfora. En efecto, cuando se dice «los avatares del yo» se piensa en las peripecias, vicisitudes o percances *del yo*, esto es, se entiende como genitivo subjetivo: el yo es el sujeto de dichos avatares, de la misma manera que los avatares son *de* Visnú. Pero si queremos conocer la realidad del yo, es decir, si no lo damos por supuesto, sino que indagamos su ser, la metáfora permite otra posibilidad, a saber, entenderla como genitivo explicativo: como cuando decimos, las perlas *del rocío*, o la ciudad *de* Roma. El «de» en ambos casos no sirve para adscribir las perlas al rocío o la ciudad a Roma, sino para *explicar* lo bello que es el rocío o la ciudad de la que hablo. La razón última de la elección de la metáfora de los avatares por mi parte radica precisamente en una posibilidad semejante, a saber, la de servirme de ella para indicar la índole esencialmente real del yo: *el yo se explica en avatares*.

Esta última afirmación pretende sugerir lo siguiente: la realidad del yo no es una realidad quieta y tranquila, no es la de una substancia ni la de un sujeto de atribuciones, sino que es característica diferencial del yo su intrínseca historicidad. En primer lugar, sugiero que *lo que hace* afecta al yo en su esencia. El yo no es, por tanto, algo acabado, sino una complejidad en

crecimiento. En segundo lugar, sugiero que el yo es capaz de *innovación*, es decir, de abrir líneas nuevas de crecimiento esencial, sin precedente en lo ya hecho. En tercer lugar, sugiero que la diferencia más notable de la historia personal humana con cualquier otro tipo de realidad es su posible *reversibilidad*. Si la esencia del hombre es haciéndose, no por ello es necesariamente lo que se ha hecho, no queda irreversiblemente determinada por su pasado ni inmediato ni remoto, puede cambiar. Prescindiendo por el momento de consideraciones superiores, me refiero tan sólo a la irrepitible posibilidad de ir, o no, contra lo que se ha hecho, la posibilidad de convertirse en mejor o peor, yendo *contra* lo ya hecho. Si existe alguna realidad que puede contradecirse sin destruirse, ésa es el yo. Lo cual no quiere decir que la contradicción no signifique nada para él, sino que para el hombre lo contradictorio no es realmente lo imposible.

En este sentido, y sólo en éste, me parece adecuado el título del presente congreso: *narrativas del yo*. Al yo le convienen las narrativas sólo en cuanto él *se expone* en sus avatares. No se trata de que el yo sea «objeto» de narración, sino de que, por su esencia, es él mismo narrativo, expositivo. Desde fuera no se puede exponer realmente lo que es una persona, porque sólo es real la exposición con que ella misma se expone en su vivir humano. No se puede predecir qué hará una persona, porque sólo ella puede *exponerse* innovando, y revertiendo. En este complejo sentido es el hombre intrínsecamente histórico: la historia no es la predeterminación del presente y del futuro por el pasado, ni siquiera la predeterminación o dominio del futuro desde el presente, sino la autonarración esencial del yo, en la que lo que hago me hace y me condiciona, pero no me impide poder innovar e incluso contradecirme o corroborarme. Ni el mundo, ni el ángel, ni Dios tienen historia en este sentido preciso: sus esencias o existencias no dependen de lo que van haciendo ni de sus innovaciones o cambios intrínsecos.

Con estas precisiones cabe ajustar mejor la metáfora: hablo de avatares del yo, no entendiendo los descensos o manifestaciones del yo como extrínsecas a él, según el modelo mitológico hindú, sino como *exposiciones* en las que el yo se hace, y que -por tanto- le son esenciales. Además, el plural de la voz «avatares» pretende indicar, como dije al principio, que el yo es complejo, que no existe una única manifestación suya, sino muchas. Para ser más preciso, «muchas» no significa manifestaciones sucesivas simples, como en el caso de Visnú, sino pluralidad de manifestaciones concurrentes; es decir, significa que la esencia del yo tiene una clara dimensión *sincrónica*, y por eso es compleja. Complejidad a la que ha de añadirse que cada una de esas exposiciones sincrónicas del yo es también diacrónica. De ahí la supercomplejidad de la esencia humana, cuya historicidad ha de reunir la sincronía y la diacronía: ha de hacerse a sí misma en una pluralidad de *exposiciones* diferentes, pudiendo innovarse en cada una de ellas, pero con repercusión diferida en las otras, por lo que la reversibilidad -y con ella la contradicción o corroboración- no sólo es posible de modo sucesivo, según ya dije, sino también de modo simultáneo. Un ser así es esencialmente problemático, siendo su problema específico la congruencia (o la unidad) sincrónico-diacrónica de sus exposiciones.

¿Cómo habrá de ser el yo para poder ser histórico de esta manera problemática? Esta cuestión corresponde al «y» del título de mi conferencia: Avatares del yo «y» libertad. Sólo se puede ser haciéndose, innovándose y aún contradiciéndose (sincrónico-diacrónicamente), si se es libertad. De nuevo fuerza el lenguaje. Lo que se esperaba que dijera de acuerdo con la gramática es «si se es libre», pero pongo como predicado un sustantivo abstracto, en vez de un adjetivo. Con esto intento sugerir que no se trata de un predicado o manifestación más de la esencia del yo, sino que la libertad *es* el yo, y viceversa, el yo *es* libertad. Conviene, por tanto, caracterizar si quiera sea sumariamente la libertad.

Empezaré, para ello, por señalar una de las características obvias de la libertad humana,

que, no obstante ser tan obvia, ha requerido las esforzadas aportaciones de algunos filósofos del siglo pasado y del presente para su nítida declaración. Kierkegaard, Heidegger y Sartre han resaltado el carácter aparentemente paradójico de nuestra libertad, en la medida en que *no somos libres de ser libres*: la libertad no es absoluta. Esta es, pues, la verdad de partida acerca de la libertad, su primera característica: la libertad no es, como la conciencia hegeliana, autolibertad o libertad de ser libres.

Pero, como es patente, una característica meramente negativa no basta para describir la libertad humana, es preciso, pues, encontrar al menos alguna característica positiva para ella. Esa característica, sin duda decisiva, de la libertad humana puede ser descrita, de una manera precisa, como la *relacionalidad*. Al margen de consideraciones metafísicas, la libertad humana es una actividad relacional bipolar, a cuyos polos -siguiendo una sugerencia de Scheler- llamaré «libertad-de» y «libertad-para», indicando el primero un polo de separación, y el segundo otro de aproximación. Ambos polos son imprescindibles: toda libertad humana es una libertad-de y, a la vez, una libertad-para, aunque bien sabido que se tratará siempre de dos referentes distintos, el referente *respecto del cual* se es libre no será nunca, a la vez y en el mismo sentido, aquel *para* el que se es libre. De este modo queda patente que la libertad humana no es ni un todo acabado, ni un proceso sin sentido, sino una distensión desde un «de» hacia un «para». Todo lo cual concuerda con el carácter intrínsecamente histórico de nuestro yo o libertad.

Pues bien, este peculiar carácter relacional de la libertad nos ofrece una guía para investigar filosóficamente la índole del yo y ordenar sus infinitas manifestaciones posibles. En efecto, cabe establecer unos ámbitos orientativos de la libertad mediante la sola declaración de sus referentes radicales. Los tres referentes radicales de la libertad humana son los tres grandes temas de la filosofía y de cualquier forma de sabiduría: el mundo, el hombre y Dios. En consecuencia, los ámbitos orientativos de la libertad serán: la libertad en referencia al mundo, la libertad en referencia al hombre, y la libertad en referencia a Dios. Estos serán, precisamente, los patrones últimos de que me voy a servir como marco para describir de modo ordenado al yo.

2. La libertad en referencia al mundo

2. a) Las exposiciones del yo, o libertad, respecto de la esencia del mundo

La referencia intrínseca del yo al mundo nace de nuestra condición corporal. Pero si el yo es libertad, nuestra condición corporal ha de ser especial, ha de estar afectada por la libertad. Y, en efecto, así es. El cuerpo del hombre participa de las características generales de la vida orgánica, pero se distingue de todos los otros seres orgánicos por su indeterminación específica. No digo que no exista la especie *homo sapiens sapiens*, sino que para el cuerpo humano la especie no tiene razón de causa final, antes bien está al servicio y disposición del individuo. Me remito en este punto a las bien conocidas investigaciones filosóficas de A. Gehlen, que se basan en estudios puramente científicos, y cuyo balance me atrevería a resumir así: el cuerpo humano es un organismo indeterminado por la especie o, lo que es igual, biológicamente inadaptado, pero que justo por eso conserva todas las posibilidades del género e, indirectamente, del reino animal y de la vida orgánica.

Es patente que el mundo físico observable está regido por la causalidad y, en esa misma medida, por cierta necesidad, de tal manera que, como descubrió Kant con sus antinomias, parece irreconciliable con la libertad. Así lo habían descubierto mucho antes Demócrito y Espinosa, para quienes azar y necesidad eran incompatibles, por lo que el primero, a fin de salvar cierto grado de libertad, se vió obligado a eliminar del mundo físico las causas,

mientras que el segundo consideró inevitable sacrificar la libertad a la causalidad.

El dramatismo de los planteamientos recién descritos fue convenientemente atemperado ya en la filosofía aristotélica. Aristóteles admite, desde luego, que la naturaleza está regida por causas, pero las causas no son todas iguales, sino que se articulan en una pluralidad jerárquica, de manera que entre las consabidas cuatro causas que explican el movimiento físico la suprema o primera es la causa final, la cual, al no ser la única y ser final, deja margen para la aparición del azar en el concurso de las otras causas.

Cuando se dice, pues, que el cuerpo humano como organismo biológico está específicamente indeterminado o inadaptado, queda indicado que el cuerpo humano goza de una proporción de azar tal que alcanza independencia respecto de la necesidad final, de manera que no se somete, como el resto de los seres vivos, a los fines de la especie -y, a su través, de la vida orgánica-, sino que deja más bien su dotación somática a disposición de la persona, como conjunto de posibilidades. El hombre disfruta de libertad incluso biológica. Esta forma de libertad orgánica es un grado mínimo, pero indispensable, de libertad a la que cabe llamar *libertas a necessitate (causali)*. Se trata de una libertad-de, pero sin ella no sería posible la libertad humana.

¿Cuál es entonces el sentido de la libertad biológica? O dicho de otro modo: ¿cuál es la libertad-para que corresponde a la independencia respecto de las causas físicas?

Aunque la libertad humana se expone de modo primero y elemental a través del cuerpo en la forma de inespecificación orgánica, tiene su razón y asiento reales en la inteligencia. El hombre, al entender los procesos físicos, los dota de algo que éstos no tienen, a saber: de presencia mental. La presencia es unilateral, es decir, sólo existe en la mente o inteligencia, pero allí totaliza los procesos físicos y se exime a sí misma de la necesidad de aquéllos: todo lo que entendemos en presencia queda convertido en objeto al que no afecta ni el tiempo ni el azar ni la necesidad físicos.

Ahora bien, al suspender objetivamente los procesos físicos y su necesidad, la simple presencia mental viene a ser un factor de azar y de orden muy superior a las causas cósmicas, en cuanto que puede convertir el azar y la necesidad físicos en *medios* para fines humanos. El proceso mediante el cual se consigue dicha conversión es lo que se llama usualmente *trabajo o producción*. Los hombres somos libres corporalmente no sólo en la forma negativa de carecer de adaptación específica al medio, sino que lo somos de forma positiva por adaptar, mediante el trabajo, el medio a nosotros. Por eso es más exacto definir al hombre como animal que trabaja o produce que como mero animal inadaptado. Esta libertad la adquiere el cuerpo gracias a la inteligencia presencializante, es decir, a lo que se suele denominar conciencia, y queda reflejado en su *dominio* del mundo.

Por consiguiente, la libertad *respecto de* la necesidad causal tiene como sentido el dominio del mundo, o sea, la *libertas ad dominationem*. Ambas son respectivas a la esencia del mundo. Somos independientes de la esencia del mundo y dueños de ella. La libertad del yo corporal como libertad-de y libertad-para integran el primer grado de libertad, o la primera manifestación completa del yo.

Pero entiéndase bien, la *libertas ad dominationem* no es, en este momento, más que *libertas electionis*. La producción humana abre posibilidades que no existían previamente en el mundo, y las abre cuando mediante la producción convierte las causas físicas en medios para su existencia: los humanos no formamos, como los animales, parte de un *habitat*, no vivimos integrados inmediatamente en el entorno físico, sino mediante nuestros productos, es decir, vivimos en civilización. Si la especie nos hubiera predeterminado orgánica y funcionalmente, como ocurre con los otros animales, no podríamos elegir nuestro medio produciéndolo con nuestros medios, esto es, crear un entorno humano. A la libertad-para, mediante la producción, elegir creativamente un entorno humano en y respecto del mundo físico es a

lo que llamo *libertad como elección*. Es muy común confundir la libertad de elección con la libertad sin más, pero en realidad aquella no es sino una exposición de ésta, que se corresponde con la manifestación del yo en la forma de conciencia.

2. b) La exposiciones del yo, o libertad, respecto del ser del mundo

Que para poder tener libertad de elección sea preciso gozar de una libertad superior es natural. No sería posible, como ya se ha dicho, elegir los medios de nuestra vida si estuviéramos esclavizados por los fines de la especie, pero tampoco tendría sentido alguno poder elegir entre los medios, si no fuéramos libres, no ya respecto de los fines de la especie y de la vida orgánica (contra Schopenhauer), sino incluso respecto del mundo (contra Heidegger). No se trata ahora de la libertad respecto de la necesidad causal, sino en términos más radicales, de la libertad respecto del fundamento, es decir, respecto del ser del mundo: la *libertas a fundamento*. Es éste un segundo grado de la *libertas a necessitate*. El fin del hombre no es el ser del mundo: si lo fuera, no seríamos tampoco libres, pues aunque nos hubiéramos librado de la causalidad final física, no estaríamos capacitados para poder *elegir o no elegir*. Este tipo de indeterminación es claramente distinto y superior al que nos permite elegir esto o aquello, y se manifiesta como el poder de suspender toda producción y toda elección entre alternativas.

Desde Descartes con su duda general y con su experimento de la *annihilatio mundi*, han proliferado los ejemplos filosóficos de esto que digo en el pensamiento moderno. Hobbes, Berkeley, Kant, Hegel, Schopenhauer y Nietzsche lo corroboran. Pero no son éstos los únicos ni los más elocuentes ejemplos, sin duda el budismo ofrece un ejemplo distinto de la posibilidad de la negación, a saber, una negación práctica de la elección mundana. Y, aunque se trate de una posibilidad reprobable, el suicidio es posible precisamente como negación radical de nuestra situación o vinculación con el mundo.

La independencia respecto del ser del mundo, en su dimensión negativa, implica que somos libres respecto de toda pre-determinación, pero en su dimensión positiva implica poseer autonomía para elegir los fines de la relación con el mundo. La libertad radical respecto del fundamento nos deja, según esto, en franquía para elegir no ya los medios, sino los fines de nuestra existencia mundana, lo que significa que el hombre es capaz de darse a sí mismo el sentido de su dominación del mundo. A esta positiva capacidad le cumple el nombre de *libertas arbitrii*, o libertad como libre albedrío.

La *libertas a fundamento*, entendida como libertad de elegir o no elegir, tiene como sentido positivo imponer fines propios y constituir un mundo humano, lo que quiere decir que la libertad-para que le corresponde es la de un dominio completo del mundo: libertad respecto del mundo para la dominación completa del mundo. Sólo que entonces se nos plantea el problema siguiente: ¿puede darse o tiene sentido una dominación humana *sin mundo*? Por ser inteligentes y estar dotados de un cuerpo específicamente indeterminado, los seres humanos disponemos del mundo para dominarlo y vivir como seres libres en él. Pero el hombre no es libre-de vivir en el mundo. Como dijo Kierkegaard, estamos arrojados a él sin consulta previa. Nuestra relación, pues, con el mundo es muy particular. No estamos supeditados a su necesidad causal ni a su fundamentación, somos libres respecto de él, pero a la vez estamos atados a él. Incluso la posibilidad de romper nuestra vinculación con el mundo, mediante el suicidio, implica que de entrada estamos vinculados a él, y que negarse al mundo es negarse a dominarlo. Esa peculiar relación de libertad y vinculación se puede entender como *habitación*.

En la relación de habitación es el habitante el que convierte en habitación a lo habitado. No es la casa o la tierra la que hace al hombre inquilino o colono, sino el inquilino o colono

el que la convierte en casa y en campo. Un animal no habita propiamente el mundo, porque no es superior al mundo. Sólo se puede habitar el mundo si se es superior a él, es decir, si somos, ante todo, independientes de sus principios, y si podemos, además, imponerle nuestros fines para asociarlo a nosotros. El habitar implica, por tanto, superioridad por parte del habitador, pero también una especial vinculación del mismo a lo habitado. Me detengo a explicar lo peculiar de esta vinculación.

En términos absolutos, no puede considerarse como amo o señor a quien no es superior, pero tampoco a quien no tiene una vinculación e interés personales respecto de aquello de lo que es amo. Una superioridad o poder que se ejerce a distancia o por intermediarios y cuyos resultados no repercuten directa e inmediatamente sobre quien lo ejerce no puede ser llamado propiamente *dominio*. En este sentido cabe diferenciar entre soberano, gobernante y dueño: es soberano quien detenta de modo originario el poder y de quien dimana a todos los demás; gobierna quien ejerce el poder por delegación del soberano, a quien sirve de instrumento. Ni el soberano ni el gobernante son dueños de aquello sobre lo que ejercen su poder, de manera que tal ejercicio no les afecta en lo propio, no los compromete directamente en su habitar mundano. El, por el contrario, peculiar interés del amo en lo suyo queda recogido, en parte, por el refrán castizo: «el ojo del amo engorda al caballo». Nadie cuida mejor de lo suyo que el amo, precisamente porque a nadie afecta e interesa más el rendimiento y la mejora de sus bienes.

El dueño es, según lo anterior, aquella persona que posee y domina algo, pero lo asocia a sí mismo de tal manera, que no le es indiferente el cuidado y la mejora de lo por él dominado, antes bien hace pasar su propio perfeccionamiento por el cuidado y la mejora de su propiedad. El hombre es dueño del mundo en la medida en que lo asocia a su propia perfección, de manera que ésta pase por el perfeccionamiento del mundo. A la tarea de asociar al mundo físico con los fines más altos del hombre, mediante la libre actuación humana sobre él, la denomino *habitación*. Pero entonces la habitación es la forma de «libertad-para» que da sentido y corresponde a la relación hombre-mundo. Somos libres respecto del mundo *para habitarlo*.

En resumidas cuentas, todo lo investigado hasta ahora cabe resumirlo en estos términos: en referencia al mundo, el hombre goza de libertad respecto de su esencia y de su ser, para dominarlo habitándolo, es decir, en la forma de una asociación del mundo a los fines propios del hombre.

3. *La libertad respecto del hombre*

3. a) *Los avatares del yo, o libertad, respecto de los otros hombres*

La vinculación natural del hombre con el mundo, aun siendo una relación de superioridad libre, tal como ha quedado descrita, reviste con todo características notables que deben ser tenidas en cuenta. La primera es que justo por ser libre, la habitación como peculiar forma de dominio del hombre sobre el mundo no necesariamente se ejerce como la de un señor con su propiedad. Cuando el hombre no se comporta como señor del mundo en sentido estricto, sino como soberano o como gobernante distantes sobre los que no repercute inmediatamente su actuación mundana, su poder sobre el mundo reviste cierta violencia, quedando él limitado y su habitación mundana amenazada. Síntoma de esa limitación y amenaza es la resistencia del mundo a nuestro dominio, lo que comporta la escasez de recursos obtenidos a partir del mundo y un pesado esfuerzo por parte del hombre para obtenerlos. De esta manera, la arbitrariedad del dominio sobre el mundo aumenta nuestra dependencia de él en sentido negativo y cambia nuestro poder en necesidad

de subsistir. Nuestro señorío connatural se convierte en autodefensa constante. Y, como consecuencia de la relativa necesidad, escasez e insuficiencia de nuestros productos, éstos se convierten en ocasión de enfrentamientos entre los hombres, que nos disputamos las más de las veces su posesión y uso, dando pie a la pesimista observación hobbesiana del *homo homini lupus*; aunque también ese esfuerzo y amenaza pueda servir de incentivo para trabajar *egoístamente* juntos por la subsistencia.

Hasta aquí la condición negativa del concreto modo del habitar mundano del hombre. Pero la indeterminación biológica del cuerpo humano, que quedó destacada más arriba, no significaba que el hombre estuviera desposeído de las posibilidades de los mamíferos superiores, sino sólo de sus especializaciones, precisamente para poder disponer de todas las posibilidades de la vida orgánica. Una de esas posibilidades naturales con que nace el ser humano es el sexo, el cual implica un reparto de funciones en la habitación del mundo. Gracias al reparto de funciones de la habitación que comporta la diferencia sexual individualizada -lo femenino como *humanización* mediata del mundo y lo masculino como *sometimiento* mediato del mismo-, la habitación humana del mundo es una habitación compartida y repartida entre varón y mujer, lo que se hace de modo primero y natural en familia y, derivadamente, en sociedad. Si a la individualidad biológica sexuada se añade el decisivo carácter comunitario de la persona, y ambas son referidas a *la libertad* para la habitación del mundo, resultará que el habitar humano del mundo es masculino y femenino, familiar, comunitario y social, esto es: un *cohabitar*.

Reuniendo todos los datos acumulados hasta ahora, se puede decir que la libertad respecto de los fines de la habitación terrena origina ella misma un grave problema cuya complejidad se podría condensar del siguiente modo: los fines de la habitación mundana del hombre son libres para cada persona, pero las personas humanas son por naturaleza comunitarias, y por situación, necesitadas o escasas de tiempo y, en consecuencia, de recursos. En este sentido, la articulación comunitaria de fines y medios es un problema inevitable y mayúsculo: por un lado, los fines y los medios, al ser libres, son tantos y tan diversos que resulta difícil compatibilizarlos; por otro lado, no podemos desentendernos de los demás, por razones de naturaleza, de dignidad y de eficacia, de manera que la compatibilización es imprescindible; y, por último, los medios son escasos, de manera que su asignación requiere una jerarquización de fines. No hace falta decir que en la articulación social de fines y medios cabe mediatizar a los demás, finalizar las meras necesidades, asociarse para conseguir frente a otros poder de decisión sobre los fines y medios, proponer la desarticulación del poder conjunto sobre fines y medios, en suma: una gama infinita de variaciones... Es el problema de las libertades sociales y políticas.

La habitación mundana del hombre es, como se acaba de decir, una cohabitación. La cohabitación, empero, requiere y genera formas nuevas de libertad, cuyo primer grado es la libertad-de la coacción externa, es decir, el *deber* de no tratar a los demás como objetos, de no intentar imponerles nuestro poder de dominio, de no tratarlos como meros entes mundanos. El segundo grado es la libertad-para la solidaridad. El *sentido humano* del habitar no es solitario ni gregario, sino en compañía y para otros, que es lo que expresa de modo positivo el término *solidario*, en el que se reúne el «con y para otros», pero bien entendido que con la mira puesta en la mutua mejora. Cohabitar el mundo *debe* significar para el ser humano una mejora de los demás que sea a la vez una mejora de sí, y, cumplidos ambos requisitos, podrá de ser también una mejora del mundo.

Se advertirá que en el párrafo anterior he pasado *ex abrupto* de un lenguaje expositivo a un lenguaje normativo. Y es que en este dominio entran de lleno la cultura y la moral, que son ámbitos de una responsabilidad especial por parte del hombre. Por encima, pues, de la libertad *a mundo - ad habitationem* existe una forma de libertad superior, a saber, aquella que

nos hace especialmente responsables de nuestras culturas y de nuestras acciones externas. Por eso la cohabitación puede ser considerada como la exposición de la libertad humana en cuanto especial responsabilidad. Somos responsables unos de otros y unos con otros. Es ésta una responsabilidad reduplicativamente humana. No es que las anteriores formas de libertad no comporten riesgo y responsabilidad, sino que la cohabitación implica un especial riesgo y responsabilidad. Se trata de una responsabilidad muy delicada, la de mi libertad en referencia a la de los otros, cuyas exigencias son: a) no coaccionarnos, b) para solidarizarnos en el crecimiento. En resumen, la cohabitación requiere libertad-de coacción externa, adquiere su sentido como libertad-para la solidaridad, y es libertad como *corresponsabilidad*.

3. b) *La libertad respecto de sí mismo*

Para poder ser corresponsable, como acabo de decir, se tiene que ser libre respecto de los fines y medios ajenos, esto es, de los poderes externos. Es verdad que el hombre puede ser coaccionado por la fuerza, haciendo presa en su situación de necesidad y de mortalidad. Es verdad que la cultura y los ejemplos ajenos afectan en directo a nuestro habitar mundano. Pero también es verdad que ninguna cultura, ningún ejemplo y ninguna fuerza puede determinar definitivamente nuestro entender y querer. La libertad interior, como libertad de entendimiento y de voluntad está a prueba de todo poder ajeno. Los demás pueden persuadirnos a hacer o decir externamente cosas que no queremos, pensamos o entendemos, pero nunca pueden obligarnos a no entender ni querer lo que entendemos y queremos, o a entender y querer lo que no entendemos o queremos. Se trata de la *libertas a coactione interna*. Ni los otros me pueden imponer sus fines, ni yo puedo imponerles los míos. En el hombre interior, la coacción no cabe. Esta libertad ya no es un avatar del yo, es decir, no es observable, sino que es una dimensión radical de la persona y forma parte de la descripción intrínseca de la libertad que somos o libertad existencial.

Pero la *libertas a coactione interna* serviría de poco si no tuviera una raíz aún más profunda. Si fuéramos libres respecto de los demás, pero no lo fuéramos *respecto de nosotros mismos*, es decir, de nuestras propias inclinaciones, deseos, pensamientos y arbitrariedades, tampoco seríamos responsables en verdad de nada. Ser libre respecto de los fines implica, en verdad, ser libre respecto incluso de los fines *propios*. Los fines propios implican una autolimitación, que si fuera definitiva daría al traste con la libertad, la cual se agotaría en sus fines. Ahora bien, una libertad destinada a agotarse es una libertad destinada a dejar de ser libertad. Sólo se es verdaderamente libertad, si la libertad no deja nunca de serlo.

A la libertad respecto de sí, por ser uno mismo la más sutil y fuerte de todas las necesidades o ataduras, la llamaré, pues, *libertas ab omni limitatione*, libertad respecto de toda limitación. No digo que el hombre no tenga límites, sino que es capaz de ir siempre más allá de ellos. Un caballo no siente sus pezuñas como una limitación de la mano, sino como el origen de sus posibilidades más propias, la carrera y la coz. El caballo no echa en falta nada en su pezuña. Sin embargo, la pezuña es una limitación efectiva de las posibilidades de la mano. Si el hombre puede darse cuenta de las limitaciones de sus manos, ojos o cuerpo, es porque sobrepasa los límites de sus manos, sus ojos o su cuerpo. Kant reconoció acertadamente en la *KrV* que para conocer un límite es preciso sobrepasarlo, pero no supo qué hacer con este descubrimiento, pues la apertura infinita que se le abrió le llenó de pavor, al carecer de determinaciones objetivas, de manera que decidió imponerse a sí mismo límites. Lo que de nuevo confirma la libertad respecto de la limitación, pues si alguien se impone unos límites libremente, es obvio que lo hace porque ha ido más allá de ellos y porque no le constriñen en su ser.

Que la libertad vaya más allá de toda limitación es fácilmente comprobable. Tomemos

el ejemplo del cuerpo humano. El código genético, que es la limitación más interna a los seres orgánicos, no es una limitación para el hombre, ante todo porque lo conoce, y además porque, una vez conocido, puede luego modificarlo. Esto que afirmo es hoy día absolutamente innegable: la técnica puede intervenir en el código genético de individuos humanos e indirectamente en el de la especie. Pero si podemos conocer y modificar el código genético no estamos predeterminados por él. Tenemos código genético, pero no estamos constreñidos o limitados en nuestra libertad por él. Esta libertad radical respecto del cuerpo, es una libertad respecto de sí mismo, ya que el cuerpo lo somos, no simplemente lo tenemos; de modo paralelo, no se trata ahora de que podamos desprendernos de él, sino de que vamos más allá de sus limitaciones.

Una libertad semejante la tenemos respecto de nuestros productos, es decir, respecto de los medios de dominación del mundo. Nuestros productos son posibilidades, pero posibilidades limitadas. En cuanto sabemos que una posibilidad es limitada, ya no es una limitación para nosotros. Pondré algunos ejemplos tomados del primero y fundamental de los productos humanos: el lenguaje. Los lógicos han tropezado de siempre con paradojas. Por ejemplo, la paradoja del cretense: «dos cretenses son mentirosos, dijo un cretense». La paradoja señala un límite para el lenguaje. A fin de resolver este tipo de paradojas, Russell distinguió entre niveles de lenguaje: el nivel₁, que habla de hechos, el nivel₂, que habla del lenguaje sobre los hechos, etc.; y propuso como norma para evitar las paradojas no mezclar esos niveles lingüísticos. De esta manera iba más allá del límite del lenguaje que son las paradojas.

En realidad, la referida paradoja del cretense puede entenderse fácilmente de modo no paradójico. Felipe, llamemos así al que enuncia la frase, no es sólo cretense, no está limitado por su nacimiento y entorno cultural, de ahí que, aunque sea cretense, pueda emitir un juicio general sobre los cretenses, en el que él mismo no entra por cuanto que está hablando como hombre, no como cretense. Ser cretense tiene aparentemente, para este hombre cretense, una limitación: que los cretenses son culturalmente mentirosos. Pero en el momento en que se da cuenta de ello y lo formula, él mismo está ya más allá de esa limitación. La libertad de cada hombre supera la civilización y la cultura, aunque ambas sean manifestaciones suyas. Es obvio que todos podemos emitir juicios sobre la cultura en que vivimos, y, lo que es más, sobre el propio lenguaje y el propio pensamiento. La gramática, la filosofía del lenguaje, la antropología y la propia Lógica son el ejercicio de la capacidad de ir más allá del habla, del lenguaje, de la cultura y de los pensamientos. La paradoja surge cuando habiendo trascendido un límite se quiere cobrar el resultado del trascender en el plano exclusivo de lo trascendido, es decir, por debajo del límite. Cualquier hombre, incluso nacido en Creta, puede afirmar con posibilidad de verdad que los cretenses son de alguna manera mentirosos, pero no se puede pretender que eso lo diga un cretense *como cretense*.

Por descender a otros ejemplos, cuando Wittgenstein sostiene que de lo que no se puede hablar es mejor callar, nos está recomendando que nos impongamos un límite en el uso del lenguaje, pero él mismo está hablando de lo inefable, es decir, ha ido más allá de ese límite. En el lenguaje humano cabe todo, incluido lo inefable. Pero no por razón de que el lenguaje supere al lenguaje, sino porque, una vez detectado un límite, quien lo detecta está ya más allá de su limitación. Si dijéramos que es el lenguaje el que supera al lenguaje estaríamos intentando cobrar en el plano inferior lo que sólo pertenece al superior, o sea, caeríamos en una paradoja semejante a la del cretense: en realidad no sabemos qué sentido tiene la frase «el lenguaje supera al lenguaje», de igual modo que no sabemos qué es lo que afirma, en la paradoja, el cretense como cretense (si afirma la verdad o la mentira).

Algo semejante les ocurre también a aquellos científicos que, tras haber analizado la realidad física y explicado sus comportamientos, dicen a continuación: «yo, científico, soy

un conjunto de átomos», esto es: «yo que *conozco* la naturaleza no soy más que un montón de realidades *sin conocimiento*».

Basten estos ejemplos para mostrar cómo la libertad humana rebasa tanto sus productos como sus pensamientos, y cae en paradoja cuando no lo reconoce, sino que pretende reducirse a ellos. Pero la verdad es que la libertad humana rebasa *toda* limitación. Hasta tal punto esto es así, que el principio de no contradicción tiene para el hombre un valor lógico-normativo, no ontológico. Nos podemos contradecir. La contradicción no es un verdadero límite para el hombre, y reconocerlo equivale a decir que podemos, aunque no debemos, contradecirnos. Nada en el mundo, ni siquiera el más desarrollado de los meros animales, puede contradecirse, por muy lato que sea el uso que se haga de la palabra, es decir: nada puede contradecirse en la realidad extrapersonal. Sin embargo, la posibilidad de contradecirse para el hombre es tan real que el gran problema de la cohabitación humana es precisamente el de la contradicción de los fines y/o de los medios entre las personas y asociaciones de personas. Como he oído decir a mi maestro muchas veces, la sociedad es aquella realidad que admite la contradicción. Yo aclaro que, si esto es objetiva y subjetivamente posible en la sociedad, se debe a que la persona es libre respecto de la contradicción, o sea, a que la persona puede contradecirse sin dejar de ser persona. La contradicción no es un autotranscendimiento, pero si no nos pudiéramos autotranscender, no podríamos contradecirnos.

Tras lo dicho, llegamos a un punto en el que se requiere la máxima concentración de nuestra atención intelectual. Debemos darnos cuenta de que la *libertas a limitatione* no es una propiedad, sino un ingrediente de la libertad humana. Todas las manifestaciones del yo expuestas con anterioridad eran formas de trascender (las causas, el universo, el mundo, los fines ajenos, los productos y saberes humanos), pero para poder contradecirnos no sólo lógicamente, sino vitalmente, es preciso que podamos trascender activamente nuestro entender y hacer, hasta el punto de abrirlo o cerrarlo, de rehacerlo o deshacerlo.

Otra evidencia de este autotranscendimiento la tenemos en el «conócete a ti mismo» socrático, en la existencia de la antropología filosófica o simplemente en el ejercicio mismo de esta conferencia. Intentar penetrar en la realidad del yo es ejercer realmente un autotranscendimiento: reconocer, por un lado, que lo que conocemos del yo en sus manifestaciones es limitado, y en virtud de ese reconocimiento ponerse en busca de nuestra realidad, yendo más allá de las manifestaciones de nuestro yo, o sea, trascendiendo nuestra esencia y buscando nuestro ser real. Pero todavía más. Si atendemos a que lo que hacemos nos hace, pero sin determinarnos definitivamente, de manera que bien podemos innovarnos, bien podemos revertirnos, quedará claro que todavía no somos lo que seremos ni todo lo que podemos ser, por lo que detectaremos que ahora no se trata simplemente de un déficit de conocimiento, sino de que podemos trascender nuestro propio ser, porque éste no está nunca fijado. En lo cual se contiene un indicio de la grandeza y dignidad de la libertad humana: si nos podemos trascender activamente a nosotros mismos, en nuestra esencia y en nuestro ser, es que *somos* verdaderamente *libertad*. De lo contrario, seríamos siempre meramente libres-de algo, nunca libertad. El autotranscendimiento es, pues, el ejercicio de la libertad que somos.

4. La libertad en referencia a Dios

¿Mas ¿serán acaso la *libertas a coactione* y la *libertas ab omni limitatione* unas libertades-de sin una correspondiente libertad-para? Antes al contrario, porque nuestra libertad como autotranscendimiento tiene un referente obligado, a saber, las limitaciones inherentes a lo trascendido, si es verdadera libertad no puede menos de ser una libertad-para. Es ahora

llegado el momento de entender en profundidad la inseparable conexión del par «libertad-de» - «libertad-para». La libertad es crecimiento₂ del crecimiento₁, o sea, actividad creciente, para lo cual necesita de un punto de referencia al que trascienda y de un horizonte hacia el que trascienda. No puede darse una verdadera «libertad-de» sin «libertad-para», porque sería una libertad sin sentido, sin horizonte y, lo que es más, una negación de la libertad. El error de la modernidad estriba justamente en haber interpretado la libertad como exclusiva libertad-de, es decir, como mera independencia o emancipación. Si no existe a la vez una libertad-para, la independencia se vuelve mera dependencia, o sea: un mero negar la dependencia respecto de algo a lo que se necesita tanto que, sin él, la libertad no existiría como in-dependiente. Toda independencia es intrínsecamente relativa a algo de lo que es independiente. Pero entonces, si se absolutiza la independencia, se absolutiza también su intrínseca relatividad, cayendo en el sin sentido: la absoluta libertad-de, o independencia, es una radical dependencia, o no libertad-de. Esto es: la independencia no puede ser una forma suficiente de libertad, necesita de algún horizonte hacia el que crecer, o de lo contrario se autodestruye. Cuando Sartre llama al hombre una pasiencia inútil, se está refiriendo precisamente a lo que acabo de decir: entendido el hombre como mera independencia respecto del ente, su libertad es un sin sentido, una mera y vacía negación de aquello sin lo cual no puede existir.

¿Cuál es entonces la libertad-para que corresponde a las libertades de coacción interna y de toda limitación? La indicación pertinente la encontramos ahondando en la noción de autotranscendimiento. Si una actividad es capaz de ir más allá de toda limitación, incluso de la limitación de su ser, entonces se inscribe en el ámbito de la amplitud irrestricta, o lo que es igual, es infinita potencialmente. No digo que sea infinita en acto, porque eso implicaría no tener límites, y ya he dicho que la libertad humana los tiene. Pero también hemos visto que los tiene de manera que no la atan, sino que se convierten en posibilidades de un crecimiento al infinito. Existe, por consiguiente, una referencia intrínseca de la libertad humana a lo infinito o, en términos más exactos, a lo irrestricto. Lo irrestricto es la meta hacia la que se encamina nuestra libertad, o lo que es igual: el horizonte del crecimiento, el destino o libertad-para correspondiente a la *libertas a limitatione*.

Y ¿en qué forma se configura esta referencia de la libertad a lo irrestricto? Como lo irrestricto no es ninguna limitación, tampoco es ninguna coacción. La libertad de coacción interna viene garantizada precisamente por la meta a la que se dirige nuestra libertad. De ahí que la referencia de la libertad a lo irrestricto se configure como una llamada o invitación. No es que la libertad humana *por necesidad* tenga que *crecer* irrestrictamente, sino que puede y debe relacionarse con lo infinito en acto en la forma de un crecimiento irrestricto. Al decir «debe» indico, primero, que el crecimiento irrestricto es la forma congruente de moverse en el ámbito de la máxima amplitud para una libertad con límites; y, además, que la invitación o llamada es vinculante. Desde luego, no somos libres de estar invitados o no, la capacidad de crecer al infinito la tenemos y no podemos renunciar a ella, no es meta de nuestra libertad. Pero, el crecer al infinito sí es libre, o sea, el responder a la llamada de modo congruente con ella, depende de nuestra libertad, aunque no de una libertad de arbitrio. En cualquier momento podemos decir «basta», podemos libremente dejar de crecer y quedamos en un determinado incremento logrado. En ese momento, como dice Agustín de Hipona: «*satis dixisti, peristi*». ¿Por qué sí se dice «basta», se perece? Porque entonces se deja de ser libertad-para y queda uno restringido a ser mera libertad-de, con lo que se pierde, según quedó dicho antes, incluso lo que se tenía: la independencia. Por lo tanto, la respuesta positiva o negativa a dicha llamada repercute directa e íntimamente en el ser de quien responde. Eso va implicado en el calificativo de «vinculante». La llamada *vinculante* no es llamada que nos fuerce, coaccione o limite, antes bien es llamada al crecimiento ilimitado y

sin coacción, pero sí es llamada ante la que no cabe la indiferencia: quien no está con ella está contra ella y, viceversa, quien no está contra ella está con ella. Lo cual equivale a decir que es una llamada tal, que para ella la no respuesta equivale a responder que no. La vinculación significa, pues, que nuestra respuesta libre a la llamada o invitación afecta a la congruencia de nuestro ser.

Si se denomina *destinación*, no al *fatum*, ni tampoco a la libertad pura, sino a la facultad de responder en libertad a una invitación o llamada de lo irrestricto, o destino del hombre, será correcto llamar al hondón de nuestra libertad *libertas ad destinationem*.

Es ésta una irrepetible relación con lo irrestricto que nos vincula, pero no nos violenta ni fuerza, que nos invita, pero no nos permite la indiferencia: respecto de ella no gozamos, como respecto del mundo, de libertad de arbitrio. Si, con toda la tradición filosófica, denominamos Dios a lo irrestricto, y entendemos que nos llama vinculadamente, la *libertas ad destinationem* es la libertad para con Dios. Sólo Dios es el ser que puede vincularnos por dentro sin quitarnos nuestra libertad. Antes al contrario, la intrínseca vinculación a Dios de nuestra libertad es la única garantía de que somos verdaderamente libres respecto de toda coacción. Si nuestra relación con Dios es libertad, estamos entonces a salvo de cualquier otra injerencia capaz de forzar nuestra libertad. Más aún, sólo cabe ser libertad incluso respecto de sí, si el referente intrínseco de la libertad no es ella misma, sino lo irrestricto. Ser libres respecto de sí mismos, o ser libertad, es no tener fijada la relación cuerpo-alma, ni inteligencia-voluntad, ni hombre-mundo, ni hombre-hombre, sino ser capaces de trascendernos incluso en el orden del ser, en pocas palabras: ser capaces de Dios. Si no fuéramos capaces de Dios, toda libertad sería una ilusión, una pasión inútil.

5. Conclusión

La libertad para destinarse es lo más profundo de nuestra libertad, lo que da sentido a todas las demás formas de libertad. Esta libertad es más honda que la de elección y la de arbitrio, y por supuesto que las civiles y políticas: es el único modo en que tiene sentido ser libres de *toda* limitación interior o exterior, e incluso, como digo, respecto de nosotros mismos. Pero si el yo es libertad, ser libre respecto de sí equivale a ser libre respecto de la libertad, lo que parece contradecir de partida. En efecto, en cierto sentido somos libres de ser libres: no en el sentido de que siendo libertad, podamos el que fue nuestro punto dejar de ser libertad, sino en el sentido de que, teniendo que ser libertad, podemos ser libertad de modo congruente o incongruente, o sea, podemos determinar por nosotros mismos el sentido de nuestra referencia a Dios. Nuestra relación con el destino no es fatal, es más bien lo que abre todas nuestras posibilidades humanas, incluida la posibilidad de la autenticidad. Ésta es la raíz inevitable de todas las paradojas: que la propia libertad o el poder de autotranscendimiento puede ser usado para encerrarse en sí mismo, para detenerse o decir «basta», para negarse a lo irrestricto o a Dios. De ahí deriva el mal, que es la paradoja pura. Algunos existencialistas y nuestro Unamuno, siguiendo a Kierkegaard, se apercibieron de ello, pero han sobreestimado lo paradójico de la libertad, razón por la que se ha venido a considerar a la libertad como «paradoja existencial». Desde luego no es ésta un simple tipo de paradoja más, distinta de otras y mencionable dentro de un elenco de ellas. Pero tampoco es cierto que la libertad o existencia sea intrínsecamente paradójica, sino tan sólo que lleva consigo de modo inexorable la *posibilidad* de la paradoja. La libertad puede ser o no ser paradójica, y esa posibilidad no se la quita nadie, pues es inherente al autotranscendimiento destinal, pero el autotranscendimiento no es ninguna paradoja, sino la entraña del entendimiento y de la libertad, es decir, de lo más hondo del hombre. En definitiva, pues, el autotranscendimiento destinal es la fuente de todas las paradojas, de las aparentes y de las

reales, pero él mismo no es más que la actividad real a la que se llama libertad humana.

* * *

Ignacio Falgueras
Dpto. de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Málaga
29071 Málaga