

Sobre el sentido cristiano de la libertad*

Leonardo Rodríguez Duplá

DOCUMENTOS DEL INSTITUTO DE ANTROPOLOGÍA Y ÉTICA, 13

(<http://www.unav.es/centro/iae/publicaciones>)

2011

La libertad se dice en muchos sentidos. ¿Cuál de ellos es el más relevante para una concepción filosófica abierta a la revelación cristiana? En el presente trabajo ensayaré una respuesta a esta cuestión. Pero no presentaré desde el principio mi propia posición, sino que me acercaré gradualmente a ella valiéndome para ello de dos distinciones que ya anuncio: la distinción entre libertad interior y exterior, y la distinción entre libertad positiva y negativa. Como estas distinciones están trazadas desde puntos de vista distintos, no es extraño que se entrecrucen; de hecho, la libertad exterior viene a coincidir con lo que luego llamo libertad negativa. Pero todo ello se entenderá mejor cuando haya presentado todos estos conceptos.

Por libertad interior entiendo una cierta cualidad que pueden presentar nuestras decisiones: la de no estar predeterminadas por circunstancias antecedentes, la de

no ser mero efecto de causas que nosotros no dominamos. Es verdad que todos nosotros tenemos la impresión de ser en todo momento dueños de nuestros actos. Pero también quien se encuentra bajo los efectos de la hipnosis o quien sin darse cuenta ha sido bombardeado por la publicidad subliminal cree que obra libremente, cuando en realidad sigue las órdenes impartidas por otros hombres. Y eso no es todo: algunos pensadores están convencidos de que en realidad estos ejemplos de la hipnosis o de la manipulación subliminal no son simplemente casos curiosos y excepcionales, sino que son las metáforas más adecuadas de la existencia humana. Según estos pensadores, todo cuanto decidimos en nuestro fuero interno está en realidad inescapablemente predeterminado por dos factores: los genes que hemos heredado y la educación que hemos recibido. Según este modo de pensar, el libre albedrío no sería más que una ilusión particularmente tenaz.

Por mi parte, yo estoy convencido de lo contrario. Creo que, por más que la libertad humana esté condicionada, e incluso muy condicionada por múltiples factores, al hombre, como ser espiritual que es, siempre le queda un cierto «margen de maniobra». Dicho de otro modo, estoy convencido de que el hombre es responsable de sus actos y es, en esa misma medida, coautor de su destino.

Con todo, no voy a ofrecer aquí las razones por las que creo esto, pues deseo referirme sobre todo a lo

que antes he denominado libertad exterior. Aquí ya no se trata de si las decisiones que tomamos las tomamos realmente nosotros, sino que, dando por supuesto que realmente somos autores de tales decisiones (dando por supuesto que realmente tenemos libertad interior), el problema que se plantea ahora es el de si los demás nos permitirán hacer eso que hemos decidido hacer. Un hombre al que se le impide hacer cosas tales como expresar su opinión en materia política, o residir en determinado lugar, o entregarse a los estudios que le permitirían seguir la vocación que siente, un hombre así posee en principio libertad interior, puesto que él ha decidido libremente hacer todas esas cosas; pero carece de libertad exterior, puesto que la sociedad o el Estado le impiden hacer eso que él había decidido hacer (expresar su opinión, vivir en tal ciudad, estudiar tal carrera). Él tiene una cierta idea de lo que querría hacer con su vida, pero hay quien está firmemente decidido a que ese hombre viva de otra manera, a que no tome las riendas de su propia existencia.

No cabe duda de que la libertad, tomada en este sentido, posee hoy un prestigio incomparable. Hoy cunde la idea de que se ofende a la persona humana, se le falta al respeto debido, si se le impide vivir de acuerdo con sus convicciones, libremente alcanzadas. A una persona adulta no se debe imponer un estilo de vida, pues esto es tratarla como si fuera un niño incapaz de vivir por cuenta propia. Esta convicción ha quedado reflejada, por ejemplo, en la Declaración Universal de

los Derechos Humanos. Todos los llamados «derechos de primera generación» (entre los que se encuentran la libertad de opinión, la libertad religiosa, el derecho a la vida, el derecho a la propiedad, a la participación activa y pasiva en la vida política, etc.), todos estos derechos pretenden garantizar el libre desarrollo de la personalidad, es decir, que cada persona pueda escoger el modo de vida que más le atraiga¹.

En el trasfondo de la Declaración Universal parece alentar la idea, hoy compartida por la inmensa mayoría, de que la función del Estado ya no puede ser la de hacer felices a los ciudadanos, sino la de garantizar que cada ciudadano busque la felicidad del modo que *él* estime conveniente². Por eso el principio de tolerancia es una pieza clave de todas las constituciones respetuosas de la libertad individual. Como enseñó a Europa la desgarradora experiencia de las guerras de religión, la paz no puede fundarse en una verdad impuesta a la fuerza, sino en el respeto por las ideas del otro que yo no comparto.

Precisamente porque la libertad es el valor fundamental de las constituciones políticas occidentales, algo así como el tesoro más preciado en nuestras sociedades, no es de extrañar que quienes odian a Occidente ataquen precisamente su libertad. En opinión de los analistas más lúcidos, el principal éxito obtenido por los criminales que planearon la destrucción de las Torres Gemelas no consistió en dar muerte a cientos y cientos de personas inocentes, ni siquiera en destruir un

símbolo universalmente conocido del país que venera por encima de todo la libertad; el verdadero triunfo de los terroristas consistió en obligar a la sociedad americana a adoptar medidas de seguridad que venían a recortar en gran medida las libertades ciudadanas hasta entonces disfrutadas. El atentado a las Torres Gemelas fue, en esta medida, un atentado a la libertad perpetrado por quienes la odian.

Me he referido al prestigio incomparable de que goza la libertad en las sociedades occidentales. Doy por supuesto que quienes nos encontramos aquí compartimos todos un mismo amor a la libertad. Pero me parece importante que ese amor no sea ciego. Para amar algo, hay que conocerlo. Para amar la libertad y llegado el caso para defenderla, hemos de ser conscientes de sus límites y, en consecuencia, hemos de evitar absolutizarla ingenuamente. Me explico. Por muy importante que la libertad sea, es un principio político entre otros que también son importantes. Y no existe entre ellos una armonía preestablecida, sino que esos principios se inhiben mutuamente. La política responsable ha de intentar buscar un difícil equilibrio entre valores políticos reñidos entre sí. Quizá se me entienda mejor si pongo algún ejemplo.

La libertad es importante, claro que sí, pero también lo es la igualdad. Entiendo por igualdad no el absurdo intento de lograr que todos tengan exactamente los mismos recursos, sino el intento de garantizar a todos disfrute de un bienestar mínimo que les permita

vivir dignamente. En ese sentido, el principio de igualdad exige que *todos* tengan acceso a la educación, la sanidad o a un salario digno. El problema está en que para financiar estas prestaciones es necesario crear un sistema fiscal con cargas impositivas muy considerables. Dicho de otro modo: el único modo de financiar la igualdad es recortar una libertad tan básica como es el derecho de propiedad (a saber, la libertad que uno tiene de disponer de los bienes que legítimamente le pertenecen). Como se ve, libertad e igualdad resultan enfrentadas: cada una crece a expensas de la otra. Esto podemos visualizarlo en términos geopolíticos. Como en la antigua Unión Soviética primaba el ideal político de la igualdad y esto se llevó a sus consecuencias, no es de extrañar que bajo el régimen comunista, no hubiera en ese país ni gota de libertad. Y, a la inversa, como en los Estados Unidos de América se respeta sobre todo la libertad individual, no es extraño que los impuestos sean muy bajos y no lleguen para mantener un sistema de seguridad social como el nuestro, de suerte que en el país más poderoso del mundo hay quien vive en la miseria; en este caso la libertad ha crecido hasta devorar a la igualdad.

Una dialéctica semejante se da entre los conceptos de libertad y seguridad. También estos principios amenazan con crecer y devorarse mutuamente. A todos nos gusta movernos libremente y nos molesta vernos sometidos a engorrosos controles policiales. A la vez, reconocemos tales que controles son

estrictamente indispensables. Si no hubiera control alguno de quienes están dispuestos a dañar a sus semejantes, en las calles imperaría la ley de la selva. De modo que hemos de esforzarnos por combinar la libertad que todos deseamos con el control policial sin el que no existe orden público posible. Y el problema estriba, como decía antes, en que no existe una armonía preestablecida entre estos dos principios, sino que al reforzar uno de ellos se debilita el otro. En efecto, quien quisiera garantizar la seguridad pública poniendo un policía en cada esquina terminaría eligiendo un Estado policiaco, en que la libertad brillaría por su ausencia; y quien quisiera garantizar la libertad máxima de los ciudadanos reduciendo a su mínima expresión el control policial, estaría haciendo el juego a los enemigos de esa libertad que se trataba de proteger

Mi tercer ejemplo para ilustrar el modo como el principio de libertad se ve restringido por otros principios también irrenunciables nos lleva a considerar las relaciones entre libertad y benevolencia. Pensemos en el caso de un preso que tras una prolongada huelga de hambre se encuentra a las puertas de la muerte. A menudo los jueces ordenan la alimentación forzosa por vía intravenosa por razones humanitarias, y de este modo salvan la vida del preso. No pretendo juzgar la conducta de estos jueces. Simplemente llamo la atención sobre el hecho de que con esta decisión el juez interfiere en la libertad del preso. No cabe duda: la benevolencia, si crece más allá de los límites de lo razonable, se

convierte en paternalismo. Pero también a la inversa: si el juez se desentendiera del problema y permitiera la muerte de quien está en huelga de hambre, su conducta nos recordaría a todos a las palabras de Caín: «¿acaso soy yo el guardián de mi hermano?».

¿Dónde está el punto de equilibrio entre libertad e igualdad, entre libertad y seguridad pública, entre libertad y benevolencia? No es mi intención ensayar aquí una respuesta a estas difíciles preguntas. Mi propósito era únicamente el de llamar la atención sobre el hecho de que la libertad exterior no es algo así como un absoluto, un principio solitario al que hubiera que fomentar sin límite. Antes bien, coexiste con otros principios que inevitablemente la restringen. Creer lo contrario es pura ingenuidad.

Pero ya es hora de que introduzca la segunda distinción que les había anunciado. Para mejor enfocar la mirada en esta nueva dirección, es conveniente que comencemos llamando la atención sobre una manipulación muy frecuente del concepto de libertad, una manipulación que puede tener muy graves consecuencias. He hablado antes del valor que todos reconocemos a la libertad, de la importancia de que cada ser humano decida libremente cómo quiere vivir. Hasta aquí casi todos estamos de acuerdo, al menos en Occidente, donde la tolerancia del modo de vida discrepante del nuestro nos parece irrenunciable. Pero no nos quedemos en superficie del problema, no nos contentemos con constatar que el ideal político de la

libertad cuenta con gran respaldo. Vayamos al fondo de la cuestión y preguntemos por qué es importante la libertad (y correlativamente la tolerancia), por qué no hemos de interferir en la vida de nuestro prójimo.

Hoy muchas personas contestan que no hay derecho a imponer a los demás un determinado estilo de vida por la sencilla razón de que no existen estilos de vida mejores y peores, todo es cuestión de gustos, y no habiendo en este terreno ningún criterio universalmente válido, no tenemos derecho a imponerle nada a nadie. Como se ve, el argumento a favor de la libertad y de la tolerancia se alimenta del supuesto de que en el terreno moral la verdad objetiva no existe: sólo existen los gustos de cada cual. Cada individuo ha de poder elegir con plena libertad; y elija lo que elija, acierta, pues él es el mejor intérprete de sus propias preferencias. Dicho todavía de otro modo: aquí la libertad es la fuente de la verdad, pues toda decisión, por toda decisión, por sólo hecho de ser autónoma, es acertada.

Tan común se ha vuelto este modo de pensar, que en algunos ambientes se mira con recelo a cualquier persona que posea «convicciones fuertes», sean de tipo religioso, político o de otro orden; en una persona así se ve a menudo a alguien que no nos impone violentamente su modo de ver las cosas únicamente porque no tiene poder suficiente para hacerlo.

Ésta es, justamente, la tergiversación de la libertad a la que antes me refería. A mí me parece que la

verdadera relación entre libertad y verdad es justamente la contraria: la decisión libre del sujeto autónomo no es la fuente de la verdad, sino que, muy por el contrario, la verdad es la medida y la condición de posibilidad de la libertad. Si no hay verdad, una verdad objetiva y que no se modela a nuestro capricho, tampoco hay libertad.

De nuevo recurro a un ejemplo para explicarme mejor. Pensemos en el artista que se encuentra ante la partitura de una obra maestra que él comienza a ensayar. Poco a poco va familiarizándose con la obra, va aprendiendo a conocer sus pasajes más exigentes, va apropiándose del lenguaje musical del compositor y dando forma a su propia interpretación. Pero el buen intérprete no procede a ciegas, sino que en todo momento se deja guiar por el universo estético que lentamente ve surgir ante sus ojos. Poco a poco, la obra le va entregando su secreto, hasta que el intérprete cree «dominarla». Curiosamente, este dominarla es en realidad un ser dominado por ella, un someterse al misterio estético objetivo que tanto ha costado revelar. La experiencia de libertad creadora que siente el artista es, a la vez, la experiencia de someterse a las exigencias de la obra de arte, a una verdad que el intérprete no crea, sino que encuentra dada.

Yo creo que algo parecido ocurre con la existencia responsable. Cada uno de nosotros somos los intérpretes de la partitura de nuestras respectivas vidas, es decir, de las circunstancias en las que nos ha tocado vivir. Siempre tenemos abierto, ante nosotros, un

abanico más o menos amplio de posibilidades, las cuales dan lugar a su vez a nuevas posibilidades; la vida es siempre, en este sentido, un «jardín de senderos que se bifurcan». Es cometido de nuestra libertad el elegir una u otra posibilidad, optar por uno u otro sendero. Pero esta opción no se realiza a ciegas, de manera azarosa o arbitraria, sino que está guiada en todo momento por el valor o disvalor objetivo de las distintas opciones. No nos llamemos a engaño: la solidaridad con los necesitados es mejor que la indiferencia; la creatividad y el esfuerzo por desarrollar nuestros talentos son mejores que la pasividad y la inercia; el respeto a la realidad en su conjunto y sobre todo a nuestros semejantes es una actitud mucho más digna que el intento de dominar la realidad —incluidos nuestros semejantes— y someterla a nuestros caprichos; el espíritu crítico hace nuestra vida más humana, mientras que la pereza mental y la acomodación a los prejuicios que flotan en el ambiente la empobrecen.

Pero si todas estas afirmaciones son verdaderas, y yo creo que lo son, entonces no es verdad que todas las opciones que tomemos libremente sean, ya por el solo hecho de ser libres, opciones acertadas. Antes bien, hay verdades prácticas objetivas que dan la pauta a la libertad. La libertad no engendra la verdad, sino que la presupone.

Precisamente por ello la tradición filosófica clásica entendía la libertad del hombre no simplemente como mera ausencia de trabas, como libertad de

maniobra («libertad de»), sino como «libertad para», libertad para realizar ciertas tareas a las que nos convoca nuestra propia condición de seres capaces de conocer la verdad y amarla. En este sentido clásico, un hombre es tanto más libre, no cuanto mayor sea su margen de maniobra cuanto más amplio sea el abanico de las posibilidades que puede permitirse, sino cuanto más decididamente haya optado por la verdad.

San Agustín, en las últimas páginas de su obra *La ciudad de Dios*, explica que Dios no puede hacer el mal³. ¿Significa esto que Dios no es libre? Así sería si entendiéramos la libertad, como margen de maniobra, pues al negar que Dios pueda hacer el mal le estamos restando posibilidades de acción; pero si entendemos la libertad como identificación con la verdad, entonces la incapacidad para el mal no es sino una consecuencia de la infinita libertad de Dios, es decir, de su ser la Verdad con mayúsculas.

Nosotros no somos dioses, pero en la medida en que estarnos hechos a imagen y semejanza del Creador, la reflexión de San Agustín sobre la libertad de Dios arroja luz también sobre el verdadero sentido de la libertad humana.

Tal vez resulte esto más claro si distinguimos con alguna precisión libertad positiva y libertad negativa. Estos términos se han vuelto moneda de uso corriente en la filosofía contemporánea desde que el historiador de las ideas políticas británico Isaiah Berlin les dedicó un

célebre artículo titulado «Dos conceptos de libertad»⁴. Paso a definir esas dos clases de libertad.

Libertad positiva quiere decir autodeterminación. Soy libre en este sentido si tengo en mis manos las riendas de mi existencia, si realmente soy yo quien decide lo que quiero ser y hacer, si de veras soy el autor de la novela de mi vida. En cambio, si es otro el que decide por mí, si mis decisiones están dictadas por la manipulación ideológica, la presión de la opinión pública o el miedo a los poderosos, diré con toda razón que carezco de libertad positiva.

A su vez, libertad negativa quiere decir no-interferencia. Soy libre en este segundo sentido en la medida en que exista un espacio en el que nadie me impide vivir y obrar del modo que yo considere oportuno. Evidentemente, ese espacio no puede crecer ilimitadamente, pues todo aumento de la libertad negativa de unos tiene como precio la disminución de la libertad de otros. Si, por ejemplo, me tomo la libertad de apropiarme de bienes ajenos o de destruirlos, privo a su dueño de la posibilidad de disponer libremente de ellos. Sería absurdo que en un caso así me quejara de la intervención de la policía o de los jueces, declarándola un atentado contra mi libertad. En cambio, si respeto escrupulosamente los derechos legítimos de los demás y, pese a ello, la sociedad o el Estado ponen cortapisas al «libre desenvolvimiento de mi personalidad», entonces tendré todos los motivos para denunciar esa

interferencia como una restricción injustificada de mi libertad negativa.

Podría parecer a primera vista que la diferencia entre libertad positiva y negativa, entre libertad como autodeterminación y libertad como ausencia de interferencias, es en realidad irrelevante. Parece claro que cuanto más libre de interferencias ajenas sea un sujeto, tanto más decide por cuenta propia, es decir: tanto más autodeterminación. Y también a la inversa: parece evidente que una persona goza de autonomía a la hora decidir cómo vivir o actuar en la medida en que los demás no invadan su intimidad imponiéndole una determinada pauta de conducta. Así las cosas, da toda la impresión de que la distinción que se acaba de proponer entre libertad positiva y libertad negativa no es más que una sutileza innecesaria.

Pero, vistas las cosas más de cerca, caemos en la cuenta de que no es así. Es perfectamente posible que una persona no sufra interferencia alguna y que, sin embargo, carezca de libertad positiva. Para entender esta posibilidad, conviene que reflexionemos un momento sobre el sentido de la palabra «autodeterminación» (que es el término que hemos escogido para explicar qué quiere decir libertad positiva). La clave está en entender adecuadamente el prefijo «auto-». Está claro que alude al yo, al sujeto de la conducta. Si soy *yo* quien decido, entonces soy libre. Ahora bien, el «yo» de cada uno de nosotros tiene la asombrosa peculiaridad de no coincidir siempre consigo mismo. Una mesa, un árbol o un astro

son los que son: están perfecta e indisolublemente solidarizados con su propia índole. En cambio, el hombre, como ser personal, puede estar internamente escindido o desdoblado, puede estar alienado de su propia índole. Y no me refiero a una alienación provocada por factores externos, como la enfermedad, la propaganda o la amenaza, sino a un no coincidir consigo mismo del que él *es* responsable. Esta falta de coincidencia la podemos expresar distinguiendo el yo fáctico, el que de hecho somos, del yo ideal, nuestro mejor yo, el que deberíamos ser.

Esta distinción podrá sonar extraña de entrada, pero en realidad es un lugar común de la tradición filosófica y religiosa occidental. Desde Píndaro a Max Scheler, no ha dejado de resonar en Occidente el severo mandato: «Sé el que eres»⁵. En la autenticidad o fidelidad a uno mismo se ha visto siempre, en efecto, la cifra de la vida moral. Pero esto tiene sentido únicamente porque se cumple la condición antes expuesta: el hombre es ese ser paradójico que puede no ser el que es, ser infiel a su destino, traicionar su verdadera vocación.

Esto supuesto, ya no es difícil ver que libertad positiva y libertad negativa no van siempre de la mano. Es perfectamente posible, en efecto, que una persona disfrute de plena libertad negativa por no sufrir interferencias a la hora de decidir, y que sin embargo carezca de libertad positiva, pues el yo que toma las decisiones no es el yo ideal, el yo más verdadero; sino que éste ha sido suplantado por el yo fáctico que huye

de sí mismo. En la medida en que yo no soy yo, no cabe hablar aquí de auto-determinación al menos si damos a ese prefijo su sentido riguroso.

Platón expresaba bellamente esta misma idea de la necesidad de superar la escisión de yo empírico y yo ideal al exhortarnos a ser amigos de nosotros mismos. La ética platónica se fundaba en una concepción antropológica que había de tener una enorme repercusión en la historia de las ideas. Según Platón, la voluntad humana no es una facultad pasiva o inerte, sino que se encuentra tensada por naturaleza hacia su propia plenitud: estamos hechos para el bien. El dinamismo natural de nuestra voluntad nos lleva a proponernos fines sin cesar, pero como la voluntad es de suyo ciega, muchas veces nos proponemos metas que, una vez logradas, no nos satisfacen, no calman nuestro anhelo. La voluntad da, en efecto, palos de ciego. El caso más notorio de este extravío es el del tirano⁶. La conducta despótica del tirano obedece a que él ignora que la más importante condición para el logro de la plenitud que anhelamos es la justicia del alma. Al hacer de la injusticia el instrumento con el que espera alcanzar su propia felicidad, el tirano en realidad arroja piedras contra el propio tejado. Él hace cosas que no haría si estuviera mejor informado. Él quiere lo que en realidad le perjudica y por tanto no es amigo de sí mismo. Bien mirado, el tirano quiere lo que en el fondo no quiere, pues nadie puede querer lo que le daña. Este «querer lo que no se quiere» es, desde luego, un síntoma de la

escisión del yo a la que antes nos referíamos. De hecho el tirano, pese a gozar de la mayor libertad negativa, pues nadie es lo bastante poderoso como para impedirle hacer cuanto le venga en gana, carece de libertad positiva, pues su yo fáctico dista máximamente de su yo ideal.

La idea del yo dividido, del yo que no coincide consigo mismo por no haber llegado a ser (o por haber dejado de ser) el que debería ser adquiere una nueva dimensión en el marco de la teología cristiana del pecado y de la gracia. El pecado consiste precisamente en la renuncia a ser el que somos, en el cerrarse al designio de Dios para con el hombre. Dado que entraña pérdida de libertad, la literatura cristiana describe el pecado como un estado de servidumbre. Pero las cadenas de esta servidumbre no las puede romper el hombre por sí solo, ni por la vía de la purificación ni por la del conocimiento. Una novedad fundamental del cristianismo frente a lo que podríamos llamar el «atletismo moral» de la filosofía pagana, es, en efecto, la tesis de que al hombre no le bastan sus propias fuerzas para reconciliarse consigo mismo y recuperar de este modo la libertad perdida. Para salvarse el hombre necesita el auxilio de la gracia.

Estas sencillas consideraciones ponen de manifiesto que, entre los múltiples sentidos que posee la palabra «libertad» en el lenguaje técnico de la filosofía, quizá ninguno se aproxime tanto a la comprensión específicamente cristiana de la libertad como ese que

venimos denominando «libertad positiva». No es de extrañar, por tanto, que siendo nuestra cultura en tan gran medida una cultura «poscristiana», el prestigio de la libertad positiva haya disminuido considerablemente, mientras que la libertad negativa ha adquirido un protagonismo innegable. Para el hombre medio «libertad» ya no quiere decir reconciliación, consumación del propio destino, ni menos aún liberación del pecado, sino no-interferencia, ausencia de trabas, emancipación

En realidad, el proceso de «desalojo» de la libertad positiva que ahora vemos culminar se inició hace siglos, al ser reemplazado el universo medieval por el mundo moderno. Pensemos en Hobbes, por poner un único ejemplo. Habiendo renunciado a la finalidad en la naturaleza y por tanto a toda idea de perfeccionamiento o consumación de la condición humana Hobbes define la libertad como «poder recorrer tantos caminos como sea posible», es decir, como ampliación permanente del abanico de posibilidades de acción, y por tanto como eliminación de las trabas y limitaciones técnicas que restringen nuestro campo de maniobra. ¿No es el mundo de internet, los teléfonos móviles y los grandes aeropuertos internacionales la realización efectiva de la concepción hobbesiana de la libertad?

En nuestros días, el eclipse de la libertad positiva está condicionado también por la trágica experiencia histórica reciente. En el artículo antes mencionado sobre la libertad positiva y la libertad negativa, Isaiah Berlin

observaba que, siendo ambos conceptos legítimos, la experiencia histórica enseña que la libertad positiva está mucho más expuesta a manipulaciones que la negativa. Partiendo de la distinción entre el yo fáctico, alienado, y el yo ideal, verdaderamente libre, numerosas ideologías totalitarias del pasado siglo han sometido despiadadamente a millones de hombres, alegando que el Gran Timonel o el Partido saben mejor nadie en qué consiste el yo ideal de cada uno de nosotros. Por eso los liberales como Berlín piensan que lo más urgente es consagrar el derecho de cada individuo a decidir lo que quiere ser y hacer, es decir, definir la libertad como no-interferencia, como libertad negativa. Para una sociedad liberal, la tolerancia emerge como un principio supremo, innegociable.

Por comprensible que sea esta propuesta, característica de la filosofía política liberal, tiene un inconveniente muy visible con el que ya nos encontramos antes, y es que al hacer ondear la bandera de la tolerancia a la vez que se da la espalda a la libertad positiva, se sugiere que la defensa de la tolerancia es inseparable de la convicción de que no existe una verdad moral (una verdad plegándose a la cual el hombre gana en libertad).

Esta concepción liberal de la tolerancia no puede aceptarla la ética cristiana. Aunque suene impopular decirlo, la ética cristiana no reconoce el principio del libre desenvolvimiento de la personalidad, si por tal se entiende la afirmación de que el hombre tiene derecho a

hacer con su vida lo que estime oportuno. Para esta ética el hombre no sólo tiene deberes hacia sus semejantes, únicos que reconoce el liberalismo, sino también deberes para consigo mismo. Reconocer al hombre el derecho a disponer ilimitadamente de sí mismo sería reconocerle el derecho a incumplir esos deberes, lo cual es contradictorio.

Podría parecer que la ética cristiana, al no reconocer el derecho a disponer ilimitadamente de la propia vida, se desentiende del deber de tolerancia. Pero ésta es una conclusión errónea, favorecida, según creo, por una comprensión insuficiente de la relación entre derechos y deberes. Puede parecer de entrada que se trata de conceptos simétricos, merced a los cuales podemos describir una misma situación desde dos puntos de vista correlativos: decir que alguien tiene un determinado derecho equivaldría a decir que otras personas tienen determinados deberes u obligaciones. Así, afirmar mi derecho a expresar libremente mis opiniones equivaldría a sostener que los demás tienen la obligación de no impedírmelo.

Que los derechos de una persona implican deberes por parte de las demás personas, parece claro. ¿Y a la inversa? ¿Se sigue del hecho de que alguien tenga una obligación el que otros tengan un derecho correlativo de esa obligación? Para mostrar que no es así, basta recordar las múltiples obligaciones que tenemos hacia realidades distintas del ser humano. Es deber nuestro cuidar el medio ambiente, proteger el

patrimonio cultural, no maltratar a los animales. Pero no por ello damos en pensar que un cuadro, un río o un lince tengan algo así como derechos.

Ahora bien, si los conceptos de deber y de derecho no se implican mutuamente, puesto que cabe que haya deberes de una parte sin que haya derechos de la otra parte, entonces la tesis cristiana de que el hombre no tiene derecho a disponer ilimitadamente de sí mismo no está reñida con el reconocimiento de que tenemos el deber de no interferir en el modo de vida adoptado libremente por los demás. Incluso creo que deberíamos ir más lejos y no hablar en este contexto simplemente de «tolerancia», que es un término que implica condescendencia, concesión graciosa, sino de auténtico respeto. Este deber de respeto al otro se funda, no en el supuesto relativista de que no hay verdad moral, sino en el reconocimiento de la dignidad humana de mi prójimo. Lesiono la dignidad de mi prójimo si le hago de menos, si lo trato de un modo pedagógico o paternalista negándole la posibilidad de elegir su propio camino. Como se ve, los conceptos de dignidad y de deber desempeñan en la ética cristiana un papel mucho más fundamental que el concepto de derecho, que es, lógicamente, el concepto protagonista en la ética de las sociedades poscristianas.

Termino ya. He sostenido que, de los múltiples sentidos en los que se dice la libertad, el más interesante y fecundo para una perspectiva filosófica abierta a la revelación cristiana es el de la libertad positiva. He

sugerido también que la tarea de hacernos cada vez más libres es, en realidad, la tarea moral por antonomasia: al acortar la distancia entre los dos yoes (el empírico y el ideal) no sólo gano en autodeterminación en el sentido expuesto, sino que me hago cada vez mejor. Ésta es, según vimos, la razón por la que la ética puede cifrarse toda en el precepto “llega a ser el que eres”

Pues bien, quiero añadir ahora que al ganar en libertad no solo nos hacemos mejores, sino también más dichosos. El hombre bueno y el hombre feliz son uno y el mismo. Por eso afirmaba el estoicismo antiguo que la virtud es premio de sí misma. Y por eso sugería Wittgenstein, muchos siglos después, en una anotación de sus diarios, que el verdadero examen de conciencia no debería indagar si soy bueno o malo, sino si soy feliz o desgraciado⁷.

Si hoy nos cuesta aceptar esta idea de la coincidencia última de bondad y felicidad, es debido a que operamos a menudo con una idea sumamente pobre de la felicidad humana. La reducimos, en efecto, a una simple sucesión de estados sensibles placenteros provocados por causas cualesquiera. Max Scheler, en cambio, sostenía que la dicha profunda, la felicidad propiamente tal, no consiste en placer sensible, ni tampoco en plenitud vital, sino que estriba en la conciencia de ser quienes debemos ser, es decir, en lo que nosotros venimos denominando libertad positiva.

El propio Scheler solía introducir también, en este mismo contexto, el concepto de «salvación». Puesto que el yo ideal de cada hombre es la idea que Dios se ha hecho de él al crearlo, ganar en libertad positiva, aproximarse a ese yo ideal, es lo mismo que salvarse⁸.

Ahora bien, si libertad, bien moral, felicidad y salvación son realidades convergentes (pues el hombre libre, el bueno, el dichoso y el que alcanza la salvación son uno y el mismo hombre), entonces llegamos a la conclusión sorprendente de que hemos logrado más de lo que en principio nos habíamos propuesto. Nuestra intención era únicamente la de identificar el sentido capital, el sentido enfático de la libertad. Y resulta que, casi sin proponérselo, hemos dado con algo así como el vértice de la existencia personal, es decir, el polo en el que convergen, inopinadamente, nuestras aspiraciones más profundas e irrenunciables.

Que tal convergencia se dé, es un hecho que posee decisiva importancia para la orientación de la praxis humana. Para ver que así es, pensemos por un momento la posibilidad opuesta: que no hubiera tal convergencia. Kant, por ejemplo, estaba persuadido de que el proyecto de ser bueno y el proyecto de ser feliz son irreductiblemente distintos; y como las exigencias derivadas de uno y otro a menudo entran en conflicto, no tenemos más remedio que renunciar a la felicidad, si es que queremos alcanzar la bondad moral. Parecidamente, podríamos dar en pensar que las condiciones de la existencia humana hacen inevitable el

sacrificio de la libertad como precio que se ha de pagar por el logro de la felicidad. O bien que se ha de sacrificar la propia felicidad en aras de la salvación, etcétera. Pero el caso es que no podemos renunciar a ninguna de esas aspiraciones. En consecuencia, la voluntad humana, solicitada por fines inconmensurables, quedaría fatalmente desorientada, pues tener varios criterios de conducta es equivalente a no tener ninguno.

En cambio, si libertad, bondad, felicidad y salvación son metas que definen aspiraciones convergentes, como se ha sugerido en la exposición precedente, la existencia personal no se enfrenta a una tarea irresoluble. Y la comprensión cristiana de la libertad parece contener un mensaje de esperanza.

* Artículo publicado por el autor —catedrático de Ética de la Universidad Pontificia de Salamanca— en *Collectanea Scientifica Compostellana* 24, Santiago de Compostela, 2007, pp. 327-341.

¹ Sobre las distintas «generaciones» de derechos humanos puede verse el cap. 5 de L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, *Ética de la vida buena*, Bilbao 2006.

² Uno de los exponentes clásicos de este modo pensar es I. Kant, quien en su opúsculo «En torno al tópico: tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica» escribe lo siguiente:

«Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante, libertad que puede coexistir con la libertad de todos según una ley universal (esto es, coexistir con ese derecho del otro) [...] El poder supremo no está facultado para hacer que el pueblo sea —por así decir— feliz contra su voluntad, sino sólo para procurar que exista como comunidad» (en: I. KANT, *Teoría y práctica*, Madrid 1986, pp. 27 y 39).

³ Cf. Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, Madrid 1988, lib. XXII, cap. 30, secc. 3.

⁴ Este trabajo está recogido en el libro de I. BERLIN, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, 1988.

⁵ Cf. Píndaro, *Pítica segunda*, II, 72; M. SCHELER, *Ordo amoris*, Madrid 1996.

⁶ Los dos lugares imprescindibles para el estudio de la interpretación clásica del fenómeno de la tiranía son: el *Gorgias* de Platón y el *Hierón* de Jenofonte.

⁷ L. WITTGENSTEIN, *Tagebücher 1914-16*, en: *Schriften*, vol. 1, Fráncfort 1969: «O soy feliz o no lo soy, eso es todo. Se puede decir que no hay bueno o malo».

⁸ Véase, por ejemplo, M. SCHELER, *Ética*, Madrid 2001 (VI.2,2: «Persona e individuo»), pp. 635-642.