

AS LIBERDADES E A LIBERDADE

Anxo González Fernández

Cando se di que o ser humano é esencial e imprescindiblemente libre, ¿estase a afirmar, de forma implícita, que os homes desposuídos de liberdade decaeron tamén, e polo mesmo, da condición de ser humana? Os humanos que, por circunstancias, non chegan a acceder á liberdade ¿non o fan tampouco, e en senso propio, á hominidade? ¿Habería que chamar homicida ó conculcador das liberdades alleas e suicida a quen, polo que sexa, renuncia e sacrifica a súa propia liberdade?.

Hai moitas filosofías, e mesmo teorías científicas, que ven na liberdade un ineludible compoñente de perfil sustancial do ser humano e, como consecuencia, proclaman a súa imperiosa presenza nel.

Sartre, nun senso moi próximo ó prefesado tamén polos máis dos existencialistas, chega a dicir e a demostrar que a liberdade non se engade como unha propiedade máis á esencia do ser humano, senón, que “constitúe a súa propia esencia, ou, se se quere, coa liberdade ponse en mans do home a súa propia esencia” (1).

Tamén Ortega y Gasset, entre nós, sostén outro tanto e demostra, igualmente, de moi variadas formas. “Sodes fatalmente libres –dille, por exemplo, ós alumnos da súa cátedra de Metafísica no curso dictado en 1932-33–, porque non tedes máis remedio, queirádelo ou non, que escolle-lo voso destino entre as posibilidades e a marxe que vos ofrece a vosa fatal circunstancia” (2). Un pouquiño antes, dixéralles tamén: “Vivir é un constante decidir o que imos ser. ¿Non se decatán vostedes da fabulosa paradoxa que isto encerra? Un ser que consiste máis que no que é, no que vai ser, e por tanto aínda non é” (3).

Ó lado de tan claras e ilustres posicións de crencia na liberdade como esencia, e como realidade de necesaria e fatal comparecencia no centro do ser o do existir humanos, tamén se encontran posicións non menos claras, e nada menos ilustres, que van afirmar xusto o contrario.

Freud, por exemplo, profesa un determinismo de alcance tal que reduce a liberdade a mera “convicción sentimental”, incorroborable dende perspectivas racionais. “Coñecido é –di– que grande número de persoas alega, contra da admisión dun absoluto determinismo psíquico, o seu intenso convencemento acerca da existencia dunha vontade libre. Mais este convencemento sentimental non é incompatible coa admisión do determinismo... Se se distingue a motivación consciente da motivación inconsciente, este sentimento ha nos indicar que a motivación consciente non se estende a tódalas nosas decisións motoras... Mais, o

(1) J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, 13ª edic., París, 1974, p. 61.

(2) J. Ortega y Gasset, *Lecciones de metafísica*, Alianza edit., Madrid, 1970, p. 127.

(3) J. Ortega y Gasset, ob. cit., p. 53.

que por este lado queda libre, vai recibila súa motivación polo outro, polo inconsciente, e deste xeito queda conseguida, sen solución de continuidade, a determinación no reino psíquico” (4).

Noutras ocasións a negación da liberdade parece fundarse na confluencia sobre o suxeito humano de factores, xa non infrapersonais, senón máis ben supra ou, cando menos, extrapersonais. “O comportamento –di Skinner– é función das súas consecuencias”, é dicir, dos acontecementos ambientais que seguen ó propio comportamento e que actúan sobre el a modo de “continxencias de reforzo”, incrementando ou diminuíndo as posibilidades de que dito comportamento volva aparecer no futuro.

Deste xeito, o ambiente, en confabulación co historial xenético do individuo, e irá desprazando, pola vía da subsunción e o estragamento, a ese *homè interno*, que, en dimensión dinámica, viñamos chamando liberdade. “A persoa non é un axente xenerador; é un *locus*, un punto no que conflúen moitas condicións xenéticas e ambientais nun común efectuar” (5).

¿Como é posible, cabe preguntar, que xentes dunha mesma xeneración, asentadas sobre as mesmas coordenadas culturais, poidan pronunciarse, non obstante, en sentidos tan opostos sobre tema, ademais, da relevancia que comporta a liberdade? “Esencial e necesariamente libre”, din uns; “de xeito ningún libre”, din outros. ¿Será posible que estean a referirse a unha mesma realidade?

Incuestionablemente, si: fan referencia á mesma realidade, ó ser humano. Mais, tan certo coma iso, é tamén que non se centran sobre a mesma dimensión da persoa, aínda referíndose uns e outros á liberdade.

Hai, en efecto, a “liberdade” e hai as “liberdades”, e pode alguén rexeitalas liberdades, sen por iso atentar contra a liberdade. Pode alguén estraga-las liberdades en si ou noutro, sen por iso facerse acreedor a que teñamos que chamalo suicida ou asasino: mesmo alén das liberdades machucadas, pódese manter a necesaria liberdade, constituinte da natureza e constituinte de esencia.

LIBERDADES E LIBERDADE

A liberdade é un sustrato xenérico, susceptible de recibir diversas especificacións e cobrar, polo mesmo, acepcións e aínda significacións diferentes.

É frecuente, por exemplo, escoitar e ler que se marca distinción entre a liberdade *de* e a liberdade *para*. Así Fromm, cando sinala que “a existencia humana comeza cando o grado de fixación instintiva do comportamento é inferior a certo límite; cando a adaptación á natureza deixa de ter carácter coercitivo; cando a maneira de obrar non vai ser fixada por mecanismos hereditarios. Noutras palabras, a existencia humana e a liberdade son inseparables desde o principio. Agora ben

(4) S. Freud, *Psicopatología de la vida diaria*, o. c., Buenos Aires, 1955, p. 764.

(5) B. F. Skinner, *Sobre el conductismo*, Fontanella, Barcelona, 1975, p. 158.

–advirte–, a noción de liberdade emprégase aquí, non no senso positivo de liberdade *para*, senón no senso negativo de liberdade *de*, é dicir, liberación da determinación instintiva do obrar” (6).

Eis aquí que estamos diante da constatación de que hai dous diferentes sentidos de entende-la liberdade, en función dunha dobre dimensión que ela de seu comporta: a liberdade *de* e a liberdade *para*. Estes dous diferentes sentidos compórtanse entre eles como o negativo –a liberdade *de*– e o positivo –a liberdade *para*–, e son entre si complementarios, coa complementariedade que se dá entre a solta ou ceibamento e o avante que esa solta posibilita e que, mesmo así, tamén a trascende. A liberdade *de* só ten senso na medida en que se orienta e se subordina a liberdade *para*. O ceibamento é estimable na medida en que fai posible a proxección dinámica do ser ceibado.

A precariedade ontolóxica da liberdade *de* tamén a subliña Xavier Zubiri cando constata que: “a liberdade só é posible como liberdade *para*, non soamente como liberdade *de* e, neste senso, só é posible como religación” (7). O nivel da liberdade *de* queda por baixo, e en situación de subordinación, respecto da liberdade *para*, á que, deste xeito, se ordea.

Agora, referidas unha á outra, dadas en estricto senso de complementariedade, a liberdade *de* e a liberdade *para* encaixan, máis que na noción de clase, na noción de aspecto ou dimensión, susceptibles de se aplicar e realizar en diferentes tipos ou clases.

Volvamos a Zubiri: “A liberdade pode significar, en primeiro término, o *uso da liberdade* na vida: falamos así dun acto libre ou non libre. Pero pode significar algo máis fondo... : a existencia humana mesma é liberdade; existir é liberarse das cousas, e gracias a esta liberación podemos estar voltos cara a elas e entendelas e modificalas. Liberdade significa entón *liberación*, existencia liberada... Mais, mesmo o uso da liberdade como a liberación xurden da radical *constitución* dun ente que ten por ser a liberdade. O home está implantado no ser. E esta implantación que o contitúe no *ser* constitúe en ser *libre*” (8).

Hai no párrafo de Zubiri tres referencias explícitas a outros tantos tipos de liberdade. Fálase, en primeiro lugar, de liberdade como *uso*, ou *uso da liberdade*, uso que, como explícitamente se sinala, cristaliza e si se obxectiva na realización de actos libres. Estaríamos, pois, ante unha liberdade *operativa*: esa longa cadea de opcións que se van exercendo na vida, en relación cos plurais e diversos campos da operatividade humana: pensar, falar, votar, elixir... etc. É, noutros términos, o amplo e variado repertorio das *liberdades*. Cada unha delas é unha forma de uso dunha liberdade, que non se esgota en ningunha delas en concreto, nin en todas elas no seu conxunto. Un uso, en remate, que ben pode darse ou non darse no terreo dos feitos e que, tanto que se dea coma que non, vai deixar intacta a liberdade raiz, a ímplicada máis alá da liña do operar, a que se inscribe na liña do ser.

Zubiri fai referencia, no párrafo transcrito, a outros dous tipos de liberdade. Fala, así, da *liberación* e sitúaa nun nivel moito máis profundo e, dende logo,

(6) E. Fromm, *El miedo a la libertad*, Paidós, Buenos Aires, 1968, p. 59.

(7) X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, E. Nacional, Madrid, 1963, 5ª edic., p. 388.

(8) X. Zubiri, ob. cit., p. 387.

significativo que o correspondente ó simple acto de uso da liberdade, acto que polo demais pode darse ou non darse sen que a liberdade como tal sufra mingua significativa. “O home pode usar ou non da súa liberdade, incluso pode verse parcial ou totalmente privado dela, ben por forzas externas, ben por forzas internas. Mais non tería sentido dici-lo mesmo dunha pedra. O home non se distingue da pedra en que *executa*” accións de que a pedra se encontra desposuída, senón que a diferenza é máis radical: a existencia humana mesma é liberdade, existir é liberarse das cousas, e gracias a esta liberación podemos estar voltos cara a elas e entendelas ou modificalas” (9).

Este segundo tipo de liberdade, *a liberación*, cun claro senso de solta ou ceibamento respecto das cousas, é un carácter que afecta ó plano do ser, moito máis alá da liña do operar: o plano, en suma, onde se perfilan as grandes diferenzas entre o ser humano e o que non é el.

Hai, por último, outro tipo de liberdade, ó que Zubiri lle recoñece carácter radical respecto dos outros dous: a liberdade como *constitución* dun ente implantado no ser como libre, é dicir, como capaz de decidir o propio modo de ser, sen por iso ter que concretarse ó modo de ser decidido. Este peculiar modo de estar implantado no ser e, xusto, o que cabe entender como persoa: “como *constitución libre*, a liberdade é a implantación do home no ser como persoa, e constitúese alí onde a persoa se constitúe” (10).

Existe, pois, a liberdade como *uso* –os diferentes usos da liberdade no plano operativo–, a liberdade como *liberación ou ceibamento*, e a liberdade como *constitución libre*. Esta división categorial podería concretarse tamén falando de *liberdade operativa e liberdade entitativa*.

O plano da liberdade operativa, partida nas mil facianas en que a liña do operar se diversifica e especifica, é o plano das *liberdades*: os múltiples e diversos usos de que o actuar libre é susceptible.

No plano da liberdade entitativa, polo seu lado, conflúen a liberdade como *liberación* e a liberdade como *constitución libre*, dous tipos de liberdade ordeados un ó outro, a modo de *liberdade de e liberdade para*, e dados, pois, en estricto senso de complementariedade. Deles falaremos moi polo miúdo.

O plano da liberdade operativa e o plano de liberdade entitativa son planos de realidade intimamente vencellados entre si. Agora, así como a non existencia de liberdade entitativa negaría a mesma posibilidade de existencia de liberdade operativa, a ausencia desta última, por privación determinada ab extrínseco ou por renuncia ad intrínseco dictada, deixaría intacto o plano da liberdade entitativa en que o ser humano ten o seu asentamento ontolóxico. Máis alá, pois das *liberdades*, a *liberdade* mesma.

A LIBERDADE NA LIÑA DO SER: A LIBERACIÓN

Tal como deixamos xa constatado, liberación quere dicir solta ou ceibamento

(9) X. Zubiri, loc. cit.

(10) X. Zubiri, loc. cit.

respecto de aquilo que pexa e impide, polo mesmo, avanzar. Comporta, pois, o sentido negativo inherente á liberdade *de* e, en efecto, máis que o pulo arrollador da creatividade, a liberación sería a parte preparatoria e dispositiva que vai facer posible a realización dese pulo. É a súa, pois, unha negatividade no fondo transida de positividade.

As ataduras ou vincallos que o proceso de configuración da liberdade foi cortando, a par mesmo do proceso da hominización, son dun dobre carácter: hai ataduras á realidade circunstancial externa, ás cousas, e hai tamén ataduras internas, ataduras á propia historia ou, cando menos, á decantación sustantiva que deixa dentro de nós o decurso de persona acontecer histórico.

Como consecuencia disto, a liberación tamén comporta dobre dimensión: é liberación respecto das cousas, e é liberación, nun máis profundo senso, con referencia á propia consistencia persoal.

O primeiro tipo de ataduras, ás externas, xa fai mención E. Fromm no pasaxe que antes citabamos: “a existencia humana empeza... cando a adaptación á natureza deixa de ter carácter coercitivo...”, é dicir, cando, xa non incrustado no medio, senón en posición de soltura respecto del, máis que imporse as cousas a nós en forma de estímulos, somos nos quen podemos impornos a elas: entendelas e modificalas. O home “foi modificando o seu papel fronte da natureza, pasando da adaptación pasiva a activa: crea, inventa instrumentos e, ó tempo que domina a natureza, afástase tamén dela máis e máis” (11).

Max Scheller tamén o viu e exprésao con singular clarividencia cando precisa a posición do home no cosmos, en relación cos demais seres viventes. “Para o animal non hai *obxectos*. O animal vive extático no seu mundo ambiente, que leva estruturado consigo mesmo onde vaia, coma o caracol a súa casa. O animal non pode levar a cabo ese peculiar *aloxamento* e *sustantivación* que convirte un *medio* en *mundo*” (12).

O éxtase, a irrecuperable posición de alleamento, que fai do animal un ser incrustado no mundo das cousas e preso nelas, marca a diferenza radical con respecto ó home, que rompeu as ataduras co medio, alonxándose del e adquirindo así a posibilidade de “sustantivalo”: recoñecer e atribuir ós estímulos obxectivos categoría de realidades sustantes, é dicir, categoría de obxectos. Deste xeito é como consegue o ser humano facer dun *medio* un *mundo*: dun conxunto de estímulos reclamantes e necesitantes, un ámbito de realidades sustantivas, con respecto as cales pode o home adoptar posición activa, liberada.

“O animal non vive os impulsos como seus, senón como movementos e repulsiós que parten das cousas mesmas do medio”. Mesmo o home primitivo –que se encontra en certos rasgos próximo aínda ó animal– non di: “eu aborrezco esa cousa”, senón: “esa cousa é tabú” (13). A actuación do animal, atada á presión determinista do estímulo exterior, defínese pola dirección de fóra a dentro, ó contrario

(11) E. Fromm, ob. cit., p. 60.

(12) M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 6ª edit., 1967, p. 60.

(13) M. Scheler, ob. cit., p. 62.

do que acontece no home, en quen o actuar segue a dirección que vai de dentro a fóra, é dicir, do centro persoal de decisión, ás cousas das cales un se encontra liberado e sobre as cales opera.

Mais a liberación ten aínda outra dimensión: “O home non só pode elevar o *medio* á dimensión de *mundo* e facer das *resistencias obxectos*, senón que pode tamén –e isto é o máis admirable– converter en obxectiva a súa propia constitución fisiolóxica e psíquica e cada unha das súas vivencias psíquicas. Só por isto pode tamén modelar libremente a súa vida” (14).

O home aparece así liberado aínda de si mesmo, ceibado desa fáctica realidade que un é, aínda no caso de que iso que un é sexa resultado das propias decisións. Estas afirmacións levan implícita a apreciación de que o ser humano non se concreta ó plano das propias realidades factuais, de que o home non coincide consigo mesmo, que escapa –céibase– da propia consistencia, nun auténtico “exceso” de si sobre si. “As accións, di Zubiri, son dos supostos e, no noso caso, das persoas. Por isto, o home non é a súa existencia, senón que a existencia é *súa*” (15). O ser humano non se concreta ó seu vivir, ó seu existir, nin, polo mesmo, a aquilo que ese existir vai pousando na propia consistencia. O ser humano está liberado e dominadoramente instalado no propio ser.

Ímonos acercando cada vez máis ó senso da liberdade como *apertura*, ó modo de ser cara ó cal a liberación abre paso. Pero réstanos aínda reparar nun feito: esta posición de ceibamento respecto de si mesmo que caracteriza, segundo vimos, á liberdade do ser humano, semella non ter coherencia coa conocida e comunmente estimada concepción jasperiana da decisión como acto de *fidelidade á propia consistencia*.

En efecto, se cada *decisión*, cada pretendido acto libre, é consecuencia da fidelidade á propia consistencia, é esta a que, en definitiva, se impón e marca deterministicamente unha dirección “ad unum”. ¿Ula entón a soltura? ¿Ulo entón o ceibamento respecto de si? “A liberdade ten un claro senso de *atrevemento*, en canto que non está guiada por paradigmas ou voces interiores claras e unívocas, pero maniféstase con todo, e de xeito aínda máis eficaz, como esixencia de fidelidade á secreta e poderosa instancia de aquilo que vivimos como eu” (16).

Ser libre non é facer concesións á improvisación ou ó acaso. Ser libre, di Jaspers, é cuestión de *ipseidade*: manterse consecuentes coa fidelidade ó propio eu, manterse na liña da propia consistencia.

A compatibilidade desta apreciación coa visión da liberdade como liberación respecto de si mesmo, só se encontra cando nos situamos na perspectiva concreta da superación do eu polo propio eu. O eu prexectado non se esgota nunca no eu realizado. Hai, en efecto, o eu fáctico e o eu ideal: o que é e o que aínda non é. E non se esquezna o que máis arriba dicía Sartre: o home aparece sendo, máis que o que de feito é, o que aínda non é. O que aínda non é opera, a pesar de todo –isto é o máis misterioso–, e operando pode tamén enmendarlle a plana ó eu que xa é

(14) M. Scheler, ob. cit., pp. 61-62.

(15) X. Zubiri, ob. cit., p. 388.

(16) K. Jaspers, *La fe filosófica*, Buenos Aires, 1953, p. 52 e ss.

e do que se pode inclusive chegar dicir: “xa foi”, morreu. A dialéctica do morrer e o nacer refrexa de forma maravillosa a dimensión máis esencial do acontecer humano.

Sendo as cousas así, nada ten de extraño que a fidelidade jasperiana ó eu teña que ser interpretada como referida ó eu ideal, operativamente moito máis decisivo que o propio eu real.

A LIBERDADE NA LIÑA DO SER: A APERTURA

A liberación conduce á liberdade, entendida no senso de posibilidade de proxección e avante do ser ceibado: a liberdade *de* ten realidade na medida en que se ordea a unha liberdade *para*. Estamos ante un caso de reciprocidade ontolóxica: non unha sen a outra, aínda que, en liña de natureza, e en contra de toda superficial apreciación, haxa unha evidente prioridade da apertura sobre a liberación.

O término *apertura* é o abstracto que expresa a condición de ser propia do ser aberto. Ser aberto tómase aquí no obvio senso de non-cerrado, non clausurado. E ser cerrado significaría, polo seu lado, ser ultimado, ser que, en todo momento, é xa canto de seu pode chegar a ser: ser *per-factum*, ser que é, dentro do seu correspondente nivel ontolóxico, perfecto.

A apertura é, pois, a condición de ser dun ente xamáis clausurado: que nunca chega a ser canto de feito pode chegar a ser, un ser que se define, tanto ou máis polo que aínda non é, que polo que é, un ser susceptible de medra, un ser susceptible de cambio, un ser nunca concretado a si mesmo, un ser sempre por riba e máis alá de si. O término *apertura* expresa, de forma inigualable, a condición do ser constitutivamente libre: a apertura é a liberdade constitutiva.

“O home asiste ó transcurso de todo, aínda da propia vida, e a súa persoa é alén do pasar e o quedar. En virtude diso, o home pode modificar o *ser seu* da vida. Pode, por exemplo, arrepentirse e rectificar así o seu ser, chegando aínda a convertilo noutro...” (17). Hai unha clara posición de transcendencia do ser humano sobre si mesmo, que se concreta na indefinida posibilidade de sobrepasarse a si, nun proceso de configuración autoplástica que o aproxima a unha especie de infinitude, tal como expresaron xa os escolásticos e, por suposto, perfilan tamén, de forma precisa, as máis das antropoloxías contemporáneas.

Karl Rahner, dende posicións moi próximas á neoescolástica, critica a restrictiva noción de liberdade que parece dominar na escolástica tradicional, que ve nela, fundamentalmente, unha facultade de opción alternativa. Deste xeito, a liberdade quedaría reducida ó preciso nivel que nós denominamos antes “liberdade de uso”.

A obxección de Rahner é válida se por liberdade na escolástica non se entende outra cousa que non sexa o que eles chaman explicitamente liberdade: a liberdade operativa. Agora, non é esta a única noción de liberdade vixente na escolástica. Hai unha rica concepción da liberdade ontolóxica, aínda que non reciba explicitamente a denominación de tal.

(17) X. Zubiri, ob. cit., p. 388.

O que se sinala é, por exemplo, moi claro na escolástica tomista. Todo radica na noción de *inmaterialidade*, entendida ésta como a propiedade que algunha formas posúen de *sobrepassar* a determinación concretiva e limitativa que a materia impón. Isto é, xusto, o que ocorre no caso do ser humano: as formas humanas –o *actus essendi*– fican por cima da capacidade limitativa da materia, fundando así unha apertura sen límite: “o que limita á forma é materia e, por iso, canto máis inateriales sexan as formas, tanto máis se aproximan a unha especie de infinitude” (18).

A infinitude, como capacidade de enriquecemento sen límite, opera a través do orde volitivo, pola vía de adquisición de hábitos, que constitúen, segundo xa deixara claro o propio Aristóteles, unha *segunda natureza*, que ven perfeccionar, nun ilimitado proceso de enriquecemento, á natureza primeira.

A inmaterialidade opera tamén no orde cognoscitivo: en efecto, a capacidade intencional dun ser está en razón inversa á súa potencialidade ontolóxica, que ven dada pola prestancia da materia. Deste xeito, canto máis limitado está pola potencia-materia o acto de ser –*esse*–, tanto máis grande vai ser a súa capacidade de recibir formas ó modo natural e subxectivo, anulándose, na mesma proporción a súa capacidade intencional, ou de posesión ó modo obxectivo. E, pola contra, hai progreso na capacidade intencional na medida en que o acto de ser se libera da limitación determinística que a materia impón. Só dende este sobrepassamento apertural das formas respecto do propio ser informado é posible o *fieri alia a se* en que o trascendemento intencional consiste.

As implicacións da liberdade ontolóxica, neste sentido de *sobrepassamento* de facticidades, con respecto á intencionalidade cognoscitiva, foi tamén subliñada por Heidegger, nun sentido, por certo, en moi pouco diferente ó preconizado polo tomismo. O ser desvélase no Dasein, nel *verdadea*. Mais, para que isto sexa posible, a capacidade receptiva do ser humano é preciso que se encontre aberta, libre das limitacións e constreñimentos que poida impor o macizo da propia constitución fáctica. Só deste xeito pode o ser entrar e verdadear, realiza-la súa epifanía no home. Só así, en definitiva, é a “liberdade esencia da verdade”. “Se a existencia non fose, na última raíz da súa esencia, un *trascender*; é dicir, se, de antemán, non estivera sostida pola nada, xamais podería entrar en relación co ente nin, polo tanto, consigo mesma... A nada é a posibilidade de patencia do ente, como tal ente, para a existencia humana” (19).

Por último, hai que sinalar que a liberdade ontolóxica aparece baixo unha varía e diversa nómina nas antropoloxías actuais e que, aquí e agora, simplemente enumeramos. En efecto, na liña desta apertura inscríbese a *intencionalidade autosustante* dos fenomenólogos, a *pulsión* sartriana do para-si cara ó en-si, a *proxección vital* orteguiana, a dialéctica *arqueoloxía-teleoloxía* de Ricoeur, a *prospectiva da esperanza* Blochiana..., e a ela apuntaría tamén, en definitiva, máis alá das limitacións determinísticas presentes no plano do opera, a acción liberadora do *psicoanálise freudiano*.

(18) Tomás de Aquino, *Suma teolóxica*, 1, q.14, a.1.

(19) M. Heidegger, *Qué es metafísica*, Cruz del sur, Madrid, 1963, p. 41.