

# ENTRE EL DESAFÍO DE LA RACIONALIDAD Y LOS LÍMITES DE LA LIBERTAD

*Juan Arana*

Juan Arana ha realizado estudios de filosofía y física en la Universidad de Navarra y en la Universidad Complutense de Madrid. Es doctor en Filosofía por la Universidad de Sevilla. Es catedrático en la Universidad de Sevilla desde 1986. Fue becario Humboldt y profesor visitante en varias universidades alemanas, en París, San Juan de Puerto Rico, Mayagüez, Ciudad de México, Bogotá y Santiago de Chile. Es académico numerario de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, además de miembro de la Sociedad Leibniz de España y de la Escuela Contemporánea de Humanidades de Madrid. Se especializa en las relaciones entre filosofía, ciencia, religión y literatura. Ha fundado y dirigido tres revistas: *Estudios Bibliográficos de Filosofía*, *Thémata*, y *Naturaleza y Libertad*.

## RESUMEN

Solemos atribuir a la Modernidad los conceptos de racionalidad y libertad. Sin embargo, la historia del pensamiento, y las disputas en torno a esta realidad, nos han ido mostrando que, al querer afirmarla y aferrarla, corremos el riesgo de terminar por hacerla evaporar. La libertad se pierde cuando no hay personas capaces de asumir realmente la responsabilidad de tenerla. Por ello, en nuestra época corremos el riesgo de hacerla desaparecer. El presente artículo, pues, se plantea dilucidar los aspectos que deben ser mantenidos de la “libertad moderna” y someterla a crítica con la intención de que sea una libertad encarnada, equilibrada y abierta con la cual se puedan asumir los retos que ella misma plantea.

*Palabras clave: libertad, Modernidad, racionalidad, Dios, naturaleza.*

## INTRODUCCIÓN

Para muchos, la Edad Moderna ha sido la edad de la razón y también la época de la libertad. La paradoja de este fin de la Modernidad que estamos viviendo es que ambas ideas, que de alguna forma han sido su divisa y basamento, se han vuelto una contra otra, de manera que hoy se niega la libertad en nombre de la racionalidad y también se rechaza la racionalidad para dejar paso franco a la libertad. Mi intención es presentarles a ustedes en líneas generales la historia de una alianza que acabó en conflicto.

Algunos dicen que la naciente Modernidad aporta tanto el concepto mismo de libertad como el de su detentador, el hombre. Pretenciosidad de los textos postmodernos a lo Michel Foucault, quien proclama que la muerte del hombre es la muerte de un “invento” que habría tenido lugar en Francia a partir de 1600<sup>1</sup>. Como si quienes pintaron los bisontes de Altamira no hubieran sido hombres —o mujeres—. La culpa de esto la tiene una característica bien moderna que es el *adanismo*, la insólita convicción de que algo pueda surgir de la nada en un momento dado. Uno de los primeros “adanes” de la Edad Moderna fue sin duda Descartes, pero también lo fueron antes de él Galileo y Bacon, y después Kant y todos los que se animaron a “crear” nuevos sistemas filosóficos, y digo “crear” porque no intentaban simplemente derivar o configurar una nueva doctrina a partir de las anteriores, sino llegar a ella partiendo de cero<sup>2</sup>.

Así como es altamente cuestionable que la Modernidad haya “inventado” la libertad, no lo es tanto que ha acabado por eliminarla. No la libertad misma, por supuesto, sino *su* libertad, la idea que se había forjado de ella. Primero hizo el juguete y luego lo rompió. La pregunta es: ¿la libertad tiene obligatoriamente que ser una *industria*? ¿Es algo que nos sacamos de la manga, lo ponemos de moda y luego lo tiramos a la papelera, quedándonos tan tranquilos? Se trata de averiguar, en definitiva, si las palabras solo remiten a los conceptos (esto es, a algo *concebido* e ideado por nosotros un poco a nuestro aire y según nuestro antojo), o si, recordando que el libro de Foucault se titulaba *Las palabras y las cosas*, aquellas también se refieren a estas,

1 Véase Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, París 2013, p. 398.

2 Véase Juan Arana, “La revolución científica y las revoluciones filosóficas” en *Anuario filosófico*, vol. XXII/2, 1989, pp. 17-35.

porque hay conceptos que no son tan arbitrarios como el postmoderno típico (es decir, el tardomodernista) pretende hacer creer.

En todo caso, quisiera hablar aquí de la versión *moderna* de la idea de libertad, porque:

1. No creo que sea tan original como pretenden (en sospechosa unanimidad) tanto los que glorifican como los que pretenden enterrar la Modernidad.
2. No creo que sea tan endeble como ahora nos quieren hacer creer.
3. No creo que esté tan agotada.
4. Creo que hay aspectos de la “libertad moderna” que deben ser mantenidos, porque tienen valor permanente o al menos mantienen hoy por hoy su vigencia.
5. Sostengo que, sin embargo, hay que someter a un escrutinio inmisericorde la noción, pues, si algo está claro es que no acaba de funcionar como es debido.

---

Así como es altamente cuestionable que la Modernidad haya “inventado” la libertad, no lo es tanto que ha acabado por eliminarla. No la libertad misma, por supuesto, sino *su* libertad, la idea que se había forjado de ella.

---

Me parece estéril detenerse demasiado tiempo a averiguar qué es original y qué no lo es en lo que —para abreviar— llamaré de aquí en adelante “libertad moderna”, frente a digamos la “libertad clásica”. Creo que en filosofía a lo más que uno puede aspirar es a redescubrir el Mediterráneo, y la originalidad por la originalidad resulta un espejismo o simplemente un error. De cualquier modo, en este caso la originalidad no consistiría en haber descubierto nuevos aspectos o dimensiones de la libertad, sino en haber introducido un nuevo *énfasis* en su consideración. Los modernos se preocupan mucho por la libertad y en eso se diferencian de los clásicos que, estando menos problematizados con la idea, no se molestaban tanto en estudiarla, analizarla o fundamentarla: simplemente consideraban que era algo más o menos *connatural* al hombre.

## I. DIOS, GRACIA Y LIBERTAD

Así pues, no es que los modernos descubran la libertad: únicamente descubren que la libertad *está en peligro*. Es como la capa de ozono, de cuya existencia solo ha sabido la mayor parte de la gente cuando se dijo que tenía un agujero. El dato inicial de la reflexión moderna sobre la libertad es que estaba *amenazada*. Según un chiste que cuenta mi colega Juan Miguel Palacios, mientras los franceses *explican* la verdad, los alemanes la *complican* y los americanos la *simplifican*, lo que nos distingue a los españoles es que nosotros *defendemos* la verdad. Pues bien, también los modernos están a la defensiva, pero lo que ellos *defienden* es la libertad. Eso es lo que define su relación con el concepto, frente a los antiguos y los medievales. ¿Y por qué defienden la libertad? ¿Frente a qué o frente a quién? Pues en un primer momento, frente a Dios, en un segundo momento, frente a la naturaleza, y en un tercer momento frente al hombre, frente a sí mismo. Por eso destruyen (o intentan destruir) en primer lugar a Dios, en segundo lugar, al mundo y, en tercer lugar, al propio hombre. No es nada *personal*: son los enemigos de la libertad y por eso han de ser aniquilados. La paradoja es que cuando se consigue eliminar, exorcizar, conjurar todo aquello que se veía como un posible enemigo de la libertad, entonces sucede algo muy extraño: la libertad misma se evapora ante las narices de su último defensor, porque ha hecho como aquel que arrojó al niño junto al agua que había empleado para bañarlo. Este podría ser uno de los motivos de que la propia Modernidad entrara en crisis.

Pero vayamos por partes. Recuerdo que al día siguiente del intento de golpe en España que popularmente llamamos en este país “el 23F”, cuando salían los diputados de las cortes donde habían estado secuestrados, le hicieron una entrevista a un diputado bastante simpático, extremeño, que era del PSOE. La respuesta de aquel hombre me pareció elemental y contundente: «No se puede hacer una democracia sin demócratas». No estaría mal que siguiésemos aplicando la receta hoy en día, en lugar de negar el pan y la sal al adversario político. Pero dejando a un lado la democracia y volviendo a la libertad, habría que concluir lógicamente: *No puede darse un concepto sano de libertad allí donde no hay personas capaces de asumir todas sus consecuencias*. La libertad, por consiguiente, requiere la presencia de

personas *liberales* en el buen y amplio sentido de la palabra “liberal”, porque decir como los anglosajones *libertarista* o *libertariano* resulta demasiado duro para mis orejas navarro-andaluzas<sup>3</sup>. El problema entonces es que en el otoño de la Edad Media empezaron a escasear los partidarios coherentes de la libertad, cosa que no había ocurrido antes, por paradójico que pueda resultar.

Antes dije que el moderno empieza defendiendo la libertad frente a Dios. Hay que entender esto. No frente al Dios que está en los cielos, por supuesto. Es frente a la imagen de Dios que se hacen algunos tardomedievales, por no decir renegados del Medievo. ¿A quiénes me refiero? Pues naturalmente a Lutero, Calvino y Jansenio, entre otros.

Contrariamente a lo que dicen los vulgarizadores, que no los expertos, el comienzo de la Edad Moderna es una época especialmente centrada en Dios, mucho más que la Edad Media, aunque se trata de un teocentrismo angustiado y por lo tanto morboso. Ante la proximidad excesiva de Dios uno se siente amenazado, como una brizna de paja en la inmediatez de la hoguera. De ahí tanto anonadamiento, tanto *servo arbitrio*, tanta predestinación. En esto se parecen bastante las vivencias religiosas de los grandes reformadores, gente invariablemente atormentada o al menos atormentadora. Frente al olvido de Dios en que habían incurrido bajomedievales y renacentistas tempranos, propusieron una imagen desasosegante de Dios que puso en cuarentena la libertad humana, independientemente del marchamo protestante o católico del reformador de turno. ¿Quién nos salvó de la quema de la libertad? Pues Ignacio de Loyola, a la cabeza de su hueste jesuítica. La manifestación más espectacular, aunque no la de mayor calado de esta lucha en pro de la libertad fue la célebre polémica *De auxiliis*, referida a la capacidad del alma humana de abrirse por sí misma a la gracia divina. En esta disputa, vistas las cosas desde fuera, muchos miembros de la Compañía llevaron su fervor en pro de la libertad hasta el extremo de rozar la herejía, aunque gracias a la prudencia política y teológica de los tres papas que intervinieron en el asunto, no la traspasaron. Pero lo más decisivo no es este o cualquier otro asunto dogmático-teológico, sino la defensa que los jesuitas hicieron de la libertad (por sí mismos o por mano interpuesta) en los ámbitos filosófico, educativo y cultural. No es casual que

<sup>3</sup> Daniel C. Dennett, *La evolución de la libertad*, Paidós, Barcelona 2004, p. 121.

el gran campeón moderno de la libertad haya sido René Descartes, que estudió en el colegio jesuítico de La Flèche en el norte de Francia y se llevó tan bien con los jesuitas durante toda su vida. Anthony Clifford Grayling ha escrito una larga biografía del filósofo<sup>4</sup>, defendiendo la tesis de que en realidad fue un agente secreto de los jesuitas, incluyendo su intervención en el comienzo de la Guerra de los Treinta Años, su establecimiento en Holanda y su viaje final a Suecia para convertir al catolicismo a la reina Cristina.

«Lo que sugiero es distinto. Descartes era un espía. Dicho de un modo más circunstancial, mi hipótesis es que se dedicó más o menos a actividades de inteligencia o de los servicios secretos durante el periodo de su servicio militar y de sus viajes. A causa de ello, añadiré, el cardenal Berulle le advirtió que ya no sería bienvenido en Francia. No es un pensamiento forzado y, si es correcto, ayudará a explicar algunas de las muchas curiosidades y facetas inexplicables de la vida y acciones de Descartes. [...] Si Descartes fue agente de algún tipo, lo más probable es que lo fuera de los intereses de los jesuitas. Los jesuitas estaban a favor —más aún, fueron los instigadores y coadjutores— del intento de los Austrias en el Sagrado Imperio Romano (el equívoco y complejo imperio de los principales estados germánicos) de reclamar las partes de Europa ganadas por los protestantes como resultado de la Reforma del siglo anterior»<sup>5</sup>.

Si esta tesis es ciertamente discutible, no es dudoso en cambio que la mayoría de los filósofos ilustrados que un siglo después lucharon por la libertad contra el Antiguo Régimen eran discípulos de jesuitas. Es impresionante la lista de exalumnos de jesuitas que engrosaron las filas del “partido filosófico”: Argenson, Richelieu, Helvétius, Malesherbes, Choiseul, Maupéou, Trudaine, Diderot, Voltaire, Porée... El libro de René Pomeau, *La religión de Voltaire*<sup>6</sup> es fundamental para comprobar hasta qué punto la educación impartida en los colegios jesuíticos de toda Europa fue determinante a la hora de forjar ciertas actitudes de la clase intelectual y política hacia la razón y la libertad.

4 Véase Anthony C. Grayling, *Descartes. La vida de René Descartes y su lugar en su época*, Pre Textos, Valencia 2007.

5 Allí mismo, pp. 28-29.

6 René Pomeau, *La religión de Voltaire*, Nicet, París 1969.

---

¿Quién nos salvó de la quema de la libertad?  
Pues Ignacio de Loyola, a la cabeza de su hueste  
jesuítica. La manifestación más espectacular,  
aunque no la de mayor calado de esta lucha en  
pro de la libertad fue la célebre polémica  
*De auxiliis*, referida a la capacidad del alma humana  
de abrirse por sí misma a la gracia divina.

---

Si yo fuera un postmoderno diría que la libertad es un invento jesuítico, y que dada la actual crisis de la docta y santa Institución no es extraño que la libertad pase por horas bajas. Pero como no lo soy, creo más bien que los jesuitas representaron la respuesta intelectual del catolicismo a aquella exacerbación del empequeñecimiento de la criatura ante su Creador que se experimenta a partir del siglo XVI fuera (luteranismo, calvinismo) y dentro (jansenismo) del orbe católico. La idea central de esta respuesta es que el hombre no puede ser una cosa tan miserable y vana si ha sido creado y después redimido por Dios. Hay que tomarse la molestia de mirar a nuestra especie con cariño, y ver cómo puede ser el hombre receptor del ser, la redención y la gracia que Dios le otorga. Y así surge la subjetividad moderna, que constituye el primer punto de apoyo del eje de la libertad. En este sentido conviene tener presente que el yo cartesiano es tanto o más sujeto de la voluntad como del entendimiento, de manera que la dualidad razón teórica - razón práctica no ha tenido que esperar a que Kant escribiese sus tres críticas. Más bien sirvieron estas para divorciarlas, cosa que no se daba en Descartes ni en ningún discípulo de jesuitas. La educación de Kant fue pietista, y los pietistas fueron hasta cierto punto los jesuitas del mundo luterano, como prueba el conflicto del pietista Lange con Christian Wolff en la Universidad de Halle. Este conflicto surgió precisamente a propósito de la cuestión de si la filosofía wolffiana era o no fatalista, como relata el matemático Euler en sus *Cartas a una princesa de Alemania*:

«En una ocasión aconteció aquí un sonoro ejemplo sobre ello, en tiempos del difunto rey, cuando el Señor Wolff enseñaba en Halle la teoría de la armonía preestablecida. El rey quiso informarse sobre esta doctrina, que entonces metía mucho ruido, y un cortesano respondió a Su Majestad que todos los soldados, según esta doctrina, no eran más que puras máquinas; y cuando algunos desertaban, era por una consecuencia necesaria de su estructura, y por tanto era un error castigarlos, como se cometería al querer castigar a una máquina por producir tal o cual movimiento. El rey se enfadó tanto con este relato, que mandó expulsar a Wolff de Halle, bajo pena de ser ahorcado, si se le encontraba después de veinticuatro horas. Este filósofo se refugió entonces en Marburgo, donde yo le traté poco tiempo después»<sup>7</sup>.

Dejando a un lado la historia menuda, lo fundamental es que para atribuir libertad al hombre es que este no la posee de por sí, sino que es de alguna manera una gracia, un don, un regalo. Tiene que haber por consiguiente un canal de comunicación abierto entre el Donante y el beneficiado, pero no demasiado ancho, porque mucha proximidad a Dios resulta avasalladora para el hombre. Por eso, y frente a la mística bajomedieval y moderna, la libertad moderna se basa en cierta teoría y práctica de la distancia: criaturas somos y habitamos en el mundo creado por Dios, pero Dios se ha hecho un poco el distraído por el momento (es como si nos hubiera dejado solos), a fin de dejar un poco de espacio a nuestra libertad. La ausencia solo es parcial, porque si fuera total se aplicaría aquello que dice Borges:

«Si el Eterno  
Espectador dejara de soñarnos  
Un solo instante, nos fulminaría,  
Blanco y brusco relámpago, Su olvido”<sup>8</sup>.

En definitiva, la libertad en el caso del hombre (otro caso es la libertad de Dios) es una cuestión de contrapesos y equilibrios. En la Edad Media la gente estaba acostumbrada a buscarlos y amarlos: equilibrio entre el emperador y el papa, entre el rey y los señores feu-

<sup>7</sup> Leonhard Euler, *Lettres à une princesse d'Allemagne sur divers sujets de physique et de philosophie* LXXXIV, *Leonhardi Euler Opera omnia*, Birkhäuser, Basel 1911, vol. IIIss, 11, pp. 189-190.

<sup>8</sup> Jorge Luis Borges, *El Otro, el Mismo en Obras completas*, Emecé, Barcelona 1989, vol. 2, p. 316.



dales, entre laicos y clérigos, entre el clero regular y el secular... Pero la Modernidad es una época de radicalidad, de gente pura: admite los santos y los depravados, pero no pecadores que se arrepienten sin dejar de seguir siendo pecadores. Cualquier equilibrio se ve como una componenda, un fraude. Se afirma el estado absoluto, el sacerdocio universal, la más pura intransigencia frente al otro. La otredad ya no es simplemente alteridad, se ve pura y simplemente como maldad. Por eso no lo tiene fácil la libertad. Sobre todo, ya no es algo estable, porque los únicos equilibrios posibles son los de una lucha que todavía no está ganada. En la pelea contra el mal, la opresión, la injusticia, la ignorancia, el diablo... la libertad establece plataformas provisionales de equilibrio frente a un enemigo no vencido, y con el que no valen tratados de paz, sino única y exclusivamente *treguas*. La libertad es entonces un instrumento de lucha más porque, cuando llegue la victoria definitiva, habrá que decir con Lenin, «Libertad, ¿para qué?»<sup>9</sup>. Esta puede ser una posible explicación de la constitutiva problematicidad de la libertad en la Edad Moderna: para el moderno la libertad no es fin en sí, es medio. No se ama por amor de ella misma, por la dignidad intrínseca que representa, sino por aquello que permite alcanzar. Aun así, podría habersele conferido un estatuto más o menos estable, por ejemplo, si se hubiese visto en ella un momento necesario de un escenario constitutivamente lleno de tensiones. Pero el moderno no ama la historia: quiere apresurarla, quiere que acabe lo antes posible, quiere llegar a su consumación. Y en el fin de los tiempos, claro, la libertad no servirá para nada.

---

Lo fundamental es que para atribuir libertad al hombre es que este no la posee de por sí, sino que es de alguna manera una gracia, un don, un regalo. Tiene que haber por consiguiente un canal de comunicación abierto entre el Donante y el beneficiado, pero no demasiado ancho, porque mucha proximidad a Dios resulta avasalladora para el hombre.

---

<sup>9</sup> Véase Fernando de los Ríos, *Mi viaje a la Rusia soviética*, Espasa Calpe, Madrid 1934.

Aunque no lo confiese, el moderno se preocupa menos de la libertad que de la *liberación*. Es por tanto una tarea, un imperativo, una molestia más o menos necesaria. Culminarla es una forma de acabar con ella, y ello se puede conseguir de dos formas diferentes: cuando haya cumplido todo su cometido (¿para qué sirve la liberación cuando ya hemos conseguido liberarnos?) o, simplemente, cuando cunde el desaliento, cuando la tarea resulta demasiado esforzada, demasiado larga, demasiado imposible. El desencanto tardomoderno con la libertad tiene que ver por un lado con el descubrimiento de lo insatisfactorio que resulta reducir libertad a liberación (de alguna manera es lo que hay tras la Revolución del 68, el postmarxismo, el fin de la historia, la postmodernidad, etc.) y, por otro lado, con la dialéctica que convierte cualquier agente liberador en represor en cuanto desaparece el referente con respecto al cual liberaba. Es indicativa a este respecto la historia —en la que tan a menudo reinciden las películas de Hollywood— del pueblo del oeste acosado por un malvado que es expulsado por un sheriff contratado al efecto y que de inmediato se convierte en un dictador tan temido y odiado como el anterior. Como dice el refrán: «otros vendrán que los harán buenos».

---

En la pelea contra el mal, la opresión, la injusticia,  
la ignorancia, el diablo... la libertad establece  
plataformas provisionales de equilibrio frente  
a un enemigo no vencido, y con el que no valen  
tratados de paz, sino única y exclusivamente *treguas*.

---

## II. LIBERTAD VERSUS NATURALEZA

¿Cuál es la respuesta de la Modernidad al desafío que ella misma se plantea? Ante la imposibilidad de satisfacerse con un concepto de libertad basado en el equilibrio y la transacción, lo que hace es aislar ámbitos de libertad frente a los ámbitos donde reina la necesidad natural o la omnipotencia divina. Al igual que el británico hace de su pequeña casa un castillo, el moderno se declara absolutamente libre

dentro del reducto que ha creado al efecto. Aquí está el origen de los dualismos modernos, de los que existen varias versiones. El primero y más conocido es el cartesiano: la libertad está confinada en el pensamiento, la necesidad natural —y por más señas *mecánica*— en la extensión, vale decir, en el mundo material. Otro dualismo bastante frecuentado es el que se basa en la oposición actividad/pasividad: lo libre es lo activo, lo no-libre es pasivo. Esta opción presenta la ventaja de mostrar que la contraposición libre/necesario es una falsa oposición, porque lo contrario de lo libre no es lo *necesario*, sino lo *forzado*. Así, bien se puede decir que Dios es necesariamente libre. El hombre será en todo caso contingentemente libre, pero no porque la *esencia* de su libertad consiste en pura contingencia (muy al contrario, es tan necesaria *en cuanto* libertad como la que más), sino que lo que es contingente es precisamente su *existencia*. En otras palabras: nuestra libertad es contingente porque en un principio no había necesidad alguna de que un ente finito como nosotros la tuviera. En otras palabras, nuestra libertad nos ha sido dada como nuestra misma existencia. Lo que no tiene sentido es creer que sea algo puramente arbitrario, una facultad de la que podamos disponer a nuestro antojo. Para decirlo de la manera más abrupta posible: nuestra libertad, como nosotros mismos, es un capricho que Dios ha tenido para enriquecer su Creación. Es un capricho divino, no un capricho humano, por eso en modo alguno podemos disponer de ella a nuestro antojo. Una libertad caprichosa, desligada de cualquier compromiso moral, es lo que a veces se llama libertad de indiferencia, y con muy buenas razones ha sido objeto de rechazo. Uno de los argumentos más eficaces al respecto es el del asno de Buridán: si la decisión de un agente quedara desligada de cualquier motivación, de toda racionalidad, nos encontraríamos ante el caso del pollino que, puesto en una situación de perfecto equilibrio entre dos pesebres igualmente apetitosos, se dejaría morir de hambre ante la incapacidad para romper la completa equivalencia de ellos. La enseñanza que extraigo del ejemplo es que la manera correcta de dotar de contenido a la noción de libertad es precisamente relacionarla con la personalidad ética de quien la ejerce, ya que de otro modo degenera en algo tan trivial como una espontaneidad vacía que es indistinguible del azar: ¿Qué diferencia hay entre actuar pura y simplemente porque sí y echar a cara o cruz la decisión que vamos a tomar? Si la libertad es importante es precisamente porque a través de ella los sujetos edifican su personalidad moral y fijan el curso de su destino.

Una tercera dualidad, a mi juicio la más dañina de todas, es la que propuso el filósofo alemán Immanuel Kant, cuando declaró necesario —aunque mejor sería decir *forzoso*— todo el ámbito de lo que somos capaces de percibir a través de nuestros sentidos, mientras que ubicó la libertad en lo más escondido del corazón humano, allí donde no puede llegar la capacidad de percibir y experimentar<sup>10</sup>. ¿Por qué es dañina esta dualidad? Porque a partir de ella, la lucha que la razón moderna emprende en defensa de la libertad se entabla en contra de la naturaleza, de lo físico, del mundo exterior. Justo cuando se acababa de superar el fatalismo religioso, cuando gracias a tantos esfuerzos se había conseguido ver que Dios no es enemigo de nuestra libertad, sino su sustentador y garante, ahora resulta que esa libertad se ve amenazada por todos los mecanismos, causas y leyes que forman el mundo material. El universo aparece como un inmenso reloj plagado de ruedas y engranajes, en cuyo seno la libertad no encuentra acomodo o se ve en perpetuo peligro de ser negada, oprimida y expulsada. En el siglo XVIII se habían empezado a encontrar explicaciones naturales para buena parte de las cosas que ocurren ante nuestros ojos, y Kant pensó que en el futuro todo el panorama del mundo visible acabaría regido por este tipo de dinamismos físicos. Por eso buscó para la libertad un refugio más allá de donde alcanza la vista, sin darse del todo cuenta de que es muy difícil no identificar lo que vemos con lo único que verdaderamente es, y dejar de convertir lo que escapa al alcance de los sentidos en algo cada vez más parecido a la mera ficción. En los cuentos de *Ásterix* hay un episodio en que el jefe de la aldea empieza a sufrir violentos dolores de barriga. El druida declara después de examinarlo que lo que le pasa es que tiene una piedra en el hígado. En ese momento *Óbelix* se vuelve hacia el lector y se pregunta: «¿Cómo puede doler una cosa que no sé lo que es?» La sandez de *Óbelix* no lo es tanto, porque en el hombre el conocimiento es la facultad de la verdad y lo que no podemos conocer como verdadero tampoco somos capaces de diferenciarlo de lo meramente imaginario. A *Óbelix* se le puede decir que estudie anatomía, pero a Kant no, porque no hay anatomía ni fisiología posible de lo que no se puede experimentar ni sentir. Así que él no puede responder en modo alguno a la pregunta: «¿Cómo puedo ser libre con una cosa que no sé qué es, ni dónde está, ni cómo actúa?». Kant escribió la *Crítica de la*

<sup>10</sup> Véase Juan Arana, *Los filósofos y la libertad. Necesidad natural y autonomía de la libertad*, Síntesis, Madrid 2005, pp. 105-130.

*razón práctica* para defender la libertad frente a la naturaleza, y a todo lo largo del libro efectúa continuos juegos malabares para conseguir situarla en el ámbito suprasensible y permitir que desde este secreto escondite desencadene una conducta que sin embargo aflora en el ámbito sensible. Ante la falta de comparecencia de una libertad que solo puede aparecer en público disfrazada de otra cosa, travestida de necesidad natural, es inevitable a largo plazo la sospecha de que en el fondo no hay tal libertad, que es mero espejismo, como declarará Schopenhauer a partir de su libro sobre la *Cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Creo que, de toda la estirpe que nace del filósofo alemán, Schopenhauer fue el más fiel al maestro, y al negar la libertad no hacía más que dotar de coherencia a un sistema filosófico que de otro modo no podía alcanzarla. Otra es la solución de los idealistas como Hegel: estos intentan recuperar la libertad no en el detalle de nuestras vivencias sino a través del todo en que estamos inmersos. Lo malo de estas soluciones es que ninguna de ellas es ni de lejos una libertad que el hombre pueda reconocer como suya: se tratará en todo caso de la libertad de Dios, la humanidad, del Estado o de la clase trabajadora, pero nunca de la libertad del hombre concreto de carne y hueso, como sabemos bien por lo menos a partir de Kierkegaard.

---

Nuestra libertad, como nosotros mismos, es un capricho que Dios ha tenido para enriquecer su Creación. Es un capricho divino, no un capricho humano, por eso en modo alguno podemos disponer de ella a nuestro antojo. Una libertad caprichosa, desligada de cualquier compromiso moral, es lo que a veces se llama libertad de indiferencia, y con muy buenas razones ha sido objeto de rechazo.

---

Pienso que las derivaciones de la filosofía kantiana de la libertad en la filosofía alemana del siglo XIX y francesa del XX han supuesto un serio retroceso tanto para la filosofía como para la libertad. Otra cosa, a pesar de todo, es el Kant de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, libro admirable donde lo mejor del espíritu moderno

se decanta para mostrar la evidencia de una libertad que más que hecho de la razón se convierte en el hecho antropológico por excelencia. Allí muestra Kant con una tersura y eficacia incomparables que sin libertad no solamente no hay ética: no hay hombre, mejor dicho, no hay interlocutor, no hay nadie para afirmar o negar, ni siquiera para decretar postmodernamente la muerte del hombre. Es la realidad al mismo tiempo sensible y suprasensible del sujeto libre que reflexiona sobre sí la que descubre Kant a través de una investigación que mezcla con admirable originalidad la profundidad de la filosofía con el conocimiento de las realidades humanas. En este sentido, se trata sin lugar a dudas de una impagable aportación a la filosofía de la libertad de todos los tiempos. Lástima que no se diera cuenta de que esa libertad que había descubierto en el hombre no es incompatible con la necesidad que encontramos en las causas y leyes que imperan en la naturaleza. Ambos principios: libertad del hombre y necesidad natural caben juntos en un único y mismo mundo sin necesidad de escindirlo en dos. Más bien es el intento de mantener cuidadosamente separadas una de otra lo que se viene abajo tras la indagación kantiana acerca de la libertad. Parece increíble que hayan pasado más de doscientos años y la mayor parte de los estudiosos de Kant sigan sin sacar las pertinentes consecuencias.

---

Allí muestra Kant con una tersura y eficacia incomparables que sin libertad no solamente no hay ética: no hay hombre, mejor dicho, no hay interlocutor, no hay nadie para afirmar o negar, ni siquiera para decretar postmodernamente la muerte del hombre.

---

### III. UN CONSORCIO QUE ILUMINA LA CIENCIA

Este es el motivo, y ya voy aproximándome al final de este texto, de que las investigaciones en los últimos doscientos años se hayan concentrado en otra dirección. Antes hablé de tres dualidades. La segunda mencionada, la dualidad actividad / pasividad no ha dado mucho de sí por varias razones. En primer lugar, porque no está nada cla-

ro que la libertad humana sea plenamente activa, ni siquiera dentro de un ámbito resguardado en el que está a salvo de la competencia de otras fuentes de determinación, como las leyes de la física, los instintos de la biología o los condicionamientos psicológicos y sociales. A veces se tiende a ver en el hombre únicamente la contraposición entre naturaleza y cultura, cuando en realidad los dos factores fundantes de su ser son naturaleza y libertad, siendo la cultura el producto de la conjunción de los dos anteriores. Del encuentro entre naturaleza y libertad nace la cultura, que a su vez se convierte en una suerte de segunda naturaleza para el hombre, en forma de lenguaje, usos y costumbres, arte y conocimiento, moral y política, aspiraciones y creencias. Tanto la libertad como la naturaleza son principios activos, dinamismos que se ponen en marcha y se entrelazan de una forma que es imposible discriminar. Por eso, el que no quiera ver más que naturaleza en el hombre, no encontrará otra cosa, mientras que quien solo tenga ojos para la libertad, tampoco se explicará cómo nuestra libertad coexiste con inercias y pasividades, de manera que corre permanentemente el peligro de perderse cuando deja de ser ejercida con constancia y tesón. En cierto modo el ser del hombre es un terreno virgen que debe ser explorado y cultivado. Si la libertad se vuelve perezosa y se abstiene de hacerlo, la naturaleza física y biológica lo hará, o también una cultura que, al no ser vivida libremente por nosotros, se volverá ella misma anónima, ciega y repetitiva. La vocación de la libertad es conquistar la naturaleza o —quizá mejor— entrar en simbiosis con ella para crear algo tan maravilloso como un ser que tiene los pies firmemente asentados en el mundo físico, pero la cabeza erguida y la mirada puesta en realidades que con mucho lo superan.

En mi opinión lo más lejos que la razón ha llegado por esta vía es lo que logra el filósofo francés Bergson con su libro *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*<sup>11</sup>. Su contribución fue decisiva en un momento histórico de opresor cientificismo materialista, pero desde mi punto de vista cometió un error importante. Su idea central era la siguiente: la diferencia entre la libertad que atribuimos al hombre y la que se predica de Dios es que la nuestra está *en el tiempo*, y aquella no. Para pensar la libertad humana hay que empezar por *temporalizarla*, porque la otra opción, que es *trascendentalizarla*, como hizo Kant, la lleva tan lejos que se nos pierde de vista. Ahora bien, una

<sup>11</sup> Véase Juan Arana, *Los filósofos y la libertad...*, ob. cit., pp. 145-162.

libertad temporalizada no es *estática*, sino *dinámica*. Ese dinamismo de la libertad la vuelve refractaria a los conceptos demasiado rígidos. Para evitarlo conviene distinguir entre conceptos cerrados (que son los que definimos con completa precisión) y conceptos abiertos, esto es, conceptos cuyo sentido puede y debe ser perfectamente claro, pero que renuncia a desentrañar por completo las realidades a los que tales conceptos se refieren. Pues bien, aceptado esto, no cabe duda de que la libertad del hombre, o se entiende como un *concepto abierto*, o se convierte rápidamente en un hierro de madera, quiero decir, una noción contradictoria. Ahora vuelvo a Bergson. Su problema era defender la libertad frente a concepciones materialistas que operaban con conceptos cerrados de materia. A fines del siglo XIX se creía saber muy bien lo que la materia era y podía hacer: moverse de aquí para allá medida por las fuerzas estudiadas por la física y la química. Ante esa actitud, un defensor de la libertad tenía poco margen de manobra. Podría decir: «Está bien, puede que la materia sea algo tan concreto y cerrado como usted piensa. Pero el espíritu es otra cosa, es una realidad más tenue, más plástica, más flexible, más abierta». Lo cual, por supuesto, estaba muy bien, pero claro, en una discusión racional, el que utiliza conceptos cerrados juega con una enorme ventaja frente al que esgrime conceptos abiertos: fácilmente obliga a su adversario a cometer incoherencias, ambigüedades y hasta absurdos. Tal era el destino de la mayor parte de los apologistas de la libertad que no se escapaban retóricamente hacia un *logos* menos rígido que el de la racionalidad científica. Bergson quiso pisar el mismo terreno que su adversario y para ello *quasi* cerró el concepto de libertad, convirtiéndolo en un pequeño motorcito *sui generis* que escapaba a la vigencia de los principios mecánicos y termodinámicos:

«La conciencia opera según dos métodos complementarios: por una parte, mediante una acción explosiva que en un instante libera, en la dirección elegida, una energía que la materia ha acumulado durante largo tiempo; y por otra parte, mediante un trabajo de contracción que recoge en ese instante único el número incalculable de menudos acontecimientos realizados por la materia, y que resume en una palabra la inmensidad de una historia»<sup>12</sup>.

12 Henri Bergson, *La energía espiritual*, trad. de M. L. Pérez, Espasa, Madrid 1982, p. 27.



«Además, es muy posible que, si la voluntad es capaz de crear energía, la cantidad de energía creada sea demasiado pequeña para afectar de un modo apreciable nuestros instrumentos de medida; sin embargo, su efecto podrá ser enorme, como el de la chispa que hace saltar un polvorín»<sup>13</sup>.

---

A veces se tiende a ver en el hombre únicamente la contraposición entre naturaleza y cultura, cuando en realidad los dos factores fundantes de su ser son naturaleza y libertad, siendo la cultura el producto de la conjunción de los dos anteriores.

---

Al hacer este tipo de afirmaciones escogió un camino muy equivocado, y esto explica la caducidad de su filosofía, obligada a defender la libertad con armas que no son de la libertad. Y ahora ya, para terminar: ¿Cuál puede ser el camino correcto? ¿Qué queda en pie de la racionalidad moderna? Yo creo que es permisible y hasta deseable que uno utilice los conceptos menos abiertos que sean posibles, porque es la única manera de precisar y de conseguir inferencias fiables. Lo que me parece mal es convertir este imperativo práctico en un imperativo absoluto, y decretar que cualquier concepto que no sea cerrado o esté en vías de estarlo es rechazable. Si la única alternativa válida son los conceptos cerrados y las definiciones exactas, mal se las verá el defensor de la libertad. Pero, y esta es la novedad que nos ha aportado el último siglo, tampoco llegaría entonces muy lejos el estudioso de la naturaleza, el que trabaja con la noción de naturaleza. Como reza el refrán castellano: «o todos moros, o todos cristianos». Si los conceptos cerrados provocan una imagen deformada y falsa de la realidad, no es únicamente cuando los empleamos en el campo del espíritu, la ética, la estética, la filosofía de la libertad y cosas así. Son igualmente falsos y deformantes cuando estamos trabajando con la materia, la energía, el choque de los cuerpos o las reacciones físico-químicas. Cada época debe saber hasta dónde puede llegar, esto es, dónde no tiene más remedio que “abrir” sus conceptos para no perder del todo contacto con la realidad. Y en cada momento histórico, de acuerdo con el pro-

<sup>13</sup> Allí mismo, p. 46.

greso del conocimiento, los que estén trabajando en las fronteras del conocimiento se podrán permitir seguramente “cerrar un poco más” sus conceptos, tanto los físicos, como los antropológicos y los metafísicos. Pero el proceso de “cerramiento” no hace que el margen de apertura tienda asintóticamente hacia cero. La ciencia en el siglo XX se ha vuelto mucho más flexible y razonable, de manera que proporciona una imagen de la realidad que ya no apunta hacia un comportamiento exacto, mecánico, desalmado. En cierto modo, y esta es una herencia, posiblemente definitiva, de la Modernidad, son las ciencias que llamamos “duras” las que marcan y seguirán marcando la pauta. Los demás tenemos el desafío de pensar en cada momento histórico conceptos como el de libertad con una precisión comparable a la que en ese mismo tiempo los científicos piensen la materia. Ni más, ni menos.

---

En cierto modo, y esta es una herencia, posiblemente definitiva, de la Modernidad, son las ciencias que llamamos “duras” las que marcan y seguirán marcando la pauta. Los demás tenemos el desafío de pensar en cada momento histórico conceptos como el de libertad con una precisión comparable a la que en ese mismo tiempo los científicos piensen la materia. Ni más, ni menos.

---

## CONCLUSIÓN

Si Bergson hubiese hecho una crítica más afinada a la ciencia de su tiempo, habría descubierto que no era necesario travestir la libertad de hábitos semifísicos. El error que debemos a toda costa volver a cometer es pensar que en el mundo hay “cosas” perfectamente duras y perfiladas, que ahora o en el futuro se conocerán a plena satisfacción, mientras que también existen otras blandas y borrosas que andan por ahí culebreando entre las rendijas que las otras dejan sin ocupar. La gran aportación de la ciencia contemporánea a la libertad es que tam-

bién los conceptos que ellas manejan, como materia, energía, etc., llega un momento en que se vuelven borrosos e inadecuados, de forma que no hay más remedio que “abrirlos” para no falsear la realidad que estudiamos con su ayuda. Por eso en el futuro los conceptos de libertad, bien, belleza, etc., pueden esperar ser a su modo y manera tan bien definidos como los de la física, química y biología, sin tener que plegarse a los parámetros de estas ciencias, cuyo perfeccionamiento ya no estará en conflicto con la realización del hombre en cuanto ser libre. En este sentido, la pugna entre naturaleza y libertad se muestra en este fin de la Modernidad tan falsa y gratuita como la contraposición que los primeros modernos quisieron establecer entre libertad y Dios. El último y supremo desafío es que, una vez reconciliada con Dios y con la naturaleza, la libertad humana no se vuelva contra sí misma convirtiéndose en su definitiva enemiga.