

LA INTERPRETACIÓN DIALÉCTICA DE LA LIBERTAD

Fernando Montero Moliner

El tema de la libertad, considerada como un carácter fundamental de la conducta humana, en tanto que es espontánea e indeterminada de alguna manera, aunque se ejerza conscientemente en virtud de motivos, depara una espléndida ocasión de lucimiento para un pensamiento dialéctico. Si, de un modo elemental, consideramos que éste requiere la conjunción de elementos heterogéneos y contrapuestos que, sin embargo, se condicionan mutuamente como partes de una totalidad que los supera y retiene en su oposición, que se despliega dinámicamente a consecuencia de esa misma oposición, todo ello encuentra en la actividad libre del hombre un ejemplo manifiesto. Más aún, parece que sólo dentro de una interpretación dialéctica es posible dar cuenta cabal de la constitución del acto libre. Sería interesante considerar cómo los sistemas que han intentado eludirla han deparado concepciones de la libertad que han anulado lo que tiene de más característico, la indeterminación de los actos realizados libremente.¹

¹ En rigor no es posible hallar un sistema absolutamente ajeno a una sistematización dialéctica. Aunque hayan sido muchos (los de Parménides, Aristóteles, Descartes, Leibniz, etc.) que han intentado desarrollarse en términos de nítida positividad, eliminando lo negativo o reduciéndolo a estructuras mínimas, "aparienciales", en definitiva no han podido impedir que se les infiltrara. Y con ello entraba de rondón la síntesis de lo contrapuesto, de lo que debe ser expresado mediante términos negativos que denotasen su interna exclusión, haciendo imposible que un escueto análisis de la totalidad del ser pusiera de manifiesto la pluralidad de sus momentos como perspectivas de una única realidad. Ahora bien, en esos sistemas, en la medida en que lograsen eludir la dialéctica, el hombre quedaba convertido en un

Con otras palabras, la indeterminación del acto libre sólo tiene sentido en un sistema que permita que el hombre sea excepción, ruptura del orden universal; es decir, antinatural y, sin embargo, morador del mundo. Pues, sólo porque habita una naturaleza regida legalmente, puede instalarse la excepción decidida por el acto libre, constituyendo, en virtud de esa contraposición, el dinamismo de la conducta humana. Y originando el orden de la vida ética, en la que se aúnan el campo de la naturaleza, como escenario o plataforma de los actos libres, y el curso autónomo de éstos. Si la voluntad instituye un repertorio de fines o de valores que enderezan la actividad humana, ello es posible porque se desprende de la legalidad que tienen las cosas en tanto que naturales. Se constituye como *lo otro* del mundo natural, poseedora de normas y principios de índole distinta que los determinantes de los acontecimientos físicos. La autonomía de la moral kantiana supone así la inserción de una concepción dialéctica que hace de la voluntad *lo otro* del orden natural.² Pero el orden moral está condicionado por la legalidad de la naturaleza desde el momento en que el hombre se encuentra inserto en ella. Sin la plataforma de los objetos que la integran, regidos por una regularidad en la que campea el principio de causalidad, no podría desarrollarse el curso de la actividad voluntaria. Por tanto, hay una complementariedad dialéctica entre lo natural y lo voluntario, entre la razón teórica y la razón práctica, montada sobre su contraposición como dominios de la legalidad causal y de la legalidad ética.

Si el planteamiento dialéctico parece ser un requisito ineludible para dar cuenta de la peculiaridad del acto libre, hay que reconocer también que no todos los sistemas dialécticos lo han explicado adecuadamente. Las dificultades han girado especialmente en torno a la *indeterminación* que caracteriza al acto voluntario. Su carácter negativo fue interpretado por la dialéctica hegeliana, prolongando la de Kant,

mero enclave del orden universal. Su conducta sólo tenía sentido como reflejo suyo, como realización de motivos que se confundían con la unidad positiva del mundo.

² Cfr. Georges Gurvitch, cap. IV de *Dialectique et sociologie*.

como una diferenciación de la determinación causal. El acto voluntario es libre desde el momento en que *no está determinado* por una conexión de causas y efectos, como acontece con los fenómenos naturales. Pero ello no le impide poseer su propia determinación, la que corresponde a la conciencia ética, a la motivación espiritual. “La sustancia del espíritu es la libertad. Su fin en el proceso histórico queda indicado en esto: Es la libertad del sujeto; es que éste tenga su conciencia moral y su moralidad, que se proponga fines universales y los haga valer; que el sujeto tenga un valor infinito y llegue también a la conciencia de este extremo. Este fin sustantivo del espíritu universal se alcanza mediante la libertad de cada uno”.³ La libertad individual es, pues, un eslabón en la cadena de la libertad del espíritu universal, dentro de un horizonte fijado por fines universales que se hacen objetivos en el Estado (“en el Estado alcanza la libertad su objetividad y vive en el goce de esa objetividad”),⁴ en el que “el interés privado de los ciudadanos está unido a su fin general”.⁵ Pues “la unidad de la voluntad subjetiva y de lo universal es el orbe moral y, en su forma concreta, el Estado”.⁶ Con todo ello, la indeterminación queda excluida de la libertad como autonomía en el ejercicio de los actos; es decir, como independencia activa frente a cualquier clase de motivo o norma: “El Derecho, la Moralidad y el Estado son la única realidad positiva y satisfactoria de la libertad. El capricho del individuo no es libertad”.⁷ Con esta expresión peyorativa Hegel escamotea un aspecto decisivo en el acto libre. Es cierto que libertad no es lo mismo que actividad anárquica, absolutamente inmotivada o azarosa. Sin embargo, junto con la eliminación del “capricho”, su interpretación de la libertad deja fuera de juego otro aspecto de la misma: Que el acto libre, aunque esté determinado por motivos éticos e indeterminado con respecto a las leyes naturales, entraña una *decisión* que

³ *Filosofía de la Historia Universal*, introducción general, II, 1, c.

⁴ *Ibíd.*, II, 3, a.

⁵ *Ibíd.*, II, 2, a.

⁶ *Ibíd.*, II, 3, a.

⁷ *Ibíd.*

rebasaba los enlaces de una estricta motivación práctica. Es una peculiar autonomía por la que el hombre asume la responsabilidad de lo que hace. Deja de ser el ejecutor de un plan racional rigurosamente eslabonado y se instituye en dueño de sus propios actos, aun cuando éstos se hallen motivados por razones éticas o prácticas. Para Hegel, el hombre libre es el fiel ejecutor de las exigencias morales y jurídicas: "Sólo la voluntad que obedece a la ley es libre, pues se obedece a sí misma y permanece en sí misma, y es, por tanto, libre".⁸ La cosa es grave: ¿Qué acontece entonces cuando la voluntad obedece a la ley? ¿O cuando obra sin saber cuál es la ley auténtica? ¿O cuando tiene que decidir la ley que rija sus actos? Cabría sospechar que con estas fórmulas Hegel restringe seriamente el carácter dialéctico de su antropología: ¿Tiene sentido una voluntad que "se obedece a sí misma y que permanece en sí misma"? ¿Acaso no es la proyección en lo otro, la *alienación* en el sentido hegeliano, el rasgo dialéctico del espíritu subjetivo? Con todo ello, ¿no resucita el modelo teológico agustiniano de la "buena libertad", la voluntad recta como "servidumbre de la justicia", y de la "mala libertad", la del libre albedrío que opera pecaminosamente, sin motivos legítimos? O es que, siendo nuestra "sustancia" espíritu, razón, ¿somos racionales y *libres* (en el sentido de que actuamos *necesariamente* a tenor de motivos racionales), aun cuando no lo sabemos? Sin contar con que esto es una hipótesis difícilmente verificable, con todo ello queda seriamente dañado un aspecto de la conducta libre, que no es fácil eludir sin tergiversar el sentido con que se manifiesta: Su *indeterminación* en tanto que entraña opción, elección por libre iniciativa, en virtud de la cual el hombre es libre incluso de los motivos, los asume o los rechaza, los pone en juego o los mantiene en suspenso. Si no se precisa lo que es esa indeterminación como iniciativa autónoma quedará malparado el examen de la libertad. Y el recurso de explicarla como un extravío, como una necia presunción o como una "caída" de nuestra condición humana, parece una solución insuficiente,

⁸ *Ibíd.*

so pena de hacer del hombre un ser radicalmente estragado por la ignorancia de sus motivos éticos, constantemente "caído" en las incertidumbres de su libre albedrío. Pues dejémonos de ilusiones: Después de que el "pecado" del "revisionismo" alcanza a tantas gentes, habría que pensar que el número de los "elegidos", de los que son auténticamente libres porque conocen lo justo y obran en consonancia, es tan exiguuo que la libertad se convertiría en un ideal quimérico.

Con todo esto se está sugiriendo que la interpretación hegeliana de la libertad es poco dialéctica. Que no acentuó suficientemente lo que tiene de *indeterminación* el acto libre al reducirla a una indeterminación causal o natural. Omitió que esa indeterminación lo es también con respecto a los motivos que fijan las normas de la conducta. Se es libre asumiendo los principios de la vida práctica o moral, sometiendo a juicio esos mismos principios y su aplicación concreta, decidiendo con ello la responsabilidad de los propios actos. El acto libre tiene una estructura dialéctica no sólo porque se realiza contraponiéndose a un orden natural (que, sin embargo, queda incorporado a su desarrollo como campo de su ejercicio), o porque discurre históricamente en virtud de la síntesis de fuerzas contrarias, mediante la superación de momentos pretéritos que deparan nuevas fases en virtud de sus conflictos internos. La dialéctica más radical del acto libre consiste en la indecisión que alienta en toda decisión; en la indeterminación del acto que se desenvuelve por una iniciativa que es autónoma en la medida en que no posee motivos suficientes. En el riesgo que acecha a toda opción en tanto que jamás halla un cauce práctico jalonado por principios o normas absolutamente evidentes que cubran totalmente con su racionalidad el campo íntegro de lo que puede o debe ser hecho.

Ahora bien, lo que importa no es señalar simplemente este hecho de que el hombre opera libremente asumiendo el riesgo de la incertidumbre. Lo fundamental es justificarlo mediante una interpretación de la actividad humana. Y que aleje, al mismo tiempo, viejos fantasmas irracionalistas que convertirían el acto libre en un absurdo quehacer que irrumpe

ciegamente en nuestra conducta, guiado en todo caso por algo así como un instinto misterioso. Conviene afirmar rápidamente, antes de que los santones del racionalismo desbocado enciendan sus teas purificadoras, que se pretende fijar la indeterminación de la conducta libre (como autodeterminación de su iniciativa) desde el supuesto de que es una conducta motivada racionalmente.

Por desgracia, las concepciones antropológicas que han apuntado hacia esta indeterminación del acto libre lo han hecho desde encuadres doctrinales que han perturbado su desarrollo. Me referiré brevemente a dos de sus manifestaciones: La de Kant y Sartre. Ambos conciben la actividad humana dentro de unos sistemas que están orientados por su reacción contra otras concepciones. El primero, contra la interpretación sustancialista del espíritu, a la manera de la psicología racional de Wolff y, en definitiva, de Descartes. El segundo, contra las concepciones "cosistas" en general, tanto las que provienen de la tradición cartesiana como las que rondan por la interpretación cienticista del hombre, que culmina en la psicología conductista o en la psico-fisiología contemporáneas. Ahora bien, ello les lleva a concebir al hombre como una contrafigura de lo que impugnan, y que, por ello mismo, carga con los defectos de la perspectiva adoptada por la teoría rebatida. Así, Kant no logra escapar del marco de la concepción sustancialista de los racionalistas, que combate. Rechaza que la conducta libre sea cognoscible como curso de actividades que discurren en virtud de nexos causales en el seno de nuestra mente. Lo causal sólo vale para los fenómenos empíricos. Ahora bien, si la actividad libre no es causal, como lo son los acontecimientos de la naturaleza, sólo cabe que sea de otra índole, cuya estructura no podemos conocer. Y que debe ser postulada como un supuesto necesario de la conducta moral.

Salta a la vista que esta consideración nouménica de la libertad es el residuo ocioso de la convicción racionalista de que se puede conocer intuitivamente la esencia de la mente en su discurrir libre. En lugar de rechazar simplemente ese supuesto, Kant lo retiene como una empresa imposible. Es decir, acepta que hay en nosotros una entidad espiritual, que

podríamos conocer si poseyésemos una intuición que llegara hasta ella inmediatamente. Reconoce que carecemos de esa intuición, pero deja en el fondo de nuestro ser esa espiritualidad libre que sólo cabe pensar como fundamento de la vida moral. Los idealistas postkantianos obraron con toda consecuencia eliminando ese fantasma de la *res cogitans* o de la *mónada* espiritual que sobrevivía en el fondo del sistema kantiano: Lo que sea el espíritu, como determinante de la conducta moral, está al descubierto en la misma índole de los actos voluntarios. Sin embargo, es posible rehabilitar *en cierta medida* la doctrina de Kant, señalando que su teoría del carácter nouménico de la libertad, es decir, que sea incognoscible en su ser absoluto, encierra una confusa advertencia de que el curso de los actos determinados por la razón práctica no es absolutamente inteligible. Es decir, que la libertad no consiste en una actuación regida por una lógica exhaustiva, por razones clarividentes que excluyan toda indecisión. Cabe creer que la tesis de la índole incognoscible de la realidad absoluta de los actos voluntarios encerraba un reconocimiento de que la indecisión acecha en toda decisión. O de que toda iniciativa se realiza en el riesgo de una incertidumbre sobre el valor absoluto de aquello por lo que se opta. Ahora bien, si se acepta el valor de ese reconocimiento de los límites de la inteligibilidad de lo factible, hay que señalar también que quedó gravemente dañado por el encuadre doctrinal en que se movió Kant, el de una antropología sustancialista de sello racionalista. Lo lamentable es que registrara esa indeterminación del acto voluntario como un desconocimiento de lo que *esencialmente* somos, como si la plena aprehensión de nuestro ser debiera culminar con una intuición del dinamismo espiritual que operase libremente con un orden inteligible distinto del que concierne a las cosas empíricas de la naturaleza.

En cierta forma se repite en Sartre el fenómeno que se ha señalado en Kant. Ahora se enfrenta con actitudes que pretenden hacer del hombre un complejo de fenómenos, de procesos que se dan con la misma objetividad que la poseída por las cosas del mundo. No se le puede negar mérito en la medida en que se ha acentuado la índole "diaspórica" del ser

humano, su dispersión intencional en los ámbitos objetivos de que se ocupa y que hacen de él la contrafigura de los objetos que se exhiben con una silueta recortada y un contenido densamente estructurado. Es un mérito que debe ser restringido en tanto que se mueve tras una tradición fenomenológica que ya en Husserl subrayó la importancia de la proyección intencional de la conciencia en los campos objetivos correspondientes y que se acentuó en Heidegger al eludir el tema de la conciencia (que en Husserl poseía un remoto resabio sustancialista) y resaltar correlativamente la índole *ex stática* de la existencia humana, constitutivamente decidida por la "presencia" (*Erschlossenheit*) del mundo en que se vierte. Lo grave es que Sartre expresa esa anti-sustancialidad del ser humano, su vaciedad como cosa, mediante la poco afortunada identificación del *pour-soi* que somos con la *nada* que siembra negaciones por doquier. De hecho cae en aquello mismo que quería evitar. Pues un ser reflexivo, que vive de cara a sí mismo (*pour soi*), pero que abre en la entidad positiva de lo que constituye los campos de su despliegue los agujeros de cualquier negación, está resucitando la imagen de un fluido sustancial que deja huellas de su paso en todo aquello que toca. Pues bien, la libertad es precisamente esa capacidad nihilizadora del *pour-soi*: "Cette possibilité pour la réalité humaine de sécréter un néant qui l'isole, Descartes, d'après les stoïciens, lui a donné un nom: c'est la liberté".⁹

No hay duda de que Sartre ha expresado la libertad con un énfasis dialéctico superlativo. El hombre es libre porque es anticosa, radical negación que, por ello mismo, no queda atada a nada; fluye en sí misma porque su negatividad le obliga a rechazar su *ser-sido* como una realización estática que repugna su absoluta negatividad. Siendo negación, el *pour-soi* no puede reposar en lo que *es* o en lo que, como *sido*, constituye un momento estático que lo fijaría. Ahora la autonomía de la iniciativa libre parece garantizada al máximo. Los motivos no atan porque sus imposiciones resbalan, por decirlo así, sobre la fluidez absoluta de la nada que cons-

⁹ *L'être et le néant*, I, cap. 1.º, 5.

tituye el *pour-soi*. Su negatividad lo sitúa más allá de toda determinación que, como la de un motivo, se define por una entidad positiva. Cualquier motivo o circunstancia concreta son incapaces de determinar lo que decidamos o realicemos, porque la índole negativa del ser humano lo hace inmune a cualquier fijación positiva. Se podría decir que así se abre un abismo insalvable entre la libertad de *pour-soi* y todo lo otro que se le presenta como entidad objetiva. Sartre hace tan heterogéneos ambos dominios, que es impensable cualquier determinación de uno por parte del otro. Con la libertad se realiza “une rupture néantisante avec le monde et avec soi-même”,¹⁰ por la que el *pour-soi* queda fuera de todo condicionamiento extrínseco: “... On ne saurait trouver à ma liberté d'autres limites qu'elle-même”.¹¹ El determinismo ha sido incapaz de comprender y aceptar la libertad porque ha cosificado al hombre; lo ha interpretado como un ente positivo sujeto a los nexos que se cruzan entre las cosas, y que, como motivos, deben ser concebidos como determinantes de la conducta de la *cosa* “hombre”.

Puestos a salvar lo salvable del pensamiento de Sartre, habría que alabar su empeño por eliminar la cosificación de la realidad humana. Y que haya procurado explicar lo que hay de indeterminación, de decisión autónoma, en el acto libre, con un énfasis que, en todo caso, llega a ser excesivo. También se le podría elogiar el intento de realizar esa interpretación dentro de un marco dialéctico (aunque el término no aparezca en el vocabulario de *L'être et le néant*), que hace uso del “no ser” para señalar lo que hay de indeterminado en la decisión humana: Con ello justifica ontológicamente la distancia que establece entre nuestras iniciativas y las circunstancias que la condicionan, desde el momento en que aquéllas se independizan de los motivos que pudieran hallar en su mundo; o cuando asumen esos motivos con la conciencia constante de que es posible retirarles la confianza que se les ha prestado.

Sin embargo, la sustancialización de la negatividad del yo, que fue advertida antes, inhabilita la teoría de Sartre para

¹⁰ *Ibíd.*, IV, cap. 1.º, 1.

¹¹ *Ibíd.*

explicar consecuentemente la conducta libre. Pues convierte al *pour-soi* en un ente monádico, que, si bien ha quedado fuera de las determinaciones mundanas, es incapaz de actuar sobre el mundo, de proyectarse en él. Pues es absurdo pensar que algo que se define por la pura *nada* sea capaz de ejercer alguna influencia sobre lo que es absolutamente positivo, sobre el *en-soi* macizo y sin fisuras que reposa en la simple identidad consigo mismo. Para el *pour-soi* que se vacía en la nada de su reflexividad no habrá motivos que le rocen siquiera; pero tampoco habrá posibilidades de que se proyecte sobre las cosas, las altere de alguna forma. Si pudiera llegar hasta ellas, su poder corrosivo resbalaría sobre su sólida positividad. ¿Cómo se van a abrir agujeros de negación en lo que de por sí, en su esencia, repudia toda negación? ¿O es que las negaciones consistentes en las diferencias, las ausencias, los contrastes, son una máscara que ha forjado gratuitamente nuestra mente y que flota sobre una realidad que es un bloque macizo de entidad homogénea, inmutable? Parece que Sartre no aceptaría esa imagen, y, sin embargo, no hay forma de escapar de ella si se arranca de la contraposición absoluta que establece entre el *en-soi*, radicalmente positivo, y el *pour-soi*, que se consume en negación (que ni siquiera podría ser *pour-soi* reflexivo, porque, ¿cómo puede volver sobre sí lo que carece de contenido positivo, lo que es puro *no*?)

Parece que ha llegado el momento de recobrar el problema desde sus dimensiones fundamentales y enderezar la interpretación dialéctica de la libertad de un modo más consecuente que los reseñados. El punto de partida puede constituirlo el fenómeno de la proyección de la actividad humana en el mundo. No tiene sentido hablar del hombre sin señalarlo como una actividad que se despliega en ámbitos muy diversos pero que poseen, en definitiva, un horizonte y una estructura mundana. No se trata con ello de evocar una actividad engolfada en la "interioridad" secreta de una conciencia. Es una iniciativa que se ejerce plasmada en el cuerpo humano que anima y en el lenguaje que pone en juego. No tenemos de ella otra noticia que la correspondiente al movimiento que imprime a uno y otro. Carece de sentido inten-

tar captarla mediante cualquier giro reflexivo que, en forma de ensimismamiento, la pusiera al descubierto. En lugar de residir en alguna esfera íntima de nuestro ser, su existencia es radicalmente transeúnte: Desde el cuerpo y el lenguaje funciona como actividad que *presencia* o *representa* su contorno mundano. Hace de los objetos seres *presenciados* (percibidos o imaginados) y *representados verbalmente*; movidos, trabajados y organizados de acuerdo con las diferentes formas de conducta práctica que arrancan del dinamismo corpóreo y de la planificación constituida por los sistemas de lenguaje. Queda así proyectada en el contorno físico, al hacerlo instrumento de sus actos, al constituirlo artificialmente como medio o producto de su trabajo, como morada o refugio. Y, en definitiva, al incrustar en sus estructuras empíricas las correspondientes al lenguaje, que ha instituido como cauce de su dinamismo teórico, pragmático o moral. El *hecho* de que esa actividad se consuma frecuentemente en un lenguaje silenciado o que esté impulsada por estados cenestésicos que, a pesar de los argumentos esgrimidos por Wittgenstein,¹² no parecen ser absolutamente comunicables, no debe resucitar la imagen tradicional de un dinamismo encerrado en un yo íntimo, en un "hombre interior" que sólo se exteriorizaría menesterosamente. La actividad que somos está esencialmente desplegada en los actos que, como movimientos del cuerpo propio y del lenguaje o de la realidad manipulada y presenciada, son de suyo patentes.

Todo ello puede y debe ser formulado mediante un lenguaje dialéctico. El hombre, como actividad plasmada en un cuerpo y en el lenguaje que usa, que trabaja y presencia un contorno mundano, *no es* una cosa. Se diferencia radicalmente de las cosas pues éstas son los elementos integrantes de la realidad en que se ejerce esa actividad; son lo presenciado, lo trabajado o lo que sostiene sus actos en el medio en que se despliega. Pero ello no puede ser expresado, a la manera sartreana, como si lo humano fuese un *puro no-ser*. Su no-ser cosa equivale a ser actividad corpórea o parlante. Pero

¹² *Philosophische Untersuchungen*, núms. 224, 246, 256, 261, 302, 350 y 384.

es dialéctica la constitución del ser humano, pues se constituye mediante una síntesis de esos momentos antitéticos: De la actividad que presencia y trabaja el mundo y de ese mundo de cosas que, por decirlo así, queda incorporado a su entidad. Pues la actividad que comienza por ser iniciativa, que pone en movimiento el cuerpo y el lenguaje, termina en las cosas movidas o presenciadas. El movimiento que alienta en la mano y que pasa al martillo que usa, trasita al clavo golpeado. Este queda así incorporado a la actividad del trabajador, lo mismo que el paisaje *visto* forma parte de la iniciativa de los ojos que lo ven. No se puede hablar de un *ver* sin tener en cuenta, en general o en concreto, lo *visto*; lo mismo que no tiene sentido una actividad práctica cualquiera sin incluir en su descripción lo realizado por ella. Correlativamente, cualquier entidad que pensemos o conozcamos es esencialmente algo *hablado, presenciado o trabajado*, es decir, término intencional de una actividad. La heterogeneidad que media entre ésta y las cosas en que se proyecta no abre ningún abismo entre ellas: Más bien decide su síntesis en la totalidad de la existencia humana. Esta se constituye como un todo en el que cada uno de sus momentos, iniciativa y mundo, se define por el otro, que queda así incorporado a su estructura. El hombre *no es* el mundo que habita y, sin embargo, es una entidad fantasmal si se le priva de ese mundo o si se prescinde de él. Parece innegable que todo ello depara una ocasión óptima para un lenguaje dialéctico. Sin embargo, esa dialéctica no tiene por qué recurrir a una supuesta nihilidad absoluta del ser humano, ni a la negatividad de un supuesto ser incognoscible que, como esencia inasible, reside en el seno de nuestra realidad individual.

Pero, como se ha venido advirtiendo a lo largo de estas páginas, el problema clave que plantea la existencia de la libertad es la explicación de la *indeterminación* que hay en los actos humanos, consistente en que operan con una cierta autonomía. No sólo se trata de que se efectúan escapando de alguna forma a la legalidad causal de los fenómenos naturales o que poseen una regularidad especial, la de la conducta pragmática y ética, sino que se ejercen en virtud de una decisión que de algún modo no está absolutamente decidida por nin-

guna de esas regularidades. Puede ser que ello sea el fruto de un tremendo engaño que ha sufrido la humanidad, de una vanidad colectiva que nos ha permitido considerarnos así superiores a los otros seres. Pero vale la pena que se intente aclarar ese fenómeno, descubriendo que es una dimensión insoslayable de nuestra estructura. En definitiva, la vida privada y colectiva de los hombres está montada, se quiera o no, sobre esa conciencia de autodeterminación o de responsabilidad.

Por desgracia, la interpretación de lo humano está sometida a tantos intereses y se eleva sobre construcciones teóricas tan complejas concernientes a la totalidad de los seres, que es difícil enfrentarse con el problema de la conducta voluntaria sin que medien doctrinas perturbadoras. Es frecuente que el análisis de la libertad sea utilizado en beneficio de ideologías que pretenden justificar las excelencias de lo humano sobre la pura animalidad. O se ha pretendido halagar con él determinadas concepciones políticas, fundamentando sus principios pragmáticos. Y, en general, ha gravitado sobre su estudio la vocación racionalista de los pensadores que, explícita o tácitamente, se han negado a interpretarla de forma tal que se admitiese que nuestra conducta pudiera estar impulsada por una facultad que operase con una autodeterminación que significase algo así como un absurdo rechazo de los motivos sensatos que nos brinda la realidad. Si los motivos fuesen razones prácticas, una actividad que pudiera vacilar ante ellos sólo podría pertenecer a un animal irracional o a un ser tan insensato que fuese capaz de elegir lo peor a sabiendas de que yerra. En definitiva esta opinión pesimista sobre el hombre ha guiado a las concepciones irracionalistas que han pretendido disimular esa aparente necedad humana apelando a supuestas fuerzas vitales que, de forma misteriosa, alentasen en el fondo de nuestro ser. Sería interesante indagar cómo esos irracionalismos se movían en definitiva en una atmósfera racionalista. Pues, por una parte, hacían de la vitalidad o el destino que decidieran la conducta libre una fuerza dominada por una sabiduría oculta, de rango superior a la que puede ser formalizada por la razón. Y, en segundo lugar, porque aceptaban el supuesto de que los motivos que podemos

desechar libremente poseen una estructura plenamente racional, que no es desconocida por el sujeto libre que es capaz de obrar desoyéndolos.

Esas soluciones irracionalistas pueden ser desechadas si se examina rigurosamente lo que es un *motivo*. En definitiva carecemos de toda noticia respecto a la existencia de esas fuerzas misteriosas que, como un instinto, pudieran inducirnos a obrar poniendo entre paréntesis la lógica de los motivos: Como se ha indicado anteriormente, la actividad humana no muestra ninguna interioridad en la que hablasen esas voces misteriosas. Pero lo esencial es advertir que los motivos nunca son un programa absolutamente racional. El hecho de que posean una estructura inteligible no debe ocultar las insuficiencias de que adolece esa misma inteligibilidad. No se está pretendiendo afirmar con ello que la actividad humana se realiza en un medio absurdo, caótico o misterioso. Todo lo contrario: Precisamente porque hay una regularidad en el mundo, en nuestro organismo corpóreo y en los proyectos teóricos, en las normas que guían nuestra conducta, pueden darse esas insuficiencias en su inteligibilidad. No se excluye en modo alguno que nuestros actos estén condicionados por estructuras sociales de enorme complejidad o por una organización somática, la del cuerpo humano que deciden en una cuantía nada despreciable los motivos por los que obramos. Es evidente que es necesario investigar la índole de esos condicionamientos, la determinación que ejercen sobre los actos voluntarios. Pero es necesario reconocer que el encadenamiento de esos factores motivantes no es tan riguroso que se despliegue en su integridad ante la previsión de cada hombre. Nadie es capaz de prever con plena certeza el curso de los acontecimientos venideros, ni lo que acontece más allá de un radio visual limitado salvo en sus líneas generales. Las mismas normas o principios poseen la fragilidad que les da su índole de exigencias abstractas, que se sostienen por sí mismas, carentes de una fundamentación racional que pudiera derivar de instancias superiores. Y si su vigencia depende de su cumplimiento en casos concretos, cargan con toda la incertidumbre que afecta a esa verificación, en la que pesan las oscuridades que son propias de toda situación concreta.

La indeterminación o autonomía del acto libre aparece así como una incertidumbre que acompaña siempre, en mayor o menor grado, a su realización. Es decir, la conducta humana es libre porque opera en peligro, porque tiene que arriesgarse de continuo asumiendo unas normas que podrían ser reemplazadas por otras, aceptando unos motivos que corresponden a situaciones que encierran siempre caras ocultas, que se constituyen en ámbitos objetivos orlados de un horizonte de realidades que escapan a una previsión exhaustiva. Su misma índole de actividad encauzada por motivos racionales o inserta en un cuerpo y una sociedad con los que mantiene nexos inteligibles hace posible esa indeterminación desde el momento en que esos motivos o esas realidades que la determinan distan mucho de hacerlo con una inteligibilidad completa. Hay que insistir en que el análisis de la libertad no puede recluirse en la precisión de esas zonas de indeterminación objetiva: Ha de fijar las complejas mallas de vínculos por los que la conducta aparece controlada por motivos o factores circunstanciales. Pero ese análisis será incompleto si no tiene en cuenta los márgenes de incertidumbre en que opera la libertad. Sin hacerlo es inevitable caer en las aporías del determinismo o, como rechazo, del irracionalismo.

Si hubiera que buscar autoridades que apadrinasen esta interpretación, se podría recurrir a dos muy dispares: Domingo Báñez y Ludwig Wittgenstein. El primero, debatiéndose para dejar sitio a la libertad humana dentro de la *praemotio divina* que amenazaba con anularla, se acogió al examen de la voluntad "in sensu diviso", es decir, prescindiendo de su conexión con los decretos divinos. Aunque es muy dudoso que consiguiese lo que pretendía, tiene interés señalar que en sus *Scholastica Commentaria* (q. 9, art. 10, col. 730-32) Báñez indica que la peculiaridad de la libertad consiste en que el intelecto propone a la voluntad un objeto que "de se indifferens est ad assecutionem obiecti voluntatis, neque cum illo necessariam connesionem habet"... Y agrega: "Et observandum est obiter quam indifferentiam collocamus in ipso obiecto iudicato...". En cuanto a Wittgenstein observa en el fragmento 5.13.62 del *Tractatus*: "La libertad de la voluntad consiste en que no podemos conocer ahora las acciones

futuras. Sólo podríamos conocerlas si la causalidad fuese una necesidad interna, la necesidad de la conclusión lógica”.

Parece innecesario que se insista en la índole dialéctica que posee el acto libre desde esta perspectiva. Por una parte la elección que realiza supone diferencias objetivas que exigen un lenguaje dialéctico: Toda determinación es una negación, advirtió Spinoza.¹³ Pero la determinación, a la vez que limita o excluye, significa una incorporación de lo excluido en la entidad que le rechaza. Pues lo que está más allá de un límite queda, en cierta forma, dentro de él en la medida en que decide su silueta. Cada cosa tiene significado porque es un haz de referencias hacia lo que *no es* ella; pero que, como punto de referencia queda incluido en su *ser*. Y, en segundo lugar, en cada objeto existe la constitución dialéctica de la síntesis entre lo que en él se manifiesta y lo que insinúa sólo como un halo de sucesos por venir, de elementos o cualidades que no se exhiben. La libertad se ejerce en virtud de esa doble dialéctica: La de los motivos que enlazan cada objeto con un contorno que, no siendo él mismo, está incorporado a su significación; o con unos principios que gravitan en su estructura. Y la de la indeterminación que posee cada cosa o situación, por la que su silueta inteligible se perfila sobre un fondo de dimensiones esquivas que, sin embargo, pesan en nuestras decisiones, imponiéndoles ese talante aventurado que caracteriza a los actos libres.

¹³ *Ethica*, I, definic. 1.^a