

Persona, personalidad y libertad

Person, Personality and Freedom

TOMÁS MELENDO GRANADOS
Catedrático de Metafísica
Universidad de Málaga
tmelendo@uma.es

RESUMEN

La condición de persona, aunque reside en el acto personal de ser, se manifiesta de manera eminente a través del ejercicio de la libertad. El análisis de la libertad comienza en la esfera del *hacer* externo, pasa por las del querer y elegir y desemboca en los dominios del ser: es capacidad de auto-construirse, de llegar a ser aquello que se está llamado a ser. La manifestación suprema de la libertad *humana* es, para cada persona, la libre aceptación amorosa del propio ser y del ser de cuanto la rodea.

Palabras Clave: persona, personalidad, libertad, acto personal de ser, amor

ABSTRACT

The condition of being a person, although residing in the personal act of being, is eminently manifested through the exercise of freedom. The analysis of freedom begins in the sphere of external doing, passes through wanting and choosing, and ends in the dominion of being: it is a capacity to self-create, to be that which is meant to be. The supreme manifestation of human freedom is, for each person, the free and loving acceptance of the self and of all that surrounds it.

Keywords: person, personality, freedom, personal act of being, love

1. Significados primarios de persona y libertad

1.1. La persona

Es frecuente iniciar las exposiciones sobre lo que es la persona comentando el significado de los términos griegos y latinos de los que deriva: *prósopon*, por un lado; y *personare*, junto con sus derivados, y *per se sonans*, por otro.¹

Más interesante me parece esbozar por qué y cuándo surgió la conveniencia y necesidad de denominar al ser humano con el apelativo de *persona*, siendo así que ya existían los sustantivos correspondientes al actual *hombre* castellano: *ánthropos*, en griego, y *homo*, en latín, por limitarnos a los idiomas más cercanos.

Según Hegel, esa innovación tuvo lugar con la llegada del cristianismo, pues gracias a él se tomó conciencia de que no solo quienes pertenecían a una determinada casta o posición social, quienes eran ciudadanos con pleno derecho, quienes habían sobresalido en los distintos ámbitos de la actividad humana..., sino cualquier hombre —todos y cada uno, *cada uno de todos*—,² por el simple-sublime hecho de serlo, está dotado de libertad y, con ella, de un ser y una grandeza tan peculiares y eminentes que resulta necesario reflejarlas ya en el mismo vocablo que lo designa.³

Este requerimiento condujo a echar mano de un término que en Grecia y Roma —en los ámbitos en que era utilizado: el teatro y el derecho, principalmente— goza-

¹ Me permito remitir a MELENDO, Tomás: *Invitación al conocimiento del hombre*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2009, pp. 41 y ss.

² La expresión es de Carlos Cardona y tiende a resaltar la dignidad correspondiente a cada ser humano, con absoluta independencia de cualquier circunstancia interna o externa (cf., por ejemplo, CARDONA, Carlos: *Ética del quehacer educativo*. Madrid: Rialp, 1990, pp. 100, 138, 170, 179...).

³ Sostiene Hegel: «Ebenso verhält es sich mit den Fragen über das Erkenntnisvermögen, über den Gegensatz von Subjektivität und Objektivität, der zu Platons Zeit noch nicht vorhanden war. Die Selbständigkeit des Ich in sich, sein Fürsichsein war ihm fremd. Der Mensch war noch nicht so in sich zurückgegangen, hatte sich noch nicht für sich gesetzt. Das Subjekt war freilich freies Individuum, es wußte sich aber nur in der Einheit mit seinem Wesen. Der Athener wußte sich frei, ein römischer Bürger, ein *ingenuus* war frei. Daß aber der Mensch an und für sich frei sei, seiner Substanz nach, als Mensch frei geboren — das wußte weder Platon noch Aristoteles, weder Cicero noch die römischen Rechtslehrer, obgleich dieser Begriff allein die Quelle des Rechts ist. Erst in dem christlichen Prinzip ist wesentlich der individuelle persönliche Geist von unendlichem, absolutem Werte; Gott will, daß allen Menschen geholfen werde. In der christlichen Religion kam die Lehre auf, daß vor Gott alle Menschen frei, daß Christus die Menschen befreit hat, sie vor Gott gleich, zur christlichen Freiheit befreit sind. Diese Bestimmungen machen die Freiheit unabhängig von Geburt, Stand, Bildung usf., und es ist ungeheuer viel, was damit vorgerückt worden ist».

Aunque añade de inmediato: «aber sie sind noch verschieden von dem, daß es den Begriff des Menschen ausmacht, ein Freies zu sein. Das Gefühl dieser Bestimmung hat Jahrhunderte, Jahrtausende lang getrieben, die ungeheuersten Umwälzungen hat dieser Trieb hervorgebracht; aber der Begriff, die Erkenntnis, daß der Mensch von Natur frei ist, dies Wissen seiner selbst ist nicht alt» (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke* 18, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1, (Auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel) Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1978, pp. 68-69).

ba de las resonancias adecuadas para realzar semejante grandeza, una valía que se designa de ordinario con el término *dignidad*.

Si damos un salto en el tiempo, y nos situamos en pleno siglo XIII, cuando la *persona* ha sido ya objeto de múltiples reflexiones dirigidas a aquilatar su índole más propia, nos topamos con una doctrina casi universal, que sostiene que a la condición personal le competen dos atributos fundamentales: *dignidad*, o nobleza extrema; y singularidad, pero también en un grado tan intenso que mejor sería llamarla *unicidad*.⁴

Siglos más tarde, Kant establece una relación explícita entre estas dos propiedades, en el célebre texto en que, atendiendo al valor de los existentes, afirma que la mayoría de ellos tienen un *precio*, mientras que otros —las personas— gozan de una valía mucho mayor, que se califica justo como *dignidad*.⁵

Si reflexionamos sobre esta distinción advertiremos que el precio corresponde a aquellas realidades que pueden intercambiarse con otras, porque vienen a *valer* lo mismo que ellas; es decir, a lo que es objeto de compra-venta. Y que, inicialmente, ese trueque se realizó de manera directa —un número determinado de sacos de trigo a cambio de una vaca o un caballo, por poner un ejemplo sencillo— y, más tarde, a través de ese *mediador universal* de lo que puede comprarse y venderse, que es el *dinero*, en las múltiples modalidades que ha ido adquiriendo a lo largo de la historia.⁶

La persona, por el contrario, no tiene *precio*, está muy por encima de él, justo porque *no* es intercambiable. O, en términos positivos, porque es única, incomparable e insustituible. Y lo es, no de manera coyuntural, como podría ocurrir con un antiguo sello del que solo queda un ejemplar, porque los demás se han perdido; o con una litografía de la que solo se imprimió una pieza, aunque nada impedía que

⁴ «*Persona de sui ratione dicit suppositum distinctum proprietate ad dignitatem pertinente*: Por su misma naturaleza, la persona se refiere a un sujeto que se distingue del resto por tener como propia la dignidad». «*Personalis autem discretio dicit singularitatem et dignitatem*: La condición personal se encuentra configurada por dos factores: singularidad y dignidad» (BUENAVENTURA DE BAGNOREGGIO: *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2 ad 3). Adviértase que, en el segundo texto, la singularidad precede a la dignidad, casi como dando razón de ella.

⁵ «Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen *Preis*, oder eine *Würde*. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als *Äquivalent*, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein *Äquivalent* verstatet, das hat eine *Würde*».

Como puede observarse por lo que sigue, Kant habla también de un tercer valor-precio, que es el correspondiente al afecto: *Affektionspreis*.

Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen *Marktpreis*; das, was, auch ohne ein Bedürfnis vorauszusetzen, einem gewissen Geschmacke, d.i. einem Wohlgefallen am bloßen zwecklosen Spiel unserer Gemütskräfte, gemäß ist, einen *Affektionspreis*; das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d.i. einen Preis, sondern einen inneren Wert, d.i. *Würde* (KANT, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [434, 31- 435, 2]. Barcelona: Ariel, 1996, pp. 198-200).

⁶ Este y otros muchos aspectos pertinentes pueden estudiarse en MATHIEU, Vittorio: *Filosofía del denaro*. Roma: Armando, 1985.

se hubieran hecho muchas más... precisamente para incrementar su valor-precio; sino *constitutiva e irrenunciablemente*, por su propia índole o condición de persona.

Con otras palabras, mientras las demás realidades que pueblan la tierra son tan solo un pasajero disponerse de la materia, una especie de *préstamo ecológico*, cada varón o mujer, justo por ser persona, aporta al universo un valor que nada ni nadie puede ofrecer en su lugar.⁷ Ninguna persona, ni siquiera la aparentemente más autodegradada o envilecida, justo cuando se la considera como persona, puede ser sustituida por otra u otras, ni por la suma de todas las que existen, ni por el conjunto de cuantas existen, han existido o existirán, ni por todas ellas más el propio Dios... porque Él así lo ha querido.

De ahí su enorme valía. Lo que cada uno de nosotros *es* ningún otro puede serlo en nuestro lugar, y lo que *hace* cada ser humano, en la proporción exacta en que pone en juego su índole de persona, tampoco nadie puede realizarlo por él, al menos como él lo lleva a cabo.

¿Consecuencias? Apunto una entre miles. Como he explicado a menudo, uno de los requisitos ineludibles para adquirir un compromiso es la conciencia clara de esta unicidad irrepetible: no tiene sentido comprometer la vida cuando lo que yo podría hacer o dar (incluida mi propia persona, que es lo más valioso que poseo-soy) puede realizarlo cualquier otro u otra, porque todos somos *iguales*.⁸

1.2. *Hacia la comprensión de la libertad*

La grandeza personal tiene otras muchas manifestaciones, radicadas todas, como las ya vistas, en la superioridad del *acto de ser* que constituye a cada persona como tal.⁹

Quizá la más atendida hoy día, en parte porque resume los restantes atributos, sea su *libertad*. A ella voy a dedicar el núcleo de mi intervención, porque, por otro

⁷ Cf., entre otros, CAFFARRA, Carlo: *La sexualidad humana*. Madrid: Encuentro, 1987, p. 26.

⁸ Un modo complementario de enfocar la cuestión, perfectamente acorde con el fondo del presente escrito, es el que presenta Scola: «Questo concetto di libertà come assenza di legami rivela, in fondo, una paura della realtà e perciò ci appare, in coerenza con il discorso fatto sopra, come radicalmente irrazionale. Emerge qui in una delle cause soggettive del nichilismo: vivere la realtà come un nemico: "La realtà è il più abile dei nostri nemici", diceva Proust. Schopenhauer definiva la realtà una fantasmagoria e Gide postula una certa naturale diffidenza nei confronti di ciò che pure dobbiamo chiamare realtà. Egli svela anche l'origine soggettiva del suo smarrimento di fronte al reale: *Tutto esiste e continua ad esistere senza il mio aiuto*» (SCOLA, Angelo: *Ospitare il reale*. Roma: Mursia, 1999, p. 41).

⁹ Como recuerda Cardona, «... no hay más que un modo de fundamentar radicalmente el valor absoluto de la persona (su *esse absolutum*, en la audaz expresión de Santo Tomás): recuperar la metafísica del acto de ser» (CARDONA, Carlos: *Filosofía y cristianismo (En el centenario de Heidegger)*; en *Espíritu*, XXXIX, 1990, 17-18).

lado, es lo que permite establecer uno de los nexos más claros entre *persona* y *personalidad*, tal como sugiere el título de este escrito.

La analizaré en pasos sucesivos, comenzando por apuntar el que tal vez sea su significado más banal y menos perfilado, para avanzar hacia sentidos más hondos y cargados de consecuencias.

Aclaro, aunque tal vez no hiciera falta, que aquellas maneras de concebir la libertad que iré desechando no son necesariamente erróneas, sino más bien insuficientes. Componen elementos imprescindibles para el pleno despliegue de la libertad humana, pero no se sitúan en su núcleo o raíz: y se yerra, por tanto, cuando se hace residir en ellos lo más decisivo de la libertad.

Para no alargarme, doy por conocido lo que en otros lugares¹⁰ he expuesto con detalle.

A saber:

1. Que el ser humano goza de una libertad real, aunque limitada... o limitada, pero real.

2. Que esa libertad se fundamenta en su apertura o inclinación al bien en cuanto bien, al bien advertido y querido como tal; es decir, a todo lo que es bueno y, en definitiva, al Bien sumo, a Dios, tal como lo descubre la *Seinsphilosophie*.

3. Lo cual significa que el ejercicio de la libertad reclama, como requisito ineludible, un despliegue adecuado de la inteligencia, sin la que la voluntad obraría a ciegas, en el vacío.¹¹

Y, a este respecto, como sostiene Agustín de Hipona y repite Tomás de Aquino, la libertad sería la *facultad* o *potencia* de las dos facultades superiores: inteligencia y voluntad.

Existen potencias que reúnen en sí la virtud [o el poder] de varias potencias [o facultades], y tal es el caso del libre albedrío, como queda patente al considerar su acto. Pues elegir, que es su acto propio, lleva consigo tanto el discernir como el desear: en efecto, elegir equivale a preferir una cosa respecto a otra. Pero estas dos acciones no pueden llevarse a término sin el poder de

¹⁰ Cf., sobre todo, MELENDO, Tomás: *Las dimensiones de la persona*. Madrid: Palabra, 2ª ed., 2005.

¹¹ La relación entre verdad y amor (que es el acto supremo de libertad), en el sentido que indico en el cuerpo del trabajo, es uno de los temas capitales de la última Encíclica de Benedicto XVI, que se titula precisamente así: *Caritas in veritate*. Muy sugerente es también el siguiente texto: «... la libertad no quiere decir gozar de la vida, considerarse absolutamente autónomo, sino orientarse según la medida de la verdad y del bien, para llegar a ser, de esta manera, nosotros mismos, verdaderos y buenos» (BENEDICTO XVI: *Enseñanzas de Benedicto XVI (1 / 2005)*. Madrid: Edibesa, 2006, p. 22).

la voluntad y de la razón. De donde se sigue que el libre albedrío reúne el poder de la voluntad y de la razón, y que por ello se denomina facultad [o potencia] de una y otra.¹²

Por eso, la libertad puede considerarse la *facultad* por excelencia del ser humano: la potencia de las potencias sumas, el poder de nuestros poderes superiores.

4. Volviendo a lo que apuntaba hace unos momentos, debo añadir que la libertad crece y se perfecciona a medida que de forma más intensa se va asentando en el bien, y en la proporción exacta en que se trate de un bien más alto.

Con otras palabras: el hombre conquista su máxima libertad cuando, de manera progresiva y cada vez más vigorosa, va libremente fijando el querer voluntario en lo que es bueno y, en fin de cuentas, en el propio Dios; y, además, el incremento de la inclinación hacia esa Bondad infinita lo torna más libre respecto a los bienes limitados, lo sitúa por encima de todos ellos, liberándolo de un atractivo desordenado.¹³

Puede hablarse, entonces, cuando nos referimos a la libertad en su sentido más propio y cabal, de una *necesidad por exceso* o *necesidad conquistada*, que en el hombre es el resultado de la maduración progresiva y el cumplimiento o perfección de su libertad.¹⁴

5. Por fin, y en parte como presupuesto y resumen de todo lo anterior, conviene insistir, hasta dejarlo muy claro, en que la libertad no es algo estático, que se posee y basta, sino que, como energía primigenia y en tensión, está llamada a crecer. Y que esa mejora se configura a modo de virtudes: pues, según recuerda Bossuet, «el buen uso de la libertad —trocado en hábito— se llama virtud», que es justo lo que permite amar bien el bien.

Sintetizando —con un deje de provocación, pero sabiendo que el lector hará las correcciones oportunas—, el ser humano va siendo más libre en la misma medida en que se *obsesiona* con un buen amor. Y alcanza la plenitud de su libertad cuando —a fuerza de virtudes libremente adquiridas— *no puede sino* amar con auténtica pa-

¹² TOMÁS DE AQUINO: *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1 c.

¹³ He tratado recientemente este aspecto concreto en MELENDO, Tomás: “La libertad: crecimiento y plenitud”; en *Anuario Filosófico*, XLII/2 (2009), Pamplona: Universidad de Navarra, pp. 357-389

¹⁴ Lo recuerda Cardona, como también lo había hecho Kierkegaard: «San Agustín, a propósito de la verdadera libertad (diferente de la libertad de elección entre lo relativo), dice que se da cuando el hombre, con una decisión plena, imprime a su acción una tal necesidad interior, hacia el Absoluto que es Dios, que excluye del todo y para siempre la consideración de cualquier otra posibilidad. Toda reserva, actual o de futuro, es una pérdida de libertad» (CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*. Pamplona: EUNSA, 1987, p. 106).

Y, de forma todavía más neta: «San Agustín afirma que lo propio del buen amor es imprimir al propio acto una tal necesidad, que lo haga irrevocable, eterno. Puede parecer paradójico, pero no es contradictorio» (CARDONA, Carlos: *Ética del quehacer educativo*. Madrid: Rialp, 1990, p., 83).

sión a cuanto merece amarse, en el orden y la proporción oportunos y, en la cumbre, al único Ser infinitamente digno de ser amado: al mismo Dios.¹⁵

2. La mejor de las libertades

Para esclarecer cuanto acabo de esbozar, cabría formular una pregunta clave: ¿cuál es, entre los hombres y en la tierra, el *mejor* uso posible de la libertad?

2.1. ¿Qué me dejen hacer?

De ordinario, las primeras reivindicaciones de libertad que realizan nuestros jóvenes —y nuestros no tan jóvenes, que deberían servirles de modelo— manifiestan que distan mucho de ser libres y de haber comprendido a fondo qué es la libertad. En tales requerimientos, el lugar de privilegio suele estar ocupado por un *que me dejen hacer esto o lo otro*, frecuentar o no determinado lugar, vagar por donde desee a ciertas horas de la noche, disponer mi físico o mi vestimenta como me venga en gana...

Pues bien, ese *que me dejen* trasluce que tales personas conciben todavía la libertad como algo que depende radicalmente de otros¹⁶ y no como una prerrogativa *interna e irrenunciable*, que acompaña al hombre desde su misma concepción, por el hecho de ser personas, y que cada uno, también por su condición de persona, *debe* desarrollar... justo «a golpes de libertad», que diría Ortega.

No han caído en la cuenta de que, como explica Llano:

[...] el primer paso para la formación de la voluntad [y de la libertad] es adquirir el convencimiento de que la causa eficiente —efectiva, física, psíquica, real— de la voluntad es la voluntad misma.¹⁷

¹⁵ Pueden recordarse aquí las palabras de Caldera que remiten también a Agustín de Hipona: «De esta manera, el orden de la existencia tiene en su raíz aquel *ordo amoris*, orden en el amor que San Agustín pudo ver como la definición más breve y adecuada de la virtud moral. Amar más y mejor lo más amable, lo que es por sí mismo mejor; amar menos lo menos bueno. No amar lo que no merece ser amado» (CALDERA, Rafael Tomás: *Educación en Venezuela*. Caracas: Universidad Monteávila, 2008, p. 24).

¹⁶ «Il y a là une évidence toute simple mais que nous mettons bien du temps à comprendre: tant que notre sentiment de plus ou moins grande liberté dépend des circonstances extérieures, c'est bien le signe que nous ne sommes pas encore vraiment libres!» (PHILIPPE, Jacques: *La liberté intérieure*. Burtin, Nouan-Le-Fuzelier: Ed. des Béatitudes, 7^a éd., 2002, pp. 13-14 (trad. cast.: *La libertad interior*. Madrid: Rialp, 3^a ed., 2004, p. 18).

¹⁷ LLANO CIFUENTES, Carlos: *Formación de la inteligencia, la voluntad y el carácter*. México: Trillas, 1999, p. 76.

2.2. *¿Poder hacer?*

No es difícil descubrir el doble error que subyace a este planteamiento.

- Quienes enrumban la conquista de la propia libertad por la vía de las reclamaciones y protestas dirigidas hacia otros, ante todo la sitúan, sin apenas darse cuenta, en las manos o en el poder ajeno: el de quienes les dejarían o no obrar como ellos desean; a fin de cuentas, quienes les dejarían o no ser libres.
- Y, además, hacen residir lo más decisivo de la libertad en los dominios del hacer: de las operaciones externas, en las que efectivamente es más fácil y eficaz el influjo de otras personas.

2.3. *¿Poder elegir!*

Pero, realmente, el núcleo de la libertad reside más hondo, en la esfera de la propia voluntad. En una voluntad que puede *querer* o *elegir* sin estar determinada por nada ni nadie, excepto por sí misma... y entonces es libre; o que *no* resulta capaz de tal elección, y entonces no lo es.

En conexión con lo que antes expuse, y remedando a Philippe,¹⁸ convendría recordar a estas personas que, ciertamente, el poder *hacer* lo libremente escogido —más que el que *me dejen* realizarlo— forma parte de la libertad humana; y concederles, asimismo, que muchas veces existen circunstancias objetivas que hay que transformar, situaciones difíciles o agobiantes, presiones de muy diverso tipo... que es preciso superar para gozar de una auténtica libertad interior. Pero también que, con aún mayor frecuencia, vivimos engañados y echamos la culpa de la falta de libertad que padecemos a lo que nos rodea, cuando esa ausencia radica en nuestro interior: nos creemos víctimas de un contexto poco favorable, pero el problema real —igual que su solución— se encuentra dentro de nosotros.

Así lo expone Lukas, referido a la juventud:

Los jóvenes, de tan libres que quieren ser, sobre todo libres de cualquier rebaño, no lo son. Al contrario. Precisamente su intenso afán de libertad denota una todavía enorme influenciabilidad por las circunstancias externas. Cuanta más imprudencia aplican para librarse de los recuerdos de su pasado y las normas de la sociedad, más se enmarañan en una red de nuevas dependencias. El ser humano no está libre de sus condiciones; unas condiciones que, como un trago amargo, deberá engullir en algún momento, conforme vaya madurando. Sería una ilusión pensar que podríamos sustraernos a este trago amargo adoptando formas de vida distintas. Ninguna forma

¹⁸ Cf. PHILIPPE, Jacques: *La liberté intérieure*. Burtin, Nouan-Le-Fuzelier: Ed. des Béatitudes, 7^e éd., 2002, pp. 19-20 (trad. cast.: *La libertad interior*. Madrid: Rialp, 3^a ed., 2004, pp. 23-24).

de vida conocida permite huir de las condiciones corporales, psíquicas o sociales, ni siquiera la vida de ermitaño, que también tiene unas reglas que no se pueden infringir.¹⁹

En resumen. El primer paso hacia la conquista de la libertad consiste en advertir que, más que en hacer o no hacer y, en cualquier caso, como requisito previo para llevarlo libremente a cabo, es preciso que tengamos la capacidad interna de *elegir* (o *querer*), sin encontrarnos determinados por ninguna causa ajena a la propia voluntad, cuyo correcto uso se encuentra en parte condicionado por un adecuado despliegue del entendimiento.

O, de acuerdo con lo que sugerí, el oportuno saber es requisito imprescindible, aunque no suficiente, para ejercer la libertad y promover su crecimiento. Pero, tanto o más que en la inteligencia, la libertad se apoya y depende de la otra facultad humana cimera, que es la voluntad, también cuando madura del modo y en el grado convenientes, es decir, cuando ejerce con perfección su acto más propio, que consiste en amar bien lo bueno.

Instalados en este nivel más profundo, las carencias que anularían nuestra libertad pueden reducirse a dos, en correspondencia con las dos facultades a que acabo de referirme: la ignorancia, en lo que atañe al entendimiento, y la ausencia de auto-dominio, por lo que respecta a la voluntad.

2.3.1. Ignorancia

Si una persona no *sabe* en qué consiste realmente lo que pretende hacer, cuáles son las posibilidades reales de obrar en unas circunstancias concretas, qué consecuencias se seguirán si actúa de un modo o de otro... de ninguna manera puede decirse que *elige con libertad* ni, por tanto, que actúa *libremente*.²⁰

Apelando a un caso cada día menos conocido en la civilización occidental, cuando Noé se emborrachó porque *no sabía* que el mosto fermentado producía embriaguez, no obró con libertad. Como tampoco lo hace quien estima que solo puede entretenerse si dispone de suficiente dinero para *comprar* las diversiones (ya se trate de *fiestas* organizadas con más o menos complejidad de medios, ya de sofisticados aparatos electrónicos, ya de viajes a lugares apartados que apenas si logra visitar), en lugar de desarrollar como es debido su inventiva y su imaginación, solo o en compañía de sus amigos. O, por poner un ejemplo no infrecuente, tampoco obra con

¹⁹ LUKAS, Elisabeth: *Equilibrio y curación a través de la logoterapia*. Barcelona: Paidós, 2004, p. 173.

²⁰ Simplificando levemente, con intenciones didácticas, los defectos por ignorancia pueden reducirse al desconocimiento de la naturaleza más íntima de esa acción y, además, a la ignorancia de: 1. Las alternativas a lo que me propongo hacer. 2. Las consecuencias que esa acción trae necesariamente consigo.

genuina libertad la mujer que utiliza el DIU porque nadie le ha explicado que sus mecanismos son abortivos.

2.3.2. Falta de dominio sobre sí mismo

¡Cuántas veces pretendemos convencernos o convencer a los otros de que hacemos algo porque *queremos* (porque nos da la gana, solemos decir), cuando en realidad deseáramos tener la fuerza suficiente para *no* hacerlo, pero carecemos de ese vigor (es decir, *no podemos* querer lo que *querríamos*... si pudiéramos)!

Aquí, los ejemplos son casi infinitos y se sitúan en las esferas más diversas: desde el que fuma porque *le da la gana*, pero en realidad no se siente capaz de dejar el tabaco; pasando por quien *desprecia* el estudio porque de hecho carece de fuerzas y capacidad para estar más de tres minutos delante de un libro; hasta quien se pavonea por llevar una vida sexual desenfundada y lo que ocurre es que es esclavo de esos instintos... que, en el fondo, le gustaría dominar con objeto de amar de veras a la persona de quien realmente se encuentra enamorado o desearía —pero *no puede*— enamorarse.

Añado un detalle aparentemente nimio, por cotidiano y casi universal: la tiranía de la moda. Me hace gracia contemplar con qué inconsciente sumisión buena parte de los jóvenes cambia los fines de semana el uniforme escolar tan denostado por el «más uniforme» *de salir con los amigos*, prácticamente idéntico al de los demás compañeros del grupo. Sin poderlo evitar, me recuerdan al personaje de Montale, que, con una notable cara dura, comentaba: «¡No, a mi novia no le soy infiel!; simplemente, la confundo».

3. Hacia la plenitud de la libertad

3.1. Elegir “bien” el bien

Tengo la sospecha de estar en el momento más delicado de mi exposición. La expresión «hacer lo que me dé la gana» es tal vez la más utilizada para reivindicar las acciones libres y resulta tremendamente costoso convencer a alguien de que *ahí* (al menos, en el sentido que suele darse a esa frase) no se alcanza todavía la esencia del acto libre.

Las razones filosóficas que han provocado esta situación son conocidas y se remontan a la concepción de los últimos siglos que identifican la libertad con la

*indiferencia*²¹ o, al menos, la sustentan en ella, en ese *tanto da* que en otros escritos he examinado. En las personas singulares, al margen del origen de ese convencimiento, lo que encontramos es algo asimismo familiar: la aspiración a una libertad *absoluta*, es decir, *ab-suelta* o des-ligada de cualquier otra cosa que no sea la simple decisión que cada cual adopta; y desligada, más en concreto, de la *verdad*, de lo que es la realidad que nos circunda y de lo que *somos* cada uno de nosotros.²²

Por eso, antes de exponer otros argumentos, me gustaría hacer una observación relativamente sencilla, emparentada con el conocimiento y con la verdad.

¿Quién, en su sano juicio, afirmaría que la inteligencia funciona igual de bien cuando conoce correctamente y cuando se equivoca? ¿Quién se atrevería a definirla como una facultad *indiferentemente* abierta a conocer y a errar? O, acentuando la analogía con la voluntad-libertad, ¿es lógico mantener que una inteligencia capaz de acertar-y-de-equivocarse es más perfecta que la que siempre conoce correctamente? ¿No parece más sensato decir que cuando uno yerra —cuando conoce lo que no es— más bien no está conociendo y que con ello muestra que su inteligencia es falible?

¿No apuntaría todo lo dicho —sin demostrarlo, pues no lo pretendo— a entender la libertad perfecta como la capacidad de *elegir-siempre-lo-mejor* sin riesgo de escoger lo malo (es decir, lo que me daña o daña a otras personas)? La posibilidad de optar por el mal, de manera análoga a la de equivocarse, ¿no sería más bien un síntoma de que la voluntad-libertad es limitada?

Y, por fin, todavía en esta especie de acercamiento *no definitivo* ni tampoco *demonstrativo*, ¿no residiría la plenitud de la libertad en que, al escoger, siempre eligiéramos

²¹ «A nuestro entender, las raíces del problema que acabamos de exponer residen en dos conceptos de la libertad que han engendrado dos tipos de moral: la libertad de indiferencia, que está en el origen de las morales de obligación, y la libertad de calidad, que inspira la moral de la felicidad y de las virtudes. Vale la pena que hagamos un inciso en nuestro estudio.

Históricamente, la teoría de la libertad de indiferencia nació a finales del siglo XIV en la crítica de la escuela franciscana respecto al pensamiento de Tomás de Aquino, especialmente en la obra de Guillermo de Ockham (t c 1349), iniciador del nominalismo que pronto se extendería rápidamente» (PINCKAERS, Servais-Th.: *La moral católica*. Madrid: Rialp, 2001, pp. 80-81).

²² Aunque valdría la pena, no puedo detenerme a comentar estas palabras de Derrick: «El ignorante es (en cierto modo) libre para pensar aquello que le parezca: el aumento de su conocimiento reducirá este tipo de libertad. Ahora, por ejemplo, yo soy “libre” de creer todo lo que me parezca bien sobre (digamos) la cirugía del cerebro o la economía de Nicaragua. Por la misma razón, también soy incapaz de *hacer* nada en ninguna de esas dos importantes cuestiones. Si decidiera informarme sobre cualquiera de las dos, el proceso comportaría una progresiva disminución de mi actual “gloriosa libertad” de creer. Pero también llevaría consigo una progresiva liberación de mi actual ignorancia, de mi actual incapacidad para actuar. De ese modo me convertiría en hombre libre, en aspectos en los que actualmente estoy paralizado e impotente [...]. La educación es (entre otras cosas) un proceso de crecimiento: elimina la libertad infantil de la ignorancia y nos da la libertad mejor, propia del conocimiento, del adulto. Sin embargo, esto solo puede hacerlo [...] en la medida en que realmente tengamos verdadero conocimiento acerca de la naturaleza y el destino del hombre» (DERRICK, Christopher: *Huid del escepticismo*. Madrid: Encuentro, 1982, pp. 76, 77, 94).

lo mejor? A este último interrogante cabe *darle la vuelta* para empalmar con lo que antes sugería de una libertad *absoluta*. Pues, realmente, si cualquiera de nosotros fuera *perfecto*, podría sin duda querer y hacer lo que *le viniera en gana y eso*, que sería siempre bueno, constituiría la mejor expresión del carácter pleno de nuestra libertad.

Pero somos limitados... y nuestra relativa impotencia complica un tanto el asunto.

3.1.1. Libertad eficiente y libertad deficiente

Partamos del hecho, ordinariamente aceptado, de que la libertad es algo positivo, tal vez lo más positivo que existe²³ y, sin duda, lo máximo que se concibe en los momentos presentes.²⁴ Parece extraño, entonces, que pueda ser utilizada para perjudicarnos a nosotros mismos. Pero sí, por ejemplo, elegimos repetidamente robar, nos dañamos a nosotros mismos, no tanto ni principalmente porque puedan pillarnos «con las manos en la masa», con las consecuencias que eso traería consigo, sino porque *nos estamos haciendo* (convirtiendo en) *ladrones*, de igual modo que cuando hacemos del engaño consentido algo habitual *nos estamos convirtiendo en* mentirosos: cosas que, de nuevo para la mayoría de nosotros, constituyen un mal... aunque puedan reportarnos algunos beneficios inmediatos.

Si en vez de robar o mentir, se tratara de asesinar o violar, estimo que la repetición de esas acciones muy difícilmente sería considerada por nadie como algo beneficioso, por más que las «eligiéramos libremente», ya que nos desharía como personas.

Podríamos, pues, anticipar que la libertad es una *ganancia* porque, gracias a ella podemos completar el trecho que media entre nuestro ser actual y nuestro deber ser (o plenitud de perfección); o, con otras palabras, porque a través de nuestras elecciones y acciones libres mejoramos y, como consecuencia, somos felices.

²³ Así lo afirma Don Quijote: «La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad, así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida» (CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de: *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Barcelona: Edición de Francisco Rico, Instituto Cervantes-Crítica, 1998, p. 1094).

²⁴ Según sostiene de nuevo Philippe, «... on a l'impression que la seule valeur qui fasse encore un peu l'unanimité en ce début du troisième millénaire, est celle de la liberté: tout le monde est à peu près d'accord pour estimer que le respect de la liberté d'autrui reste une norme éthique fondamentale. Cela est sans doute plus théorique que réel (le libéralisme occidental étant de plus en plus totalitaire à sa manière), et peut-être même une simple manifestation de cet égocentrisme foncier auquel est arrivé l'homme moderne, pour qui le respect de la liberté de chacun serait moins la reconnaissance d'une exigence éthique qu'une revendication individualiste: que personne ne se mêle de m'empêcher de faire ce dont j'ai envie!» PHILIPPE, Jacques: *La liberté intérieure*. Burtin, Nouan-Le-Fuzelier: Ed. des Béatitudes, 7^e éd., 2002, p. 10 (trad. cast.: *La libertad interior*. Madrid: Rialp, 3^a ed., 2004, p. 14).

Cosa que —tal como insinué, pues es un saber aceptado— acabamos de lograr mediante las virtudes, es decir, cuando actuamos *establemente* bien: cuando hacemos repetida y gozosamente, y sin esfuerzo ni error, «buenas acciones».²⁵

Por eso Tomás de Aquino explica que realizar a sabiendas el mal ni es libertad ni parte de la libertad, aunque sí una manifestación de que quien así actúa es libre (los animales, movidos necesariamente por instinto, no obran propiamente mal), pero con una libertad limitada... ¡y precisamente allí donde nuestra libertad falla!

Con otras palabras: el mal moral, que es el mal en sentido estricto, no tiene propiamente causa eficiente, sino *deficiente*.

Parece claro que para obrar *mal* tenemos que gozar de la capacidad real de elegir entre una cosa y otra... y decidírnos efectivamente por la que daña a otros y, por tal motivo y de manera aún más directa aunque a veces no advertida, nos perjudica a nosotros mismos. Sin ese *libre albedrío*, que es como técnicamente suele denominarse la capacidad a que acabo de aludir, no seríamos responsables de nuestras acciones ni éstas podrían calificarse como buenas o malas: constituirían el producto necesario e ineludible de nuestros instintos o inclinaciones.

Para ser libres resulta imprescindible, por consiguiente, poder *escoger* entre varias opciones. Pero para ser libres-libres, en un grado más alto y perfecto de libertad, tenemos que tener los bríos y el discernimiento suficientes para poder elegir en un momento dado lo que es preferible llevar a término. De lo contrario, manifestaremos que disponemos de *libre albedrío*, pero no de *libertad* en su acepción más noble: nos *falta* desarrollar aún más esa capacidad, de forma que podamos utilizarla para nuestro bien y el de quienes nos rodean. Somos libres, sí, pero no lo bastante: no tan libres como deberíamos ser para poder hablar de una libertad suficientemente madura.

Lo ilustro con una comparación relativamente simple, sugerida por Carlos Cardona. Cuando vemos humo, de manera inmediata inferimos que se está llevando a cabo una combustión (que algo se está quemando, en términos más sencillos y menos propios), ¡pero una combustión *imperfecta*! Pues si se lograra quemar absolutamente toda la materia en cuestión (si «el fuego» fuera lo bastante poderoso para hacer arder incluso la materia peor dispuesta) no quedaría resto alguno sin consumir, que es precisamente lo que se transforma en (o constituye el) humo.

²⁵ Y aquí cabría establecer otra comparación, esta vez con las habilidades técnicas o artísticas. Tampoco en estos casos nadie calificará como mejor poeta al que, para dar con el verso que completa un soneto, tenga que realizar una multitud de pruebas, sino al que acierta con él a la primera, siendo además la mejor solución para la plenitud del poema. E, incluso, si lo piensan despacio, tampoco afirmarían que es *más libre* el que tiene que hacer distintos intentos porque no sabe dar en el clavo de entrada (otra cosa muy distinta es que quiera, por gastar una broma, por diversión u otros motivos, hacer mal lo que sabe y puede hacer bien).

Con lo que tal vez se advierta que, entendida en su sentido más profundo, la auténtica libertad es capacidad de elegir y llevar a cabo lo bueno, mientras que escoger y realizar lo malo es fruto de la imperfección de nuestra libertad, que no llega a donde debería llegar, y, como consecuencia, que esa acción no es propiamente *libre*. (De manera similar a como equivocarse no es estrictamente conocer, aunque solo puede equivocarse quien es capaz de conocer, pero —de nuevo— con una capacidad limitada y justo poniendo en juego esa limitación o deficiencia).

Con lenguaje más técnico, con mayor hondura y desde una perspectiva teológica, lo expone el siguiente texto:

El pecado no pertenece a la naturaleza humana, sino que ha sido introducido en el hombre contra esta naturaleza. De igual forma que el error ni perfecciona la inteligencia, ni es conforme a ella, aunque es señal de que existe la inteligencia, también el pecar, ni perfecciona la libertad, ni es conforme a la naturaleza de la libertad, aunque muestra que el hombre tiene libertad (Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 22, a. 6, in c.). La libertad se manifiesta en la elección, pero el elegir en cuanto tal no es esencial en el acto libre, y menos aún el elegir entre el bien y el mal. La esencia de la libertad está en el *modo de querer*: en querer sin que la voluntad sea movida más que por sí misma, como afirma Santo Tomás, dando un sentido algo diverso a una expresión de Aristóteles: *Liberum est quod causa sui est*.²⁶ La voluntad es libre porque es causa de su propio acto, porque no es movida necesariamente ni por la inteligencia ni por ningún otro factor interno o externo. Siendo el bien el objeto propio de la voluntad, no hay contradicción entre ser libre y no poder elegir el mal: lo que hay es, precisamente, perfección de la libertad.²⁷

3.1.2. El despliegue de la buena libertad

Si en el enunciado de este epígrafe hablaba de hacer *bien* el bien —y no solo de hacer el bien— es porque la libertad irá siendo más perfecta en la medida en que la elección de lo bueno y su puesta en obra nos resulte *mejor* o, con otras palabras, más sencilla, certera y gratificante.

De manera similar a como consideramos escritor de más talla al que encuentra en cada momento de la narración la palabra adecuada, *a la primera y sin esfuerzo*,²⁸ también es mejor persona —¡más libre!— quien descubre, elige y pone por obra lo bueno de forma más natural y espontánea... como fruto de las virtudes que han acrisolado su libertad, según antes apunté.

²⁶ TOMÁS DE AQUINO: *De veritate*, q. 24, a. 1. Cf. FABRO, Cornelio: *Riflessioni sulla libertà*. Rimini: Maggioli editore, 1983, pp. 22-25.

²⁷ AA.VV.: *El misterio de Jesucristo*. Pamplona: EUNSA, 2ª ed., 1993, p. 293.

²⁸ Cf. lo expuesto en la nota precedente.

Pues las virtudes son un conjunto de fuerzas que nos capacitan para elegir y realizar el bien *en directo*: sin tener que deliberar apenas, sin equivocarnos y, además, disfrutando al obrar de ese modo.

Y de ahí, en contra de lo que a menudo se opina, que la vida buena (no solo ni principalmente la «buena vida») sea divertida y gozosa, en la acepción más noble y cumplida de estos términos.

Es lo que resume Pinckaers:

Se puede comparar la libertad de calidad con la destreza para un arte o un oficio. Es la capacidad de realizar obras a nuestro gusto, de buena calidad, perfectas en su medida. Hemos recibido la libertad moral por nacimiento, como un talento por desarrollar, como un germen que contiene el sentido de la verdad y el atractivo del bien, de la felicidad, diversificados en lo que los antiguos llamaban las *semina virtutum*, las semillas de las virtudes.

Al comienzo de la vida esta facultad es débil aún, como en el niño o en el aprendiz. Hemos de formar nuestra libertad, lo mismo que nuestra personalidad, por medio de una educación apropiada en la que podemos distinguir tres etapas fundamentales, de acuerdo con las edades de la vida: a la infancia corresponde el aprendizaje de las reglas y leyes de comportamiento, la formación en un régimen de vida con la ayuda de los padres y de los educadores. A continuación viene la adolescencia de la vida moral, caracterizada por una progresiva autonomía y por una iniciativa creciente bajo la inspiración del afán por la verdad y el bien, reforzada por la experiencia. Aquí empieza a manifestarse la virtud como una cualidad y un poder de actuación personales. Llega por último la edad de la madurez, en la que la virtud se expande como el talento en las artes: es una fuerza activa, inteligente y generosa, una capacidad de llevar a cabo empresas arduas, enormemente fructíferas; proporciona alegría y soltura en la acción.²⁹

3.2. Hacernos buenos, “ser” mejores personas

Con lo que nos hemos adentrado desde los dominios del *hacer*, en los que normalmente se sitúan inicialmente las reivindicaciones de la libertad, hasta la esfera del *ser*.

²⁹ PINCKAERS, Servais-Th.: *La moral católica*. Madrid: Rialp, 2001, pp. 82-83.

En idéntico sentido se expresa García-Morato: «Pero la fe católica no mide el bien por la dificultad; y en modo alguno afirma que la ley moral esté en contra del impulso natural; porque si no, el bien sería lo más costoso, lo cual es una barbaridad.»

Y añade, en pie de página: «No es este el modo adecuado de plantearse nada en la vida, tampoco la vida cristiana. La tradición del pensamiento cristiano mantiene que “la esencia de la virtud reside más en el bien que en la dificultad” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, 123, 12, ad 2); “por tanto, no todo lo que es más difícil es más meritorio, sino que si es más difícil ha de serlo de tal forma que sea al mismo tiempo mayor bien” (ÍDEM, II-II, 27, 8, ad 3). No solo eso, sino que no duda en afirmar que la virtud nos pone en situación de ser dueños de nuestras inclinaciones naturales y nos perfecciona hasta el punto de *seguirlas* rectamente (ÍDEM, II-II, 108, 2). Al fin y al cabo, las supremas realizaciones del bien moral se caracterizan por el hecho de que se consiguen fácilmente, pues es inherente a su esencia que procedan de la caridad» (GARCÍA-MORATO, Juan Ramón: *Crecer, sentir, amar: Afectividad y corporalidad*. Pamplona: EUNSA, 2002, pp. 29-30).

Por eso suelo describir la libertad como la capacidad de autoconducirnos hasta nuestra propia perfección o plenitud; como el poder de llegar a *ser* mejores, de hacernos personas cabales, cumplidas.

Y solo entonces, al advertir que, con la libertad, ponemos en juego nuestro propio *ser*, empezamos a vislumbrar la grandeza de este atributo... así como del riesgo que lleva consigo.³⁰ Pues si gracias a nuestra condición libre gozamos del privilegio de alcanzar por nosotros mismos la cumbre de nuestra condición humana, también podemos utilizar el «libre albedrío» —en lo que tiene de deficiente!— para destruirnos y envilecernos.

(Uso adrede la expresión «libre albedrío» porque, llegados a este punto, debería ser más fácil entender que la auténtica y plena libertad, la que ha alcanzado su total desarrollo, solo puede utilizarse para obrar *bien*: para elegir y hacer *bien* el *bien*. Es, como antes decía, *necesidad por exceso o conquistada*).

4. Acoger libremente lo real tal cual es

Los cuatro niveles expuestos se sitúan en los dominios de la naturaleza, aunque ciertamente abierta a Dios y a su gracia. Sin abandonarlos, cabe avanzar más. Se trata de un último paso —auténtico *salto* en el vacío!—, en cuanto implica la entrega de la propia voluntad, tanto o más difícil que la de la inteligencia, para identificarla con la amorosa y no siempre comprensible Voluntad divina, que se manifiesta a través del ser de lo que es. Lo cual, en buena porción de los casos, equivale no solo a la aceptación, sino al amor activo y electivo de lo que nos viene dado y no podemos ni debemos cambiar.

³⁰ Lo ilustran estas palabras de Colomer, referidas a Kierkegaard: «Kierkegaard define la existencia humana como “una relación que se relaciona consigo misma o, dicho de otro modo, como lo que en la relación hace que la relación se relacione consigo misma” (*La enfermedad mortal*, p. 47). Como la reflexión hegeliana, la existencia Kierkegaardiana se realiza dentro de un círculo: el círculo de la autorreferencia, con la diferencia de que en Kierkegaard esta autorreferencia toma un sentido activo y no meramente cognoscitivo, tiene que ver más con el hacerse que con el reconocerse. Para decirlo de un modo gráfico: existiendo nos jugamos el tipo. Salirse del círculo no es posible, ya que estamos comprometidos con nosotros mismos y no jugarse el tipo es también jugárselo. Heidegger expresará esta inevitable autorreferencia que constituye a la existencia, diciendo que el hombre es un ente al que en su ser “le va” su ser mismo. Kierkegaard no piensa de otro modo, pero entiende esta estructura relacional del hombre no solo en sentido ontológico, sino sobre todo en sentido ético-religioso. “Una relación que se relaciona consigo misma —es decir un yo— tiene que haberse puesto a sí misma o haber sido puesta por otro” (*Ib.*, p. 48). Lo propio de la existencia humana es que no puede ponerse a sí misma de donde se sigue que ha sido puesta por otro. La autorrelación que constituye la existencia humana se desemboza, pues, como heterorrelación. Refiriéndose a sí misma, la existencia se refiere necesariamente a otro, al autor de la relación. Por ello, como veremos más adelante, el problema de Dios en Kierkegaard se plantea y se resuelve existiendo. Como dirá más tarde F. Kafka: “Tenemos los ojos para ver. Para conocer a Dios tenemos nuestra existencia”» (COLOMER, Eusebi: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Barcelona: Herder, vol. III, 1990, pp. 53-54).

Por eso, en este mundo, el acto supremo de libertad humana no es ya el de elegir, ni siquiera el de elegir bien el bien, sino el de aceptar-amar como bueno lo que la realidad nos ofrece y no podemos o debemos modificar... descubierto entonces como amorosa Voluntad divina.

Me gustaría apoyar esta última afirmación en tres tipos de testimonios en apariencia distintos, y situados en diversos niveles, pero que apuntan hacia la misma realidad.

4.1. Maestros de espiritualidad

Jacques Philippe lo expone con expresiones merecedoras de un extenso comentario:

El hombre no puede realizarse únicamente llevando a cabo los proyectos que elabora. Es legítimo, incluso necesario, tener planes y movilizar la inteligencia y la energía para ponerlos por obra, pero me parece que esto es insuficiente [...]. La preparación y la realización de proyectos deben ir plenamente acompañadas de una actitud distinta, a fin de cuentas más decisiva y más fecunda: la de *atender a las llamadas, a las discretas invitaciones, misteriosas, que se nos dirigen de manera continua a lo largo de nuestra existencia*; la de dar prioridad a la escucha y a la disponibilidad más que a la ejecución de nuestros planes. Estoy convencido de que solo podemos realizarnos plenamente en la medida en que percibamos las llamadas que diariamente nos dirige la vida y consintamos en responder a ellas: llamadas a cambiar, a crecer, a madurar; a ensanchar nuestros corazones y nuestros horizontes; a salir de la estrechez de nuestro corazón y de nuestro pensamiento para aceptar la realidad de un modo más amplio y más confiado.³¹

Poco después, agrega:

El hombre no puede existir plenamente por sí mismo, sirviéndose únicamente de sus recursos físicos, intelectuales, psíquicos y afectivos: no puede realizarse como hombre más que *respondiendo a las llamadas que Dios le dirige —discretas y misteriosas, por supuesto— pero de una manera real y constante a lo largo de su existencia*.³²

Y recuerda unas palabras de Ety Hillesum, joven judía, fallecida en Auschwitz en 1943, con las que apostilla y puntualiza las suyas, antes citadas, hasta alcanzar el sentido pleno de lo que pretendo transmitir:

Estoy dispuesta a dar testimonio, a través de todas las situaciones y hasta la muerte, de *la belleza y el sentido de esta vida*.³³

³¹ PHILIPPE, Jacques: *Appelés à la vie*. Burtin, Nouan-Le-Fuzelier: Ed. des Béatitudes, 2007, p. 10 (trad. cast.: *Llamados a la vida*. Madrid: Rialp, 2008, pp. 12-13). Las cursivas son mías.

³² *Ibid.*, pp. 17-18 (trad. cast., pp. 19-20). Cursivas también mías.

³³ HILLESUM, Ety: *Une vie bouleversée*; en PHILIPPE, Jacques: *Appelés à la vie*. Burtin, Nouan-Le-Fuzelier: Ed. des Béatitudes, 2007, p. 38 (trad. cast.: *Llamados a la vida*. Madrid: Rialp, 2008, p. 40). Una vez más, las cursivas son mías.

En estos últimos tiempos, siento en mí una experiencia cada vez más intensa: en mis más íntimas acciones y sensaciones cotidianas se introduce una sospecha de eternidad. No soy la única en estar fatigada, enferma, triste o angustiada. Lo padezco al unísono de millones de otros a través de los siglos. Todo eso es la vida. La vida es bella y está llena de sentido en medio de su despropósito a poco que sepamos organizar un lugar para todo y *llevarla entera en su unidad*. Entonces, de un modo u otro, la vida forma un conjunto perfecto. En cuanto se rechazan o se desea eliminar ciertos elementos, en cuanto se sigue tras el placer o tras el capricho para aceptar algún aspecto de la vida o rechazar otro, entonces la vida resulta efectivamente absurda. *En cuanto se pierde el conjunto, todo se hace arbitrario.*³⁴

Quiero concluir este apartado con unas palabras de Benedicto XVI, que resumen a la perfección cuanto he expuesto y a las que atribuyo todo el valor que estimo merecen:

[...] se debe recuperar el verdadero sentido de la libertad, que no consiste en la seducción de una autonomía total, sino en la respuesta a la llamada del ser, comenzando por nuestro propio ser.³⁵

4.2. La logoterapia

Lo curioso, aunque solo relativamente, pues al término responde a una correcta antropología humana abierta a la trascendencia, es la semejanza de fondo —hasta la casi identidad— de cuanto acabo de sugerir y una corriente de psicoterapia cuyo creador pasó también por hasta cuatro campos de concentración. Como es obvio, me estoy refiriendo a la logoterapia, iniciada por Viktor Frankl, y que, en mi opinión, encuentra en Elisabeth Lukas su discípula más aventajada hasta el momento.

Si pudiera resumirse en un par de frases la médula teórico-práctica de la logoterapia, sonarían más o menos como sigue:

— Primera. No es el ser humano el que debe preguntar a la realidad el porqué de lo que le está sucediendo, sino la realidad en su conjunto la que interpela a cada uno para que responda a sus exigencias de la manera más adecuada. Lukas lo considera uno de los dos pilares de la Logoterapia, más aún, la fundamental de sus tesis, apuntada por el joven Frankl a los 16 años, en la primera disertación que publicó. En ella

[...] se afirmaba que, propiamente hablando, el ser humano no tiene que preguntarse por el sentido de los avatares de la vida, sino que debe entenderse como un ser preguntado por la propia vida y desde ella, es decir, como alguien que, en vez de preguntar, tiene que contestar a la vida misma, la cual debe percibirse simbólicamente como «preguntadora». Pero el ser humano sólo puede contestar a las preguntas acerca de la vida mediante su acción responsable,

³⁴ HILLESUM, ETTY: Citado en LEBEAU, Paul: *Etty Hillesum, un itinerario espiritual*. Santander: Ed. Sal Terrae, 1999. Lo son también ahora.

³⁵ BENEDICTO XVI: *Caritas in veritate*. Libreria Editrice Vaticana, 2009, núm. 70.

por lo que todo acontecer que él suscita consciente y libremente en el mundo ya es en cierto modo una respuesta a la «cuestión» de su vida.³⁶

Me limito a citar otro texto, entre los muchos posibles, ya que el asunto está siendo abordado solo de forma testimonial. Se trata de unas nuevas palabras de Lukas, que rematan con una cita de Frankl:

En realidad, no hay ningún derecho a nada, ni a una vida sana, ni prolongada, ni agradable. Al contrario, la vida es un enfrentamiento constantes con los hechos del ser, y la vida humana, entendida como la que se distingue por su dimensión espiritual, significa dar respuesta a cada uno de esos hechos. Un enfermo grave debe dar respuesta a su enfermedad, como un discapacitado físico a su incapacidad... Y la mejor respuesta la puede descubrir cada uno en el espacio libre que todavía conserva. Por eso hay personas que viajan o juega al fútbol en silla de ruedas: porque ofrecen respuestas heroicas a su destino y con y contemplan su espacio libre. En cambio, otras se quedan en casa, dándolo vueltas a su exclusión del deporte.

La propia vida es la que plantea preguntas al hombre. Él no tiene que preguntar; él es más bien el preguntado, el que tiene que responder a la vida, el que tiene que hacerse responsable de ella (Frankl: *Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus sechs Jahrzehnten*, Weinheim —Gergstraße—: Psychologie Verlags Union, 1994, pp. 84-85).³⁷

— Segunda. No existe ninguna situación, por más desesperada que parezca, a la que el ser humano interpelado no sea capaz de encontrarle un sentido, en ocasiones, con ayuda.³⁸ Lo que, en terminología metafísica, a la que de inmediato acudiré, equivale a sostener que, en última instancia, cualquier realidad es buena y bella

³⁶ LUKAS, Elisabeth: *Viktor E. Frankl. El sentido de la vida*. Plataforma Editorial, 2008, p. 72

³⁷ LUKAS, Elisabeth: *Logoterapia. La búsqueda de sentido*. Barcelona: Paidós, 2003, p. 189. Todas las cursivas están en el original.

También ahora resulta significativa la coincidencia con el planteamiento de Philippe: «... dans les circonstances problématiques, ce qui fait avancer n'est pas tant la recherche des solutions que l'écoute des appels qui nous sont adressés à l'intérieur de la situation. «*Shema Israël, Écoute Israël!*» Il faut passer, pourrait-on dire, de sa propre demande à celle de Dieu. Passer de la question: «Qu'est-ce que j'exige de la vie?» à «Qu'est-ce que la vie exige de moi?» Cette petite «révolution copernicienne» change tout... Elle peut se décliner de bien des manières, selon les circonstances. Parfois, elle consistera à passer de : «Qu'est-ce que j'attends de mon entourage?» à «Qu'est-ce que mon entourage attend de moi?», ou quelque chose d'analogue. Quoi qu'il en soit, cette conversion du regard est toujours nécessaire et toujours féconde» (PHILIPPE, Jacques: *Appelés à la vie*. Burtin, Nouan-Le-Fuzelier: Ed. des Béatitudes, 2007, p. 87; trad. cast.: *Llamados a la vida*. Madrid: Rialp, 2008, p. 89).

³⁸ Me parece interesante hacer notar que esta *capacidad* humana, que Frankl considera a menudo como el último y más hondo reducto de la libertad, que nadie puede arrancarnos, lo descubrió el psiquiatra-filósofo vienés en su propia vida, en situaciones nada favorables. Así lo resume Covey, tras narrar lo que había sucedido a su familia, y a él mismo, en los campos de concentración: «Un día, desnudo y solo en una pequeña habitación, empezó a tomar conciencia de lo que denominé "la libertad última", esa libertad que sus carceleros nazis no podían quitarle. Ellos podían controlar todo su ambiente, hacer lo que quisieran con su cuerpo, pero el propio Viktor Frankl era un ser autoconsciente capaz de ver como observador su propia participación en los hechos. Su identidad básica estaba intacta. *En su interior él podía decidir de qué modo podía afectarle todo aquello*. Entre lo que le sucedía, o los estímulos y su respuesta, estaba su libertad o su poder para cambiar esa respuesta.

En medio de sus experiencias, Frankl se proyectaba hacia contextos distintos; por ejemplo, se imaginaba dando conferencias ante sus alumnos después de haber sido liberado del campo de concentración. En el aula se describiría a sí mismo y expondría como lección lo que había aprendido durante la tortura.

desde el mismo instante en que se acoge como un elemento de nuestra propia y entera existencia, tal como, líneas arriba, aseguraba Etty Hillesum.

De nuevo, unos párrafos entre miles:

La meta no representa el sentido de la vida, y la pérdida de una meta no significa insensatez. Un objetivo puede ser alcanzable o no, ambas posibilidades estuvieron presentes alguna vez, pero el sentido de la vida siempre está disponible. Si pudiéramos alcanzarlo, cualquier vida más allá no tendría razón de ser para nosotros. El sentido de la vida no es asequible ni inasequible; no es repetible ni reemplazable, se halla en su persecución. Podemos darle sentido a algo dentro de nosotros o en el mundo exterior, pero de hecho, es la proyección de la búsqueda y de la voluntad humanas.

Ningún sufrimiento puede derrotarnos si estamos preparados para buscarle sentido, no es concebible ninguna pérdida sin la posibilidad de, por lo menos un sentido; esa es la respuesta que debemos dar a aquellos que buscan nuestra asesoría.

La logoterapia nos enseña a “decir sí a la vida, a pesar de todo”, título del primer libro de Frankl...³⁹

4.3. La metafísica del ser

Tampoco ahora debo abordar el problema de una manera temática y detallada. Por eso, me limito a transcribir algunos párrafos de uno de mis libros —*Metafísica de lo concreto*—, en los que pretendo quintaesenciar la médula metafísico-ética de la *Seinsphilosophie*.

En el capítulo III.2 de la segunda edición, antes de abordar el estudio de los trascendentales, me pregunto:

¿Cuáles son las notas constitutivas de la realidad?, ¿qué es lo que define a lo real como real?

Y respondo, señalando dos rasgos básicos.

Lo que existe, en cuanto que tiene ser, se caracteriza porque:

1. Se alza consistente, con independencia de cualquier subjetividad creada.

Por la vía de disciplinas de este tipo (mentales, emocionales y morales, usando principalmente la memoria y la imaginación) ejercitó su pequeña y embrionaria libertad, que entonces creció, hasta llegar a ser mayor que la de sus carceleros nazis. Los nazis tenían más *libertad exterior*, más opciones entre las que podían elegir en su ambiente, pero él tenía más *libertad interior*, más poder interno para ejercitar sus opciones. Se convirtió en un ejemplo para quienes lo rodeaban, incluso para algunos de los guardias. Ayudó a otros a encontrar un sentido en su sufrimiento y dignidad en su vida de prisioneros (COVEY, Stephen R.: *Los 7 hábitos de la gente altamente efectiva*. Barcelona: Paidós Plural, 2005, pp. 83-84).

³⁹ LUKAS, Elisabeth: *También tu sufrimiento tiene sentido*. México D.F.: Ediciones LAG, 2ª reimp., 2006, p. 98.

2. Siendo en sí mismo autárquico, exige de esa subjetividad una respuesta.⁴⁰

Resumiendo mucho: entre todos los seres que pueblan la tierra, el hombre es el único capaz de percibir la realidad tal como es —dotada de cierta unidad, inteligible y merecedora de ser conocida, buena y bella— y, por tanto, se encuentra *obligado* a responder ante ella en la medida de sus posibilidades y dando lo mejor de sí, mediante un amor cortejado y fortalecido por las *virtudes*.

Nos encontramos ante el primer y más fuerte sentido de la *responsabilidad* humana, una responsabilidad que simultáneamente se agudiza y se torna más amable cuando tenemos en cuenta que lo que aquí he llamado *realidad* responde en definitiva a la providencia de un Dios-Padre que nos quiere a cada uno con auténtica *locura* y todo lo endereza hacia nuestro bien.

5. Conclusión: libertad y personalidad

No es difícil conducir lo expuesto hasta el momento hacia la relación entre libertad y personalidad, tanto si a esta se le concede el significado psicológico más acertado —el modo de ser acorde con nuestra persona, única a la par que perfectible—, como si se toma en cuenta el sentido que cabría denominar metafísico y que se encuentra en perfecta continuidad con el anterior (o, más bien, al contrario: el que se le otorga en psicología no debería ser más que un reflejo de la constitución ontológica del ser humano).

Así lo expresa Viktor Frankl:

El ser humano «tiene» un carácter, pero «es» una persona y «se convierte en» una personalidad. En la medida en que la persona que somos «es», se pelea con el carácter que uno «tiene»; y en la medida en que adoptamos una postura frente él, lo estamos remodelando —a él y a nosotros mismos— y nos estamos «convirtiendo en» una personalidad.⁴¹

El hombre es persona, resumiendo lo expuesto en pocas palabras, porque tiene la capacidad y el deber de *responder* a las solicitaciones de la realidad, comenzando por la suya propia... de donde deriva justamente esa primigenia obligación de *responderse* y responder.

Tal *respuesta* compone un deber precisamente porque se ofrece a la libertad como una exigencia que el sujeto puede o no asumir, con las consecuencias que se siguen

⁴⁰ MELENDO, Tomás: *Metafísica de lo concreto. Sobre las relaciones entre filosofía y vida... y una pizca de logoterapia*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2009, pp. 170 ss.

⁴¹ FRANKL, Viktor; en LUKAS, Elisabeth: *Viktor E. Frankl: El sentido de la vida*. Plataforma Editorial, 2008, p. 42.

en uno y otro caso: autoconstrucción y consiguiente dicha si responde a la llamada de lo real, destrucción e infelicidad si se niega a hacerlo.⁴²

Y cabría distribuirla en dos ámbitos, que constantemente se entrecruzan. En concreto, ha de responder:

1. Al propio e irrepetible modo de ser,⁴³ sin comparaciones inútiles, procurando sobre todo sacar el mayor partido de las cualidades que uno posee y, derivadamente, subsanar los propios defectos. Lo que le lleva por fuerza a acentuar progresivamente su irrepetibilidad, pero sin extravagancias, sino en las huellas marcadas por sus propias perfecciones.

2. A la realidad que lo envuelve, en función de las posibilidades de cada caso: entablando relaciones de amor de amistad con las personas que constituyen su entorno; elaborando con su trabajo los bienes convenientes para el desarrollo personal propio y ajeno; aceptando, cuando es inevitable, el sufrimiento que le inflige la realidad circundante, especialmente las restantes personas.

Y todo ello —resumen de los tres tipos de sentido elaborados por Frankl y sus discípulos— *siempre* por un motivo de amor, que es lo que personaliza, en los dominios operativos, cualquier actividad humana.

Con lo que puede concluirse, sin rastro de metáfora aunque con claras exigencias de desarrollo especulativo, que la personalidad de cualquier ser humano es directa y exclusivamente proporcional a la calidad de su amor.

⁴² Así lo expone Lukas: «La logoterapia guía a los pacientes en la elección sabia y filantrópica con el corazón y la mente [...]. Este criterio de selección es el eje central de la psicoterapia de Frankl y no tiene nada que ver con representaciones de objetivos personales o deseos de éxito. Va más allá de la subjetividad [...].»

Para nosotros, los seres humanos, esto significa renunciar voluntariamente a lo agradable y fácil allí donde lo que tiene sentido reclama lo desagradable y difícil. Ello supone un logro que lleva a la curación al 90% del conjunto de enfermedades psíquicas y trastornos de la personalidad. No es fácil ni agradable para el angustiado salir de su refugio, ni para el adicto luchar por la abstinencia, ni para el histérico repartir dedicación en vez de reclamar justicia, ni para el enfermo psicossomático revisar su estilo de vida, ni para el conflictivo intentar ser paciente y tolerante ni para los que guardan luto reconocer en su dolor un motivo de agradecimiento. Todo esto no es ni fácil ni agradable para ellos, pero los pone a salvo en un yo consciente de sí mismo con el que —al final— podrán sentirse satisfechos.

En un ejercicio de ponderación individual o colectiva y sin garantías, hay que sondear lo que tiene más sentido en cada caso. Pero lo que motiva y consuela extraordinariamente sólo es la fe en que existe una elección llena de sentido para nosotros en cada momento consciente, en que siempre nos podemos asir a esta elección y en que, en el momento de prenderla, se transforma en la realidad —definitiva— que permanecerá a salvo, inalterable e indestructible [...]. Con esta filosofía de la vida como telón de fondo podemos afirmar sin titubeos nuestra existencia humana, a pesar de sus deficiencias, su dependencia de la gracia divina y su transitoriedad (LUKAS, Elisabeth: *Equilibrio y curación a través de la logoterapia*. Barcelona: Paidós, 2004, pp. 223-224).

⁴³ Repito conscientemente y señalo en cursiva lo que ahora me interesa: «... se debe recuperar el verdadero sentido de la libertad, que no consiste en la seducción de una autonomía total, sino en la respuesta a la llamada del ser, comenzando por *nuestro propio ser*» (BENEDICTO XVI: *Caritas in veritate*, Libreria Editrice Vaticana, 2009, núm. 70).

Es lo que afirma Cardona:

Puesto el ser, creada la persona, la libertad se presenta en él como “inicio” absoluto, como originalidad radical, como creatividad participada. En consecuencia, el hombre se hace, se pone a sí mismo como hombre, cuando en uso de su libertad ama a Dios sobre todas las cosas, cuando ama a Dios como Dios, cuando ama el Amor libre que le hace ser como amor, cuando libremente ama a Aquel que libremente le hace libre, capaz de amar, cuando intencionalmente se identifica con su fin porque quiere, y es así lo que está hecho para ser.⁴⁴

⁴⁴ CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*. Pamplona: EUNSA, 1987, p. 102.