

## QUÉ SIGNIFICA «SER LIBRE»

Javier Hernández-Pacheco. Universidad de Sevilla

**Resumen:** Antes de pronunciarnos sobre cuestiones que tienen que ver con la libertad, parece interesante evaluar el uso que hacemos en el lenguaje ordinario de expresiones en las que empleamos el adjetivo «libre». Los argumentos ontológicos contra la libertad defenderían una tesis complicada si fuese el caso que pudiésemos usar con sentido ese adjetivo en una intención afirmativa. Esa palabra parece referirse, ciertamente de muchas maneras, a la capacidad de algunos entes para moverse «por sí mismos», más que a la idea kantiana de libertad como origen absoluto de una serie causal.

**Abstract:** Before we can take a position on questions concerning freedom, it seems interesting to evaluate the use we make in the ordinary language of expressions in which we apply the adjective «free». Ontological arguments against freedom would defend quite a difficult stance if it would be the case of a sensible use of this adjective in an affirmative intention. That word seems to refer, sure in many different ways, to the capacity of some beings of moving «by themselves», more than to the Kantian idea of freedom as the absolute origin of a causal series.

Cuando tratamos de entender algo sobre la libertad, los problemas que plantea, acerca de si somos o no libres, en qué medida, sobre qué cosas y en qué circunstancias, a lo largo de la historia los hombres nos hemos remitido, por ejemplo a los oráculos religiosos, a las doctrinas teológicas, a las prácticas jurídicas, a los contextos políticos, a la introspección psíquica, y por supuesto a la teorización, filosófica primero y científica más recientemente. Volveremos después sobre ello. Pero antes quisiera plantear esta cuestión en el contexto, a mi entender más básico, del uso que hacemos del lenguaje, no en concreto, al expresar esto o aquello, sino en general, al «decir algo de algo» (*ti kata tinós*), que parece la forma general del lenguaje en absoluto, es decir, con independencia de las circunstancias empíricas de su uso. Y este análisis lingüístico tiene sentido, porque, aparte otras consideraciones, «libertad» es un término abstracto de la lengua castellana, que tiene que ver con el uso que hacemos del adjetivo «libre». Qué significa «ser libre»; si tiene sentido el uso de esa expresión, en qué contexto y con qué límites, parece una cuestión interesante, quizás previa a, y clarificadora en cualquier caso respecto de, elaboraciones más complejas de una teoría de la libertad.

Parece en primer lugar que «libre» se dice de muchas maneras. Puede ser libre (o no) un pájaro que vuela, un animal en medio de la naturaleza, un sujeto propietario y otro comprador ante un notario que da fe de una compraventa, un ciudadano que emite un sufragio, un chaval que vuelve a casa cuando él quiere y no cuando le gustaría a sus padres, un preso que sale de la cárcel, un voluntario que se alista a la legión, incluso una piedra que cae en el vacío «por su propio peso»,

igual que un paracaidista que se empeña, en «caída libre», en abrir su salvador artilugio lo más tarde posible y lo más cerca del suelo. Es difícil buscar un común denominador semántico a todas estas situaciones pragmáticas.

Antes de intentarlo vamos a dar un paso atrás para detenernos en eso que hemos llamado antes la forma del lenguaje en general. Hablar, en un sentido pleno que se da fundamentalmente en las descripciones, es referirse a algo, a «cosas del mundo», para decir algo. Pero no basta con esta idea de que el lenguaje tiene un sentido y una referencia. No vale sólo con suponer que las «proposiciones» reflejan «hechos» (que «p» se refiere a p) y en este sentido son verdaderas<sup>1</sup>. Es importante considerar, por añadidura, que lo que el lenguaje dice, el «algo» dicho, se refiere a algo, es decir, se dice «de algo»<sup>2</sup>.

Esto significa que el lenguaje expresa algo que remite como «propiedad» a algo que ya no es parte de lo dicho, es decir, que «subyace» a eso dicho y se manifiesta en ello; de modo que la verdad es desvelamiento de eso que subyace como «sujeto». Lo primero que básicamente dice el lenguaje en cuanto tal, es que la realidad a la que nos referimos consta de sujetos, esto es, de cosas que tienen propiedades, determinaciones propias, y que se muestran como tales en los discursos que las describen.

Esto lo expresa el lenguaje básicamente mediante el verbo «ser», que en la plenitud de su uso, afirma (o niega): 1) la existencia de algo que trasciende el lenguaje; 2) la atribución a ese algo como a un sujeto de las propiedades o determinaciones que aparecen en el discurso en la forma de predicados; y 3) la identidad, al menos relativa, entre el sujeto y el predicado, en el sentido de que el sujeto que existe es aquel *del* que decimos que es esto o aquello<sup>3</sup>.

Es fácil reconocer en esta somera descripción la estructura básica de la ontología aristotélica, que básicamente suscribo, y que afirma que la realidad consta de elementos que son sujetos de sus propiedades, es decir, que son «por sí» (*kat' autós*) lo que decimos de ellos que son. Sócrates es «por sí» un hombre y un animal, e incluso las determinaciones accidentales como ser ateniense o filósofo las posee como algo propio. Naturalmente, con esto trasponemos a la realidad, a lo que es, al ente, la estructura básica del logos, del discurso predicativo. Pero no

---

1 Este planteamiento está implícito en el *Tractatus* de Wittgenstein, y de él resulta la idea de que el lenguaje reproduce el mundo físico, de modo, más bien, que el mundo no es otra cosa que el reflejo de, lo «imaginado» por, las proposiciones. De ahí la radical conclusión ya en la segunda línea del *Tractatus*: «*Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge*» (1.1).

2 *De anima*, 430 b 26.

3 Es la filosofía analítica la que ha señalado estas tres funciones e insistido en la necesidad de diferenciarlas (cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus Logicus-Philosophicus*, 3.323, y R. Carnap, «*Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*», *Erkenntnis*, 2 (1932)). Sin embargo, sin poner en duda la utilidad del análisis de las múltiples formas en que se dice el ser, igualmente es útil poner de relieve su carácter sintético y la esencial conexión entre esas tres citadas funciones, *allí donde el ser se dice en su pleno significado*. Por ejemplo, hay una diferencia entre el sentido restringido en el que usamos el verbo ser cuando decimos «el hombre es mortal» (*suppositio simplex*), que cuando, usando el verbo ser en la plenitud de su significado, decimos «Sócrates es hombre» (*suppositio personalis*). En este caso, la semántica del ser sirve de punto de arranque de una ontología, que sería fallida si decimos que «el hombre» es un ente, porque ahí el verbo ser evidentemente no dice la existencia.

podemos hacer otra cosa. So pena de admitir que el lenguaje, no es que alguna vez sea falso, sino que siempre lo es y que nos engaña absolutamente sobre la estructura básica de lo real<sup>4</sup>.

Con esto se pone de manifiesto la esencia onto-lógica, tanto del logos, del lenguaje mismo (del que hemos de suponer que básicamente refleja la estructura de lo real), como del ente que en él se expresa, que como sujeto de sus propiedades podemos llamar «substancia». Como el lenguaje, en esa su forma predicativa, expresa el ser, podemos decir que la substancia es lo que *es*, el ente, como lo que es por sí y no por otro<sup>5</sup>.

Por otra parte, ese «ser» que el discurso expresa, a la vez como existencia, identidad y atribución, no es una simple función gramatical. En muchas ocasiones se ha contrapuesto una «filosofía del ser» a una filosofía de la historia, de la existencia, como contraposición entre lo lógico y lo vital, lo estático y lo dinámico, efectivamente entre el ser y el devenir. Pero en esta contraposición, supuesta, se refleja más bien, o la tardía corrupción de la escolástica, o la inadecuada caricatura de sus adversarios. Porque el ser, que se dice de muchas maneras, se dice primariamente según la potencia y el acto, mejor, según la actividad (que siempre precede a la potencia y en la que termina el movimiento). Y entonces, el lenguaje, lo que verdaderamente expresa, a la vez que el ser, es la actividad del ente. Por ello, la subjetividad que dicho lenguaje «pone», mejor «supone», al referirse a algo, no es simple centro de gravedad lógico, sino un foco original de despliegue activo. Que el ente es substancia significa ahora que es lo que actúa por sí y no por otro; lo que tiene en sí el principio de su movimiento<sup>6</sup>.

Tan no estamos aquí ante una concepción estática o logicista que más bien el prototipo de substancia resulta desde esta perspectiva aquella que muestra esa actividad en el despliegue dinámico de una diversidad que sin embargo mantiene su identidad subjetiva en eso que nosotros llamamos vida y que los griegos denominaban *physis*. *Physis* es lo que desde sí mismo se desarrolla creciendo, al menos hasta que hace crisis, colapsa y muere. Es el horizonte de la generación y la corrupción.

La naturaleza es de este modo el despliegue dinámico de la substancia en su actividad propia, es el movimiento que tiene su principio en el ente mismo del que surge y es expresión. Y así distingue Aristóteles entre el movimiento natural, en el que el ente desarrolla su forma propia, y el movimiento *kata techné*, en el que al ente se le impone una forma extraña que es entonces resultado de la acción de otro. Es natural que el roble dé bellotas, pero por sí mismo no produce armarios, que son más bien resultado de una acción externa frente a la que el roble no es activo sino pasivo. Así, y muy a propósito de lo que nos interesa, distingue Aristóteles entre el «movimiento natural», en el que el ente es activo por sí mismo, y el «movimiento violento», en el que el ente recibe la acción de otro como algo

---

4 La invitación al silencio que nos hace Wittgenstein al final del *Tractatus* («*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen*»), tendría que hacerse universal, porque nada habría en absoluto que pudiera ser dicho con sentido.

5 Por eso, substancia y ente, sin otra especificación, son para Aristóteles lo mismo (cf. *Met.*, 1028 b 4).

6 Cf. *Phys.*, II, 1; 192 b.

también impuesto desde fuera<sup>7</sup>. La violencia o la coerción resultan así elemento necesario de toda expansión tecnológica, *kata techné*. De modo que Aristóteles estaría de acuerdo con Adorno en la consideración de que tecno-logía es tecnocracia, y de que esa lógica impuesta sobre la naturaleza es «*logik der Macht*», «lógica del poder». Pero no hace falta ir a la tecnología, porque esa contradicción se da en el seno mismo de la naturaleza. Así, es «natural» que una vaca se coma una col. Pero lo es para la vaca. Porque para la col es una catástrofe en contra de su naturaleza y una fuerza que se le impone desde fuera.

Aristóteles no abunda en ello, pero es evidente que en ese análisis lingüístico va implícita, primero una ontología general, y luego una ontología de la libertad. Porque, en efecto, tal y como hablamos de él y en tanto que tiene naturaleza propia, el ente es lo que es capaz de actuar por sí, de ser principio de sus actos. Y aquí es donde tiene sentido el uso del adjetivo que nos interesa: para el ente capaz de movimiento propio, es decir, para todo ente en la medida en que es, por sí y no por otro; que tiene forma propia como actividad que se determina a sí misma; en general, para todos los entes que tienen en sí el fin de su propia actividad (y que a partir de un cierto nivel podemos llamar seres vivos), «ser» es lo mismo que «ser libre». El adjetivo es semánticamente coextensivo con el verbo, lo que significa que tiene un sentido trascendental. Todo ente, en tanto que es, es libre.

Este carácter trascendental nos da ahora una pista sobre una cuestión decisiva: «ser libre» lo mismo que «ser» se dice de muchas maneras, en línea con los ejemplos que poníamos al principio. Y se dice, efectivamente, con un común denominador semántico: llamamos libre a lo que es capaz de actuar por sí, es decir, a lo que despliega su actividad desde un foco subjetivo, de modo que el lenguaje puede atribuir a sujetos actividades que expresan los verbos. Este análisis lingüístico termina, pues, en una tesis ontológica que es bastante débil y que reza: *actiones sunt suppositorum*, tal y como lo expresaban los escolásticos<sup>8</sup>. Lo que simplemente quiere decir que los verbos, en general, no se conjugan en impersonal, sino que se usan, primariamente, en la voz activa y en predicados verbales que se atribuyen a sujetos. Pero esta tesis, por débil que sea, es relevante para la cuestión que nos ocupa. En concreto, podemos concluir que la libertad, esto es, que haya cosas de las que se puede predicar el atributo «son libres», sólo se puede negar negando a la vez cualquier sentido al uso que hacemos del lenguaje ordinario, así, en absoluto. Por ejemplo, cuando preguntamos: «¿quién se ha comido la col?», y con toda naturalidad respondemos: «la vaca». Porque eso es lo que significa «ser libre»: que alguien hace algo, por sí y no por la acción de otro<sup>9</sup>.

¿Y la col? Pues bien, es que efectivamente hemos de decir que «ser libre», no sólo se dice de muchas maneras, sino que, al igual que el ser mismo, se dice relativamente, según el más y el menos, y hasta cierto punto. De forma que el ente, que hemos visto que en cuanto tal, en tanto que es, actúa por sí mismo y es libre, en tanto que sólo es relativamente, en tanto que no es, es potencia disponible para la

7 Cf. *Phys.*, VIII, 4; 215 a.

8 Cf. Tomas de Aquino, *S. Th.*, I, q. 39, a. 5, ad 1

9 En definitiva, la libertad es aquello por lo que una acción es «atribuible» a un sujeto. Y no es puramente equívoco el uso aquí del verbo «atribuir» en un sentido que se relaciona con la función predicativa del verbo ser, porque libre serían aquellos «atributos» que corresponden al ente «por sí y no por otro», es decir, que resultan de un proceso de autodeterminación.

acción de otros, es pasividad frente a poderes extraños. Y entonces los verbos también se conjugan en la voz pasiva. Por eso, la col, que por sí crece y se desarrolla, lo hace sólo bajo determinadas condiciones externas de temperatura, humedad y nutrientes, y siempre bajo el temor, por así decir, de que pase por allí la vaca y su natural historia termine mal, fagocitada por un destino extraño y convertida al final en proteína animal en un estadio intermedio de la pirámide trófica. Pirámide que se muestra entonces también como una escala ontológica, como un más y un menos de perfección y actividad refleja, y a la postre como un más y un menos de libertad, desde la casi absoluta pasividad de las piedras a la absoluta autodeterminación del ser subsistente que es Dios.

Kant, y tras él en parte la filosofía idealista, tiene otra idea, no relativa sino absoluta, de libertad. Entiende como libre la acción que no está sometida a condiciones externas, que es *un-bedingt* y propia de sujetos que no son *Dinge*, es decir, cosas, en el sentido más físico del término, u objetos en el sentido gnoseológico. Libre es así la acción propia del espíritu<sup>10</sup>. Y éste se «comprende» no se «explica»; se trata por las ciencias o saberes del espíritu, y no por las ciencias de la naturaleza<sup>11</sup>. De él tenemos experiencia moral, como de algo que está fuera de la naturaleza. Este dualismo, que se expresa para Kant en la disyuntiva radical entre la necesidad natural y la libertad moral, se une a la anterior ruptura cartesiana de la realidad en dos esferas sin tangencia, como son la *res cogitans* y la *res extensa*. Y al final resulta que la libertad, como el reino de Dios al que se parece el kantiano reino de los fines<sup>12</sup>, no es de este mundo. De ello se sigue que no tenemos experiencia empírica de algo así como un «hágase la luz», esto es, de una serie causal absolutamente principiada por algo que a su vez no tiene principio ni condición<sup>13</sup>. Y eso por definición. Porque esa experiencia se articula objetivamente precisamente en tanto que en su finitud ligamos los fenómenos a las condiciones de su aparición en el espacio y, sobre todo, en el tiempo. Todo aquello de lo que tenemos una experiencia objetiva, está sometido a las condiciones formales de objetivación, en virtud de las cuales aparece como efecto que se sigue de causas externas

---

10 Es Fichte el que lleva a sus últimas consecuencias este planteamiento absolutista que arranca de Kant. Cf. *Die Bestimmung des Menschen*, (Werke, II, 288): «Der ganze Endzweck der Vernunft ist reine Thätigkeit derselben, schlechthin durch sich selbst und ohne eines Werkzeuges ausser sich zu bedürfen, – Unabhängigkeit von allem, das nicht selbst Vernunft ist, absolute Unbedingtheit».

11 Este es el punto de arranque de la diferencia epistemológica que establece Dilthey con gran éxito en sus *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894), entre el método propio de las ciencias de la naturaleza, cuya intención es *zu erklären*, y el de las ciencias del espíritu, cuyo objetivo es *zu verstehen*.

12 Hablando del Reich der Zwecke (KrV. 527) Kant remite expresamente a la idea Leibniziana de un Reich der Gnade (Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade, § 15). Cf. Hans-Ernst Schiller, *Das Individuum im Widerspruch: Zur Theoriegeschichte des modernen Individualismus*, Berlin 2006, p. 68.

13 Cf. KrV, B 474/A 446: «Diesemnach muß eine Kausalität angenommen werden, durch welche etwas geschieht, ohne daß die Ursache davon noch weiter, durch eine andere vorhergehende Ursache, nach notwendigen Gesetzen bestimmt sei, d.i. eine absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen, mithin transzendente Freiheit, ohne welche selbst im Laufe der Natur die Reihenfolge der Erscheinungen auf der Seite der Ursachen niemals vollständig ist».

y está por tanto sometido a la necesidad de las leyes naturales. Si esto es así, decir que los graves, por ejemplo, caen libremente, no deja de ser una metáfora que carece de sentido real.

Y entonces hemos de preguntar, ¿ocurre lo mismo respecto de todo sujeto de cuya acción decimos que «es libre»?; ¿estamos en todos los órdenes de la vida esperando a que llegue el Newton que revele la ley por la que, por ejemplo, las vacas comen coles, o los hombres, igualmente a partir de condiciones dadas, son héroes o villanos<sup>14</sup>?

Creo en primer lugar que este planteamiento se sigue de una comprensión de la realidad que extrapola ontológicamente las exigencias formales de las síntesis de objetos bajo condiciones de validez intersubjetiva, es decir, las exigencias formales de saberes epistémicos o científicos. Y esa extrapolación es indebida. Si hacemos eso con la geometría, diremos entonces que no hay realidad que no sea acabadamente espacial; pero no podremos entender, por ejemplo, la música. Si lo hacemos con la aritmética, exigiremos que toda realidad sea cuantificable; pero en ese caso no entenderemos cuando un niño nos dice que nos quiere «infinito». Y si extrapolamos ahora a toda realidad las exigencias formales de las ciencias naturales, excluiríamos de esa realidad todo lo que no esté sometido a las condiciones de síntesis regidas por el principio de razón suficiente, es decir, a condiciones de necesidad causal. Y entonces, ciertamente, se nos hace imposible entender una acción libre, que se disuelve en reacciones bioquímicas de los sistemas nerviosos<sup>15</sup>.

Pero en esa extrapolación hay un punto de arbitrariedad: la imposición a la naturaleza de exigencias formales que no son las suyas, sino las de un tipo de saber regido por los principios de cuantificación y control. Y eso sería algo así como pretender que puesto que Internet es el soporte de la cultura contemporánea, los que de verdad saben de literatura, creación artística y discusión político-moral, son... los ingenieros informáticos. O si reconocemos que las mediaciones económicas condicionan las relaciones eróticas, habremos de concluir que el amor es un epifenómeno de la infraestructura productiva, y que los que de verdad saben del cariño «verdadero», más que los poetas, son los economistas, ya que (como todas

---

14 Toda la Ilustración supone el intento de descubrir ese Newton de las ciencias morales. Así se refiere a sí mismo Jeremy Bentham: «The present work as well as any other work of mine that has or will be published on the subject of legislation or any other branch of moral science is an attempt to extend the experimental method of reasoning from the physical branch to the moral. What Bacon was to the physical world, Helvetius was to the moral. The moral world has therefore had its Bacon, but its Newton is yet to come» (Citado por Wesley C. Mitchell, «Bentham's Felicific Calculus», en: *Political Science Quarterly*, Vol. 33 (1918), pp. 161-18).

15 Cuando se trata de «explicar», en el ámbito metodológicamente definido por las ciencias de la naturaleza, se trata de establecer las «condiciones» que precisamente delimitan el hecho a explicar. Se explica lo condicionado, remitiéndolo a sus condiciones, o lo que es lo mismo, como efecto que se sigue de causas dadas. Precisamente por eso, la libertad, por definición, y en tanto que es «*unbedingt*», queda anulada en cualquier explicación. Al menos relativamente. Por supuesto, en tanto que no son «absolutamente» libres, los actos libres son «relativamente» explicables. Pero en esa misma medida en que atendemos a su carácter condicionado, la explicación científica considera el acto libre por así decir por el revés, y se le escapa lo que pueda haber en él de incondicionalidad.

las cosas porque ésa es la condición de su «realidad») es algo que, por supuesto, se compra y se vende. De hecho algo así se ha propuesto en serio como paradigma de «cientificidad»<sup>16</sup>.

Pero, volviendo a lo nuestro, ¿está la ciencia, lo que hoy entendemos como ciencias naturales, con la limitación metodológica y en consecuencia epistémica, que ella se impone a sí misma, capacitada para desautorizar el uso natural del lenguaje y decir que toda subjetividad activa, que la libertad que el discurso natural pone de relieve en las cosas, es simple metáfora? ¿No hay ninguna diferencia entre decir que una piedra cae libremente, o que una persona se tira libremente del pretil en un ejercicio de *puenting* o en un suicidio? ¿Da igual en este último caso si en vez de hacerlo por sí, es otro el que lo ha tirado? Ni policías ni jueces estarían de acuerdo en ello<sup>17</sup>.

Pero volvamos un poco atrás. Yo creo que la supuesta problematicidad de la cuestión –libertad sí o no– tiene que ver con un planteamiento maximalista en el que dicha libertad se entiende como la acción de una subjetividad «pura» (adjetivo frecuentemente usado por Kant), absoluta en el sentido etimológico de separada de las condiciones empíricas de su ejercicio. La acción libre sería entonces igualmente inmaterial. Si la definimos así, no es extraño que sea por lo mismo imperceptible, y a la postre inverificable, ultramundana y metafísica en el peor de los sentidos. No es ésa la idea de libertad que aquí sostengo en un sentido mucho más limitado, como acción *de* un sujeto; y que ciertamente percibimos sin más en la diferencia que hay entre la vaca que se come la col y la col que es comida por la vaca; entre el uso (primario) del verbo en la voz activa y el (secundario) en la voz pasiva. Porque no hay nada misterioso en esa diferencia. Hablar de causas ocultas cuando una vaca se come una col en un soleado huerto a mediodía no deja de ser un extraño empeño intelectual.

Pero esta libertad, tal y como aparece en el uso ordinario del lenguaje, por lo mismo que es empíricamente constatable, es relativa, se da según grados, y por supuesto se ve condicionada por circunstancias que la limitan. Lo sabe muy bien el preso que sale de la cárcel, libre, pero que pronto volverá a ella si continúa en todo momento haciendo lo que quiere sin respeto a la ley y a la autoridad de poderes extraños, que muchas veces no podrá asumir como propios. Se trata, pues, de una libertad materialmente contextualizada, encarnada; y que no pocas veces consiste en asumir como propias esas circunstancias (nadie elige a su propio pa-

16 Por supuesto esa es la propuesta de K. Marx. Pero incluso en el caso del marxismo la «cientificidad» es posible en el restringido ámbito de la realidad alienada, es decir, de la espiritualidad cosificada por un sistema productivo en el que todo se reduce a mercancía. Y eso es así, sólo en la medida en que esa realidad está restringida a las condiciones económicas de explotación. En un mundo «verdadero», es decir, no reducido a la pura condicionalidad económica que impone la expropiación de la plusvalía, por supuesto que habría una realidad incondicionada, una libertad que se trataría de comprender más que de explicar.

17 Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (*Hegel's Werke*, IX, 34): «Dies ist das Siegel der absoluten hohen Bestimmung des Menschen, daß er wisse, was gut ist und was böse ist, und daß eben sie das Wollen sei, entweder des Guten oder des Bösen, – mit einem Wort, daß er Schuld haben kann, Schuld nicht nur am Bösen, sondern auch am Guten, und Schuld nicht bloß an diesem, jenem und allem, sondern Schuld an dem seiner individuellen Freiheit angehörigen Guten und Bösen. Nur das Tier allein ist wahrhaft unschuldig».

dre, ni a su patria, ni en muchos sentidos a su propio cuerpo); y tantas otras en transformarlas en medio de la propia liberación. La libertad no es entonces un sí o un no, sino lo que emerge y se hace, a lo largo de la vida que madura y de la historia que progresa; como emergencia a la vez de una subjetividad que en el tiempo va intensificando su reflexividad, de un ente que evolucionando alcanza progresivamente su perfección y su último fin, a saber, ser, como Dios, causa de sí mismo.

¿Cómo puede este planteamiento estar reñido con la ciencia? Podría ser si la ciencia como teoría de objetos se declarase a sí misma única vía de acceso a cualquier posible ontología. Pero eso no lo puede hacer por principio, porque la ciencia misma consiste ya en una restricción metodológica que limita el horizonte formal de sus objetos. Sin embargo, fuera del fanatismo positivista, naturalmente que los saberes científicos ponen de relieve las condiciones objetivas que, por un lado limitan la libertad, y por otro permiten su desarrollo. La misma ley de la gravitación, la misma mecánica de fluidos, que impiden al hombre volar, se lo facilitan al final cuando éste revierte a su favor esas condiciones materiales. Así, en 1878, tras desentrañar científicamente los secretos de la naturaleza y desarrollar la técnica para su control, por fin el hombre logró el mítico sueño de liberarse de su peso y volar. Y del mismo modo, estoy convencido de que en el futuro las neurociencias, como ya van haciendo la economía, la psicología, la sociología, las ciencias jurídicas; también como en su día hizo la teología, lejos de consagrar una ontología determinista, lo que harán será poner al descubierto las condiciones materiales para el ejercicio de una libertad, siempre finita, siempre limitada, pero que utiliza esos límites precisamente como escalones para su ascendente desarrollo.

El viejo instinto político de que ilustración y saber traen consigo liberación, emancipación más que esclavitud, me parece, frente a las teorías ontológicas de algunos liberticidas ilustres, sumamente razonable. Por eso, estrictos deterministas como Hobbes, Spinoza, Schopenhauer y Nietzsche, me parecen pensadores muy reaccionarios. Y no consigo entender el entusiasmo que suscitan en ambientes supuestamente progresistas.

Frente a ellos, nos queda la fuerza arrolladora del sentido común, tal y como se decanta en el lenguaje ordinario. Por eso, cuando alguien como D. Mendo, se juega y pierde a las cartas la dote de su novia y dice: «¡No fui yo, fue el maldito cariñena, que se apoderó de mí», no vemos en esa proposición una descripción científica, sino, sin necesidad de ulterior discusión, la declaración de un sinvergüenza, al que no redime ningún determinismo, por filosófico e ilustrado que se pretenda.

Javier Hernández- Pacheco  
jpachecho@us.es