



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO

LA SÍNTESIS RACIOVITALISTA DE LA LIBERTAD

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

PABLO BEYTÍA REYES

Profesor guía:
Jorge Acevedo Guerra

Santiago de Chile, año 2015

Resumen

La historia conceptual de la libertad está atravesada por distintas dimensiones de discursos antagónicos. Una es de índole *antropológica*: ¿está la libertad asociada inherentemente a todo ser humano o depende de las circunstancias en que cada quien esté situado? Otra es *ontológica*: ¿la libertad humana implica libre voluntad o, dado que los deseos están determinados, únicamente sería posible la libertad de acción? Y finalmente, una tensión *circunstancial*: ¿la situación de libertad se entiende en términos positivos —como autodeterminación de la persona o grupo social—, o negativos —como ausencia de interferencia—? Estas tres dimensiones de discursos antagónicos pueden encontrarse a lo largo de toda la historia y son el núcleo de notables debates filosóficos. En este contexto, *la filosofía de la libertad de José Ortega y Gasset puede entenderse como una completa propuesta de síntesis sobre las dimensiones discursivas señaladas*. En el ámbito *antropológico*, propone que la libertad *es una condición inexorable de todo ser humano, pero que cambia de forma según las circunstancias concretas*. En el ámbito *ontológico*, *entiende la vida humana al mismo tiempo como fatalidad y libertad*, es decir, como *determinación relativa*. En el ámbito *circunstancial*, propone una síntesis entre la libertad positiva y negativa: *considera que ambas interpretaciones tienen un ‘género’ común, que sería la búsqueda de ‘vida como libertad’*, es decir, que las personas vivan bajo la coacción de las instituciones políticas preferidas por ellas mismas. Entendida de esta manera, la síntesis raciovitalista de la libertad puede ser considerada como algo excepcional en la crónica del pensamiento: *una teoría que aspira a la superación filosófica de dicotomías poco fértiles en los ámbitos de discurso históricamente más relevantes sobre la libertad*.

Agradecimientos

Quisiera agradecer a mi familia, que siempre ha participado de formas muy diversas y estimulantes en todos mis proyectos formativos. Especialmente, me gustaría mencionar a Carmen y a Javier, por su apoyo incondicional y los numerosos almuerzos que compartimos durante este tiempo de trabajo. También a Francisca, por acompañarme diariamente y celebrar con entusiasmo cada uno de mis avances. Tengo, por otra parte, una enorme gratitud y deuda con el profesor Jorge Acevedo Guerra, quien participó en cada una de las etapas de este proyecto y supo encausarlo con palabras siempre sabias. Por último, quisiera agradecer a CONICYT, institución que me entregó el patrocinio necesario para poder elaborar este estudio con dedicación íntegra durante diez meses.

Pablo Beytía Reyes

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1.	
SUPERAR ES CONSERVAR. EL TRASFONDO DIALÉCTICO DE LA FILOSOFÍA DE ORTEGA	7
1.1. Crítica a los polos antagónicos	9
<i>a) El frente metafísico: disputa entre realismo e idealismo.</i>	9
<i>b) El frente epistemológico: disputa entre relativismo y racionalismo.</i>	11
<i>c) El frente antropológico: disputa entre intelectualismo y voluntarismo.</i>	13
<i>d) Mirada global del antagonismo filosófico.</i>	16
1.2. Raciovitalismo. Metafísica de la coexistencia entre hombre y mundo	17
1.3. Perspectivismo. Epistemología para una razón vital e histórica	24
1.4. Dramatismo. Antropología del ser indigente	32
CAPÍTULO 2.	
TRES BIFURCACIONES DISCURSIVAS SOBRE LA LIBERTAD	39
2.1. Libertad humana: ¿necesaria o contingente?	41
<i>a) Libertad ontológica: condición natural o universal del ser humano.</i>	42
<i>b) Libertad circunstancial: condición humana históricamente variable.</i>	48
2.2. Libertad ontológica: ¿libre albedrío o voluntad determinada?	55
<i>a) Libertad de la voluntad: auge y fundamentación del libre albedrío.</i>	56
<i>b) Libertad de acción: un espacio abierto para la voluntad determinada.</i>	70
2.3. Libertad circunstancial: ¿autodeterminación o no interferencia?	84
<i>a) Libre para. El concepto positivo de libertad.</i>	85
<i>b) Libre de. El concepto negativo de libertad.</i>	93
2.4. Esquema de las tensiones conceptuales	102
CAPÍTULO 3.	
LA SÍNTESIS RACIOVITALISTA DE LA LIBERTAD	105
3.1. El hueco del ser humano: convergencia entre libertad ontológica y circunstancial	107
<i>a) Un paso fuera de Elea.</i>	108
<i>b) La libertad como enlace entre ontología e historicidad humanas.</i>	110
<i>c) La asimilación de las dimensiones ontológica y circunstancial.</i>	111
<i>d) El sentido de esta convergencia teórica.</i>	118
3.2. Determinación relativa: punto medio entre libre albedrío y voluntad determinada	120
<i>a) Desde la metafísica raciovitalista hacia una teoría de la decisión situada.</i>	121
<i>b) El 'hueco' de la circunstancia.</i>	122

<i>c) La dinámica interna del 'yo': el vínculo recíproco entre destino y decisión.</i>	123
<i>d) La noluntad como expresión de una voluntad relativamente libre.</i>	127
<i>e) Visión panorámica de 'una descripción no razonada'.</i>	131
3.3. Vida como libertad: género común a la libertad positiva y negativa	134
<i>a) Raíces de la libertad política europea: los influjos grecorromano y germano.</i>	135
<i>b) El sujeto del poder público y los límites de su dominio.</i>	140
<i>c) La unidad entre las dos libertades políticas.</i>	141
<i>d) La apertura histórica del nuevo nivel de abstracción.</i>	145
CONCLUSIÓN	148
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	152

Introducción

En nuestra época es habitual que se hable sobre la ‘libertad’. Pareciera ser una palabra común, algo que puede intuirse desde la conversación cotidiana. Sin embargo, si prestamos la atención suficiente, notaremos que se trata de un concepto altamente *equivoco* y *ambivalente*, que suele escurrirse a pesar de nuestros numerosos intentos de aprehensión. Su oscuridad no procede de la falta de claridad en las formulaciones, sino que de la *abundancia de definiciones*: desde el mismo vocablo se proyectan muchas formas de interpretación; un solo significante alude a una variada gama de significados —que a veces aparecen como contrapuestos—. Se trata, indudablemente, de una palabra *polisémica*, con múltiples sentidos y usos en nuestra vida.

Ello se debe, en parte, a la extraordinaria antigüedad del concepto. El vocablo, y algunos de sus significados, podrían ser rastreados hasta fuentes tan remotas y diversas como el Antiguo Testamento¹, la distinción de estratos sociales en las antiguas ciudades occidentales², la doctrina budista (y pre-budista) del nirvana³ o las técnicas tradicionales de meditación Yoga⁴. Pero, además, el concepto ha ido *reformulándose* y *adaptándose* a las distintas épocas históricas. Se trata de una noción *lábil*, que se desliza fácilmente hacia problemáticas diversas, y por lo mismo ha sido debatida desde perspectivas muy variadas —teológicas, antropológicas, epistemológicas, políticas, jurídicas, sociales, culturales, éticas y psicológicas, entre otras—.

Por medio de dos breves ejemplos, es posible ilustrar la equívocidad y ambivalencia que ha mostrado este concepto en la historia. Si indagamos, primero, en el mundo grecorromano, notaremos que el discurso sobre la libertad emerge desde diversos manuscritos históricos, poéticos, filosóficos, éticos y políticos⁵. Es usual, en estos documentos, que ser libre sea entendido como producto de una específica *condición política*: la de un conjunto de ciudadanos que vive entre iguales, sin reyes ni amos, y bajo el

¹ Especialmente el Génesis y el Éxodo.

² Weber, Max (2008). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 1035-1040.

³ Arnau, Juan (2007). *Antropología del budismo*. Barcelona: Kairós, cap. VIII.

⁴ Eliade, Mircea (2013). *El Yoga: inmortalidad y libertad*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

⁵ A lo largo de este estudio se mostrarán referencias a textos de Heródoto, Eurípides, Aristóteles, Séneca y Cicerón, más los análisis al respecto de José Ortega y Gasset, Hannah Arendt y algunos historiadores de la época Antigua.

dominio ecuaníme de la ley. Sin embargo, y debido al poderoso influjo cultural de los pueblos germanos luego de la caída del Imperio Romano de Occidente, esta perspectiva pronto fue cuestionada en Europa. La cultura de estos pueblos —sajones, francos, burgundios, suevos, visigodos, ostrogodos y lombardos, entre otros—, interpretaba la libertad como una *condición previa a toda asociación política*: el hombre libre era el guerrero, es decir, quien tenía el derecho moral a llevar armas y únicamente podía ser subordinado a otro hombre bajo un compromiso voluntario⁶.

Estas dos formas de comprender la libertad, por otra parte, asumieron diferentes modos de implementación jurídicos. Mientras los antiguos griegos y romanos *no consideraban límites legales* para el ejercicio del Estado republicano —que era entendido como el garante de la libertad—, los pueblos germanos *tendieron a limitar el poder estatal* por medio de derechos heredados entre nobles, los cuales eran transmitidos por nacimiento y no necesitaban el consentimiento de una autoridad pública⁷. De tal forma, la aplicación de la libertad podía asociarse a dos mecanismos jurídicos muy diferentes: uno que garantizaba la *autonomía colectiva* —un pueblo que se norma a sí mismo, y que a partir de ese procedimiento podía restringir completamente al ciudadano—, y otro asociado al establecimiento de *derechos individuales* —es decir, a límites de la interferencia estatal, que históricamente se instauraron como franquías o privilegios políticos⁸—.

De tal modo, ya en el surgimiento de la Edad Media podían observarse algunas ambivalencias conceptuales sobre la libertad: ¿ella surge en una determinada forma de asociación política, o es *previa a ella* y la fundamenta? ¿Se implementa por medio de *un grupo social que se norma a sí mismo* —y que podría someter radicalmente a la persona—, o más bien implica el resguardo de *derechos individuales* ante el Estado —que podrían mantenerse a pesar de que no se ejerza la participación colectiva en las decisiones políticas—?

⁶ Véase: de Reynold, Gonzague (1955). *La formación de Europa, Vol. V (El mundo bárbaro y su fusión con el romano, 2 - Los germanos)*. México: Pegaso. También: Widow, Juan Antonio (2014). *La libertad y sus servidumbres*. Santiago de Chile: RIL editores, pp. 46-48.

⁷ Ortega y Gasset, José ([1940] 1964). 'Del Imperio Romano'. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo VI.

⁸ Según Zygmunt Bauman, en inglés antiguo y medio —es decir, una lengua de origen germano— «libertad siempre significó una exención: del impuesto, del tributo, del deber, de la jurisdicción de un señor. La exención, a su vez, significaba privilegio: ser libre significaba tener derechos exclusivos: de una corporación, de una ciudad, de fortuna. Aquellos así eximidos y privilegiados se unían a los rangos de los nobles y honorables». Bauman, Zygmunt (2007), *Libertad*. Buenos Aires: Losada, p. 28.

Para ilustrar con mayor claridad lo equívoco y lável que es este concepto, se puede encontrar un segundo ejemplo en los discursos religiosos. Desde el siglo I en adelante, fueron abundantes las reflexiones teológicas sobre la libertad esbozadas por pensadores cristianos —como Pablo de Tarso, Justino, Orígenes, Ambrosio, Agustín de Hipona, Gregorio Magno y Tomás de Aquino—⁹. En general, estos escritores lucharon en contra de las filosofías y religiones fatalistas, ya que la comprensión de los actos humanos como impuestos por el destino o causados por los astros no era compatible con la evaluación divina del mérito, y por tanto, con la justificación teológica del pecado y la salvación¹⁰. Lo que les interesaba, por tanto, era algo muy distinto a la libertad política: por un lado, pretendieron argumentar la *condición humana de libre albedrío* —potencia que permitía aspirar a la salvación—, y por el otro, sostener que *el acercamiento a Dios representaba una liberación* —como la manifestada por el pueblo de Israel ante Egipto—.

Desde el siglo XVI, sin embargo, esta interpretación fue radicalmente cuestionada. Los teólogos reformistas —en contra de sus pares católicos— plantearon que la libertad real no tenía que ver con el ejercicio del libre albedrío, sino que con la *comprensión del espíritu humano como siervo de la palabra y voluntad divinas*, lo cual, por otra parte, *liberaba* espiritualmente a todo cristiano de obedecer cualquier mandamiento o ley construida por los hombres¹¹. Este argumento, como podría suponerse, extendió asombrosamente la gama de significados del concepto ‘libertad’. Por un lado, en vez de vincularlo al ejercicio del libre albedrío, lo asoció con la *servidumbre* hacia a la voluntad divina y con *aceptar el destino* predestinado por Dios. Por otra parte, al entender la ley humana como una interferencia para el despliegue de la libertad *real* —la del espíritu que sigue a la voluntad divina—, esta visión sería inversa a la grecorromana, que se basaba justamente en aceptar el dominio imparcial de la ley construida por los hombres.

Desde este ejemplo histórico se abren nuevas divergencias discursivas: ¿está ligado el concepto de libertad a una descripción de *circunstancias específicas* —como el tipo de organización política—, o a *descripciones universales de la condición humana*? ¿Implica

⁹ En el segundo capítulo de este estudio, se hará referencia al pensamiento de cada uno de estos pensadores.

¹⁰ Véase: Widow, Juan Antonio. *La libertad y sus servidumbres. Op. Cit.*, pp. 49-81.

¹¹ Aquí se hace referencia a los argumentos de Martín Lutero en *La libertad Cristiana* (1520) y en *De servo arbitrio* (1525), seguidos de cerca por Juan Calvino en *Institución de la religión cristiana* (1536) y por el documento representativo de la Reforma Inglesa: *The Westminster Confession of Faith* (1647). El detalle argumentativo se encuentra en el segundo capítulo de este documento.

acaso el *libre albedrío*, o puede ejercerse por medio de la *aceptación del destino* —que es algo ya determinado—? ¿Responde al *reconocimiento de una ley humana* —que puede otorgar imparcialidad y ausencia de dominio personal—, o más bien al rechazo de estas normas en virtud del seguimiento directo de la voluntad divina?

Los ejemplos discursivos señalados permiten ilustrar, de manera sintética y aún provisoria, *la abundancia de significados asociados a la palabra ‘libertad’ y la extraordinaria equivocidad conceptual que ello produce*. De hecho, únicamente aludiendo a los contextos reseñados la libertad podría interpretarse como algo natural al ser humano o inscrito en sus circunstancias sociales, como una facultad previa a la asociación política o producto de ella, como un refuerzo del poder público o una reivindicación del poder individual ante el Estado, como un modo de vida que reconoce la ley humana o que intenta renunciar a ella, como un ejercicio libre de la voluntad o una emancipación de la conducta entre quienes se reconocen como instrumentos de Dios.

Ante este nivel de complejidad conceptual, la literatura filosófica ha tendido a realizar un interesante proceso *analítico*: simplificar la caracterización de la libertad desarrollando amplias tipologías discursivas que permitan aprehender, de manera resumida, las principales tensiones históricas del concepto. Producto de este esfuerzo, por ejemplo, se ha distinguido entre libertad ‘individual’, ‘interior’, ‘política’ y ‘como poder’¹². Más populares, no obstante, han sido las tipologías *dicotómicas*, las cuales pretenden abarcar una inmensa cantidad de discursos desde una única separación conceptual. De esa forma, pueden entenderse las habituales distinciones entre libertad ‘interior y exterior’, ‘de voluntad y de acción’, ‘antigua y moderna’, ‘de y para’ o ‘positiva y negativa’¹³.

Las tipologías discursivas, en este nivel de complejidad conceptual, son muy útiles para organizar la literatura de una manera simple y descubrir las principales claves de tensión entre los discursos dominantes. También ellas facilitan la comprensión de las definiciones de libertad, ya que establecen esquemas que destacan diferencias conceptualmente relevantes. Sin embargo, lo propio de estas tipologías es resaltar una *distinción*, lo cual oculta, inevitablemente, la pregunta por *lo unitario o asimilable en las*

¹² Hayek, Friedrich (1998). *Los fundamentos de la libertad*. Madrid: Unión Editorial, cap. 1.

¹³ Por ejemplo, véase: Constant, Benjamin (2013). ‘Sobre la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos’, *Libertades*, Nº 3. También: Fromm, Erich (2006). *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Paidós, cap. 2, y Berlin, Isaiah (2012). ‘Dos conceptos de libertad’, en: *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza.

distintas formas de libertad. El exceso de distinciones, en otras palabras, se ha vuelto más aprehensible por medio de nuevas distinciones —más abstractas o abarcadoras—, pero *ello no mueve el pensamiento filosófico hacia la búsqueda de lo común o compatible, la superación entre los opuestos o, en otras palabras, hacia una síntesis de la libertad*. La tarea analítica, en esta situación, podría ser complementada con una labor *sintética*, que no sólo observe la unidad de lo diferenciado, sino que también aporte en el discernimiento sobre qué distinciones son reales o aparentes, compatibles o incompatibles, disímiles o asimilables.

En la historia intelectual sobre la libertad, muy pocos pensadores se han abocado a esta última tarea, tan necesaria para realizar una conceptualización crítica y para intentar la superación de discursos antagónicos estériles. Si bien podrían identificarse pasajes de diversos autores en esta dirección, son escasos los filósofos que explicitaron su inquietud en esta materia. Algo de esto hay en Hobbes, Hume y Emerson¹⁴; quizás con mayor claridad y método, se evidencia en Tomás de Aquino y Kant¹⁵; pero lo cierto es que no se trata de una lista extensa de pensadores. Por otra parte, estos filósofos no se abocaron a sintetizar los discursos antagónicos sobre la libertad en *variadas dimensiones*, sino que principalmente abordaron la posible compatibilidad entre determinismo y libertad, que, como veremos, es sólo una de las principales tensiones conceptuales en los discursos sobre el tema.

Aunque varios de sus aportes en esta materia aún sean ignorados en la literatura dominante, José Ortega y Gasset (1883-1955) podría ser considerado como uno de los más importantes pensadores de la libertad. Sin duda, uno de los más relevantes del siglo XX. Y es que en sus escritos *no sólo demostró una importante inquietud por asimilar y superar los discursos antagónicos estériles, sino que, además, desarrolló una de las propuestas de síntesis más completas y actuales sobre el tema*. El objetivo final de este trabajo, será demostrarlo. Específicamente, se buscará defender la tesis de que *la concepción de libertad*

¹⁴ Todos estos autores intentaron compatibilizar la noción de libertad con la de necesidad causal o destino. Véase: Hobbes, Thomas (2003). *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, cap. XXI; Hume, David (2010). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza, cap. 8; Emerson, Ralph Waldo (2014). 'Fatalidad'. En: *Confianza en uno mismo y otros ensayos*. Madrid: Shambhala, cap. 7.

¹⁵ En ambos autores hay intentos sistemáticos: abordaron la libertad confrontando tesis y antítesis, para finalmente hacer propuestas concretas de síntesis. Véase: Tomás de Aquino (2001). *Suma de Teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, cuestiones 82 y 83; Kant, Immanuel (2003). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Losada, parte II, libro segundo, cap. II, pp. 526-531.

delineada por Ortega puede entenderse como una síntesis o asimilación de los discursos antagónicos más relevantes en la historia de este concepto. Dicha idea será desarrollada en tres argumentos sucesivos, cada uno tratado en un capítulo independiente:

- I. Primero, se mostrará que la filosofía de Ortega, en ámbitos generales, estuvo orientada a sintetizar, superar o asimilar las principales propuestas filosóficas de su tiempo, para lo cual desarrolló un particular método dialéctico. Fruto de esa metodología, son sus principales posturas teóricas en los ámbitos metafísico, epistemológico y antropológico (capítulo 1).
- II. Segundo, se revisarán los discursos más importantes sobre la libertad, mostrando la relevancia histórica de tres tensiones discursivas: una *antropológica* —entre los escritos que entienden la libertad como algo inherente al ser humano y aquellos que la consideran como algo circunstancial—, otra *ontológica* —entre una corriente que acepta que la voluntad es libre y otra que argumenta su determinación causal— y otra *circunstancial* —entre un discurso positivo que comprende la libertad como autodeterminación, y otro negativo que la interpreta como ausencia de interferencia— (capítulo 2).
- III. Tercero, se defenderá que la descripción de la libertad desarrollada por Ortega trasciende los términos polares en que se ha desarrollado históricamente el concepto, dado que en cada ámbito discursivo —antropológico, ontológico y circunstancial— el filósofo generó una mediación o asimilación de posiciones contrarias, intentando establecer una superación dialéctica de los argumentos desarrollados. De tal forma, las meditaciones de Ortega podrían ser adecuadamente entendidas como una *síntesis raciovitalista de la libertad* (capítulo 3).

Capítulo 1.

Superar es conservar. El trasfondo dialéctico de la filosofía de Ortega

En historia toda superación implica una asimilación: hay que tragarse lo que se va a superar, llevar dentro de nosotros precisamente lo que queremos abandonar. En la vida del espíritu sólo se supera lo que se conserva —como el tercer peldaño supera a los dos primeros, porque los conserva bajo sí. En cuanto éstos desaparecieran el tercer peldaño caería a no ser sino primero. No hay otro modo para ser más que moderno que haberlo sido profundamente.

José Ortega y Gasset (1929)¹⁶

Ortega fue un pensador de la *síntesis*, de la *mediación* entre polos filosóficos antagónicos y la *superación* de dicotomías poco fértiles. Enemigo del extremismo, fue un explorador de la unidad entre lo diferenciado y un ferviente defensor del conocimiento asimilativo. Su pretensión filosófica no era destruir, sino edificar sobre lo precedente, encontrar en la historia los cimientos que permiten avanzar hacia nuevos horizontes de pensamiento. Quizás todo esto pueda resumirse en una frase, a la vez metafísica y metodológica, que expresó en su curso *¿Qué es filosofía?* (1929): «toda superación es conservación»¹⁷, es decir, *asimilación*, ‘tragarse’ lo que se quiere abandonar, construir aceptando o negando lo precedente, pero al fin y al cabo, *manteniéndolo como precedente*. En ese sentido, podríamos decir que la obra de Ortega pretendió realizar una *superación* de la filosofía.

Pero no quiso iniciar ese proyecto desde cero —como intentara Descartes casi tres siglos antes¹⁸—, sino que abrir un nuevo camino desde lo ya realizado. Y para ello, utilizó un modo intelectual específico, que él denominó, hacia el final de su vida, *pensar dialéctico*¹⁹. Desde su visión, todo intento por reflexionar sobre la realidad se produce

¹⁶ Ortega y Gasset, José. (1996 [1929]). ‘¿Qué es Filosofía?’. En: *¿Qué es filosofía? Unas lecciones de metafísica*. México: Porrúa, pp. 68-69.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 92-93.

¹⁸ Descartes, René (S. F. [1637]). *Discurso del método*. Buenos Aires: Losada.

¹⁹ Ortega y Gasset, José. (1964 [1958]). ‘Idea del teatro’. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo VII, p. 453. Especialmente importante es la nota al pie, en donde Ortega se identifica como pensador dialéctico, y a la vez diferencia su pensamiento histórico-dialéctico del razonamiento lógico-dialéctico de Hegel. Dice Ortega: «La ‘dialéctica’ famosa original de Hegel es, en verdad, miserable. En ella el ‘movimiento del

siguiendo una *serie dialéctica* de hechos mentales: el acercamiento inicial con las ‘cosas’ nos lleva a un primer aspecto de ellas, pero éste nos encamina a un segundo aspecto, y éste último a uno tercero, y así sucesivamente, debido a que las ‘cosas’ son, ‘en realidad’, una suma integral de muchos aspectos²⁰. Para enfrentar ese proceso *serial* de acercamientos, Ortega diseñó un modo de meditación específico, que hizo explícito en una de sus obras póstumas —*Origen y epílogo de la filosofía* (1960)—. Este modo de trabajo intelectual, que él aceptaba utilizar en la confección de sus meditaciones, se identifica por cuatro etapas:

- 1.º *Pararnos* ante cada *aspecto* y tomar de él una *vista*.
- 2.º *Seguir* pensando o pasar a otro aspecto contiguo.
- 3.º *No abandonar*, o *conservar* los aspectos ya «vistos» manteniéndolos presentes.
- 4.º *Integrarlos* en una vista suficientemente «total» para el tema que en cada caso nos ocupa.²¹

‘Pararse’, ‘seguir’, ‘conservar’ e ‘integrar’, serían entonces las acciones o procesos de comprensión ejecutados por el pensar dialéctico. Todas ellas, tienen como destino final la *síntesis o integración de aspectos ya vistos sobre las cosas*, es decir, una ‘superación que conserva’ distintas perspectivas acerca de un asunto.

En este capítulo se intentará demostrar que el pensamiento de Ortega, desde su núcleo filosófico más elemental, está impregnado por la forma específica de interpretar la realidad que implica el pensar dialéctico, esto es, un procedimiento intelectual que se preocupa de *avanzar sobre lo realizado, conservar para superar y sintetizar perspectivas dispares*. Este argumento se desarrollará en cuatro pasos. En primer lugar, se mostrará que Ortega tuvo una cierta aversión hacia los diagnósticos teóricos extremos, realizando una crítica hacia los polos metafísicos, epistemológicos y antropológicos que históricamente han sido debatidos en la filosofía (1.1). Posteriormente, se argumentará que el núcleo de su propuesta filosófica se aboca a sintetizar polos teóricamente antagónicos, es decir, a desarrollar un diálogo fructífero entre dicotomías tradicionalmente rivales. El desarrollo de

concepto’ procede mecánicamente de contradicción en contradicción, es decir, va movido el pensar por un *ciego* formalismo lógico. El ‘pensar dialéctico’ que empleo como modo intelectual (...) va movido por una *dialéctica real*, en que es la cosa misma quien va empujando al pensamiento y obligándole a coincidir con ella».

²⁰ Ortega y Gasset, José. (1965 [1960]). ‘Origen y epílogo de la filosofía. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo IX, p. 374.

²¹ *Ibidem*, pp. 374-375.

esta síntesis, se mostrará en tres de sus principales perspectivas teóricas: la metafísica raciovitalista (1.2), la epistemología perspectivista (1.3) y la antropología dramata (1.4).

1.1. Crítica a los polos antagónicos

Desde sus primeros escritos, Ortega destacó por su rechazo a defender polaridades teóricas, las cuales no lograban, desde su perspectiva, un juicio equilibrado de la realidad. En esa medida, cuestionó los términos antitéticos en que se había desarrollado gran parte del debate filosófico occidental, desde la antigua Grecia hasta el siglo XX. Esta crítica de las dicotomías teóricas fue realizada en tres frentes diferentes: a) metafísico, b) epistemológico y c) antropológico.

a) El frente metafísico: disputa entre realismo e idealismo.

En el ensayo *Adán en el Paraíso* (1910)²², —interpretado por Julián Marías como «la primera aparición del punto de vista personal de Ortega»²³—, el filósofo español desarrolló una posición confrontacional hacia la dicotomía metafísica entre realismo e idealismo, que, al menos desde los escritos de Descartes, ha perdurado como una dualidad característica de la filosofía moderna.

Podemos entender el *realismo* como aquella actitud en donde se supone que las cosas tienen una realidad verdadera por sí mismas, esto es, de forma independiente al individuo que las observa. Esta posición ha predominado en la historia de la filosofía occidental, desde Aristóteles hasta nuestros días. En contraste, el *idealismo* —creación característica de la Edad Moderna— propone que las cosas no nos ofrecen mayor seguridad —lo que se evidencia, por ejemplo, cuando soñamos o alucinamos— y que de lo único que no podríamos dudar es de la existencia del yo, del pensamiento o la conciencia. La realidad de la sustancia quedaría supeditada al ego, dado que sólo podemos conocerla cuando somos testigos de ella²⁴.

²² Publicado posteriormente en: Ortega y Gasset, José. (1966 [1916]). ‘Personas, obras, cosas’. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo I, pp. 473-493.

²³ Marías, Julián (1980). *Historia de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, p. 486.

²⁴ *Ibidem*. p. 483.

Para Ortega, el sentido más profundo de la evolución del pensamiento moderno, desde el Renacimiento hasta el siglo XX, fue justamente el paso desde realismo al idealismo, o, en sus palabras, la «disolución de la categoría de sustancia en la categoría de relación»²⁵. En efecto, su comprensión del surgimiento del idealismo remite al proceso intelectual en donde la esencia de cada cosa pasa a resolverse en sus *relaciones* —es decir, en *ideas*—. Cada elemento participa en un sistema que lo vincula a todos los demás. Este cambio metafísico es aceptado en términos generales por Ortega, quien lo reformula de esta manera: «un individuo, sea cosa o persona, es el resultado del resto total del mundo: es la totalidad de las relaciones. En el nacimiento de una brizna de hierba colabora todo el universo»²⁶.

A pesar de esta convergencia teórica, el pensador español no está dispuesto a aceptar el idealismo en su interpretación corriente, es decir, como un término contrario o antitético al realismo. Para él, detrás del concepto original de «idea» existe un fuerte énfasis en la sustancia:

Históricamente, la palabra *idea* procede de Platón. Y Platón llamó ideas a los conceptos matemáticos. Y los llamó así pura y exclusivamente porque son como instrumentos mentales que sirven para construir las cosas concretas. Sin los números, sin el más y el menos, que son ideas, esas supuestas realidades sensibles que llamamos cosas no existirían para nosotros. De suerte que es esencial a una idea su aplicación a lo concreto, su aptitud a ser realizada. El verdadero idealista no copia, pues, las ingenuas vaguedades que cruzan su cerebro, sino que se hunde ardentemente en el caos de las supuestas realidades y busca entre ellas un principio de orientación para dominarlas, para apoderarse fortísimamente de la *res*, de las cosas, que son su única preocupación y su única musa. El idealismo verdaderamente habría de llamarse realismo.²⁷

Ahora bien: su crítica a la polarización entre el idealismo y el realismo no va solamente en una dirección. Para Ortega, el núcleo de la producción o realización de una cosa —«la brizna de hierba», podríamos decir— está en el entendimiento de la totalidad de las cosas —esto es, del «universo»—; y dado que la observación de la realidad sustancial dependería de la *idea* de totalidad, el realismo también podría comprenderse como una forma de idealismo. Señala el filósofo en *Adán y el Paraíso*:

²⁵ Ortega y Gasset, José. ‘Personas, obras, cosas’. *Op Cit.* pp. 481-482.

²⁶ *Ibidem*, p. 484.

²⁷ *Ibidem*, p. 486.

sabemos que una cosa no es lo que vemos con los ojos: cada par de ojos ve una cosa distinta y a veces en un mismo hombre ambas pupilas se contradicen. Hemos asimismo notado que para producir una cosa, una *res*, forzosamente necesitamos de todas las demás. Realizar, por tanto, no será copiar una cosa, sino copiar la totalidad de las cosas, y puesto que esa totalidad no existe sino como idea en nuestra conciencia, el verdadero realista copia sólo una idea: desde este punto de vista no habría inconveniente en llamar al realismo más exactamente idealismo.²⁸

Lo que construye Ortega con estos argumentos, es una crítica a la antítesis entre realismo e idealismo, dando cuenta de que ambas perspectivas no son opuestas en su totalidad y se necesitan mutuamente.

b) *El frente epistemológico: disputa entre relativismo y racionalismo.*

Un similar interés por el equilibrio entre polos teóricos antagónicos fue desarrollado por Ortega en *El tema de nuestro tiempo* (1923). Pero aquí la dicotomía no era metafísica, sino que epistemológica. La problemática que producía esta antítesis, fue descrita por el filósofo de esta manera: «La verdad, el reflejar adecuadamente lo que las cosas son, se obliga a ser una e invariable. Mas la vida humana, en su multiforme desarrollo, es decir, en la historia, ha cambiado constantemente de opinión, consagrando como ‘verdad’ la que adoptaba en cada caso. ¿Cómo compaginar lo uno con lo otro?»²⁹ El relativismo, en este sentido, representaría la priorización de la historia por sobre la verdad, mientras que el racionalismo, la superposición de la verdad sobre lo histórico.

Más detalladamente, Ortega describió la *doctrina relativista* en estos términos:

Si queremos atenernos a la historia viva y perseguir sus sugestivas ondulaciones, tenemos que renunciar a la idea de que la verdad se deja captar por el hombre. Cada individuo posee sus propias convicciones, más o menos duraderas, que son «para» él la verdad. En ellas enciende su hogar íntimo, que le mantiene cálido sobre el haz de la existencia. «La» verdad, pues, no existe: no hay más que verdades «relativas» a la condición de cada sujeto.³⁰

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ Ortega y Gasset, José. (1966 [1923]). ‘El tema de nuestro tiempo’. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo III, p. 157.

³⁰ *Ibidem.*

Con éstas características, el relativismo le parecía a Ortega una propuesta inconsistente. Por un lado, porque «si no existe la verdad, no puede el relativismo tomarse a sí mismo en serio»³¹, pero también debido a que «la fe en la verdad es un hecho radical de la vida: si la amputamos queda ésta convertida en algo ilusorio y absurdo»³².

En la posición teórica opuesta, situó Ortega al *racionalismo*. Desde su visión, esta doctrina intelectual —que adquirió influencia en Europa a partir del Renacimiento— se identifica por las siguientes premisas:

Siendo la verdad una, absoluta e invariable, no puede ser atribuida a nuestras personas individuales, corruptibles y mudadizas. Habrá que suponer, más allá de las diferencias que entre los hombres existen, una especie de sujeto abstracto, común al europeo y al chino, al contemporáneo de Pericles y al caballero de Luis XIV. Descartes llamó a ese nuestro fondo común, exento de variaciones y peculiaridades individuales, «la razón», y Kant, «el ente racional».³³

Ahora bien: esta doctrina tampoco era convincente para Ortega, ya que al intentar salvar la verdad, terminaba renunciando a la vida: «Desde el punto de vista del racionalismo, la historia, con sus incesantes peripecias, carece de sentido, y es propiamente la historia de los estorbos puestos a la razón para manifestarse»³⁴. El racionalismo sería, en ese sentido, anti histórico.

Entre ambas corrientes de pensamiento, Ortega veía claramente una escisión poco fructífera para entender el conocimiento. «De un lado queda todo lo que vital y concretamente somos, nuestra realidad palpitante e histórica. De otro, ese núcleo racional que nos capacita para alcanzar la verdad, pero que, en cambio, no vive, espectro irreal que se desliza inmutable al través del tiempo, ajeno a las vicisitudes que son síntoma de la vitalidad»³⁵. Esta clara división entre lo vital y lo racional, era una muestra de algo más profundo: la *dualidad de la existencia* —espontánea y cultural— desarrollada históricamente entre los europeos. Señala Ortega:

³¹ *Ibidem*, p. 158.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, p. 159.

³⁵ *Ibidem*, p. 158.

Toda la gracia y el dolor de la historia europea provienen, acaso, de la extrema disyunción y antítesis a que se han llevado ambos términos. La cultura, la razón, ha sido purificada hasta el límite último, hasta romper casi su comunicación con la vida espontánea, la cual, por su parte, quedaba también exenta, brava y como en estado primigenio.³⁶

Esta confrontación entre lo racional o cultural —descubierto por Sócrates, aunque revitalizado en los sistemas filosóficos de Descartes, Spinoza, Leibniz y Kant— y lo espontáneo —que bien queda representado, para Ortega, en la figura literaria de Don Juan—, se replica en el discurso epistemológico al establecerse una diferencia entre quienes privilegian la *razón pura* —es decir, «la propia facultad de la razón en general, considerada en todos los conocimientos que puede alcanzar *sin valerse de la experiencia*»³⁷— y quienes defienden la realidad histórica en su palpitante espontaneidad. Pero ninguno de estos extremos intelectuales le parece adecuado a Ortega: «ni el absolutismo racionalista —que salva la razón y nulifica la vida—, ni el relativismo, que salva la vida evaporando la razón»³⁸. Y más aún, el creía que la sensibilidad de su época se caracterizaba justamente por la insumisión a ese dilema³⁹, es decir, por la tarea de buscar un equilibrio o síntesis entre ambos modos existenciales.

c) *El frente antropológico: disputa entre intelectualismo y voluntarismo.*

En 1939 Ortega publicó una lección universitaria titulada *Ensimismamiento y alteración*⁴⁰ —posteriormente incluida como primer capítulo de su curso *El hombre y la gente* (1949-1950)—, en donde reflexionó hondamente sobre la interpretación filosófica de lo humano. Desde su perspectiva, tradicionalmente han existido dos polos de pensamiento sobre el hombre, los cuales exageran actividades u operaciones humanas hasta el punto de falsear la realidad.

³⁶ *Ibidem*, pp. 174-175.

³⁷ Kant, Immanuel. *Critica de la razón pura*. *Op. Cit.*, p. 145.

³⁸ Ortega y Gasset, José. 'El tema de nuestro tiempo'. *Op. Cit.*, p. 162.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Ortega y Gasset, José. (1939). *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.

La primera de ellas sería el *intelectualismo* o «idolatría de la inteligencia»⁴¹, que consiste en la valoración extrema del pensamiento, la meditación, el *lógos*, o lo que en la terminología orteguiana es denominado ‘*ensimismamiento*’: es decir, «el poder que el hombre tiene de retirarse virtual y provisoriamente del mundo, y meterse dentro de sí»⁴². Desde la visión del filósofo madrileño, el entusiasmo fenomenal por esta facultad humana tiene su origen en la Grecia antigua:

Cuando los griegos descubrieron que el hombre pensaba, que existía en el universo esa extraña realidad que es el pensamiento (hasta entonces los hombres no habían pensado, o como el *bourgeois gentilhomme*, lo habían hecho sin saberlo), sintieron tal entusiasmo por las gracias de las ideas, que atribuyeron a la inteligencia —el *lógos*— el rango supremo en el orbe. En comparación con ello, todo lo demás les pareció cosa subalterna y menospreciable [...], era esto lo más sublime que había en el mundo y que un ser puede hacer. Por eso creían que el destino del hombre no era otro que ejercitar su intelecto, que el hombre había venido al mundo para meditar o, en nuestra terminología, para ensimismarse.⁴³

Pero esta doctrina filosófica —mantenida fuertemente en la filosofía moderna gracias a la interpretación cartesiana de lo humano como *res cogitans*—, tendría al menos dos dificultades. En primer lugar, que «aisla el pensamiento de su encaje, de su función en la economía general de la vida humana»⁴⁴: el intelectualismo hace suponer que el hombre piensa porque sí, y no porque debe sostenerse entre las cosas. En contraste, Ortega sugiere que el pensamiento no puede funcionar por sí mismo, sin ser movido por una acción u objetivo de pervivencia que lo engendre y mantenga. Una segunda dificultad del intelectualismo —y más grave que la anterior— sería «presentar al hombre la cultura, el ensimismamiento, el pensamiento, como una gracia o joya que éste debe añadir a su vida, por tanto, como algo que se halla por lo pronto fuera de ella, como si existiese un vivir sin cultura y sin pensar, como si fuese posible vivir sin ensimismarse»⁴⁵. Si en el primer caso el error es creer en la posibilidad de pensar al margen de una acción concreta, en el segundo, sería creer que es posible una acción humana sin ensimismamiento.

⁴¹ Ortega y Gasset, José. (2010 [1949-1950]). *El hombre y la gente*. Madrid: Alianza, p. 37.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*, pp. 36-37.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 37.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 39.

En debate con esta visión antropológica intelectualista, Ortega sitúa a la perspectiva *voluntarista*, que interpreta al hombre primaria y fundamentalmente como *acción pura* —es decir, marginada de pensamiento o meditación—. Separada artificialmente del ensimismamiento, «la pura acción permite y suscita sólo un encadenamiento de insensateces que mejor deberíamos llamar *desencadenamiento*»⁴⁶. Se trata, entonces, de una visión antropológica que diviniza la *alteración*, es decir, aquella operación o actividad en donde una persona —al igual que un animal— «no vive desde *sí mismo* sino desde lo *otro*, traído y llevado y tiranizado por lo *otro*»⁴⁷.

Mientras el intelectualismo tuvo su origen en la antigua Grecia, el voluntarismo tendría su primera referencia histórica en la *luxuria* de la antigua Roma. Pero este último también demostró su actualidad en la sociedad moderna: según Ortega, a comienzos del siglo XX habría comenzado una nueva ola de voluntarismo en Europa, identificada por la alteración, el placer, el espanto y la estupidez:

Como otras veces aconteció en el pasado conocido, vuelven ahora —y me refiero a estos años, casi a lo que va del siglo—, vuelven ahora los pueblos a sumergirse en la alteración. ¡Lo mismo que pasó en Roma! Comenzó Europa dejándose atropellar por el placer, como Roma por lo que Ferrero ha llamado la *luxuria*, el exceso, el lujo de las comodidades. Luego ha sobrevenido el atropellamiento por el dolor y por el espanto. Como en Roma, las luchas sociales y las guerras consiguientes llenaron las almas de estupor. Y el estupor, la forma máxima de alteración, el estupor, cuando persiste, se convierte en estupidez.⁴⁸

El voluntarismo, en tanto perspectiva de antropología filosófica, también tendría deficiencias teóricas. Según Ortega, este enfoque estaría ocultando o negando aquella actividad que distingue al ser humano del animal —el ensimismamiento— y, además, dificultaría el acceso del hombre con la verdad. «Sin retirada estratégica a sí mismo, sin pensamiento alerta, la vida humana es imposible» —señala Ortega, recordando de pasada la importancia que ha tenido el ensimismamiento en la fundación de las religiones y de la

⁴⁶ *Ibidem*, p. 41.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 25.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 39-40.

ciencia moderna—. Y pronto añade: «Sin cierto margen de tranquilidad, la verdad sucumbe»⁴⁹.

En definitiva, Ortega rechaza, también aquí, los términos antitéticos del debate filosófico. Su completa aversión a los polos antropológicos tradicionales, es resumida por él de esta manera: «A la aberración intelectualista que aísla la contemplación de la acción, ha sucedido la aberración opuesta: la *voluntarista*, que se exonera de la contemplación y diviniza la acción *pura*»⁵⁰.

d) Mirada global del antagonismo filosófico.

Si examinamos las tres antítesis señaladas, nos daremos cuenta de que existe entre ellas una homología estructural. Cada una de estas confrontaciones reproduce, en su propio ámbito, una distinción filosófica más general y característica de la Edad Moderna: la distinción entre lo subjetivo, consciente o «en sí» —es decir, *el hombre*—, y lo objetivo, situacional o «fuera de sí» —en otras palabras, *el mundo*—⁵¹. El polo de pensamiento subjetivista, entendido de esta forma, quedaría representado por las perspectivas idealista de la realidad, relativista del conocimiento e intelectualista de lo humano. En contraste, la vertiente objetivista se expresaría en la metafísica realista, la epistemología racionalista y la antropología voluntarista⁵².

⁴⁹ *Ibidem*, p. 42.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 39.

⁵¹ Para Ortega, «El descubrimiento decisivo de la conciencia, de la subjetividad, del 'yo', no acaba de lograrse hasta Descartes». Ver: Ortega y Gasset, José. '¿Qué es Filosofía?'. *Op. Cit.*, p. 72. Sobre el proceso característicamente moderno en donde el hombre se convierte en *subjectum* y el mundo en imagen, ver: Heidegger, Martin (1996). 'La época de la imagen del mundo'. En: *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza.

⁵² Como puede notarse, incluso en la interpretación sobre el hombre se reproduce la distinción antitética entre hombre y mundo, ya que el rasgo principal de lo humano puede ser encontrado en la orientación hacia sí mismo (intelectualismo) o hacia la alteridad (voluntarismo).

Cuadro 1. Extremismos filosóficos como expresiones de la distinción hombre/mundo

	Hombre (Subjetividad)	Mundo (Objetividad)
Metafísica (Realidad)	Idealismo <i>Las cosas tienen realidad desde la conciencia humana</i>	Realismo <i>Las cosas tienen realidad en sí mismas</i>
Epistemología (Verdad)	Relativismo <i>La verdad es histórica y relativa a cada persona</i>	Racionalismo <i>La verdad es una e invariable</i>
Antropología (Humanidad)	Intelectualismo <i>La actividad humana distintiva es el ensimismamiento (reflexión)</i>	Voluntarismo <i>La actividad humana distintiva es la alteración (querer)</i>

La crítica de Ortega a estas dualidades extremistas, por tanto, tendrá que sustentarse en fundamentos metafísicos, epistemológicos y antropológicos que sean disruptivos, en el sentido de que permitan reinterpretar los fundamentos de lo real, del conocimiento y de lo humano, reevaluando el vínculo confrontacional entre hombre y mundo, entre subjetividad y objetividad, característico del pensamiento moderno. Esta es la heroica tarea desarrollada por el filósofo madrileño, y para la cual tuvo que desarrollar tres propuestas teóricas fundamentales: una metafísica *raciovitalista* (1.2), una epistemología *perspectivista* (1.3) y una antropología filosófica *dramatista* (1.4)⁵³.

1.2. Raciovitalismo. Metafísica de la coexistencia entre hombre y mundo

Ortega hizo un crudo diagnóstico a las perspectivas metafísicas tradicionales. Por un lado, considera que el *realismo*, dado que parte de la existencia indubitada de las cosas, representa una «ingenuidad filosófica», o —aludiendo al estado humano primigenio de la cosmología judeocristiana— una «inocencia paradisiaca»⁵⁴. Específicamente, considera problemático defender la existencia de los entes como algo independiente del sujeto, porque es «indudable que yo pienso las cosas, que existe mi pensamiento y que, por tanto, la existencia de las cosas es dependiente de mí»⁵⁵.

⁵³ Como se aclarará posteriormente (sección 1.4), lo que comúnmente se denomina ‘antropología filosófica’ es comprendido por Ortega como una parte de la metafísica. Sin embargo, aquí se utilizará la palabra ‘antropología’ para diferenciar específicamente el ámbito de discusión entre intelectualismo y voluntarismo, en el cual Ortega aportó una perspectiva que aquí denominaremos ‘dramatista’.

⁵⁴ Ortega y Gasset, José. ‘¿Qué es Filosofía?’. *Op. Cit.*, p. 81.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 95.

La fortaleza principal del *idealismo* sería superar esta carencia: a través de la duda metódica se escapa de la ingenuidad e inocencia de los antiguos, planteando que la realidad primaria e indubitable es el pensamiento. Si lo real es sostenido desde la conciencia, la existencia de las cosas pasa a depender del yo. Ortega coincide en general con este argumento, pero discute el *tipo* de dependencia que tienen los entes con respecto a la persona. Para el idealismo, las cosas directamente «son pensamientos en el sentido de que son contenidos de mi conciencia, de mi pensar, estados de mi yo»⁵⁶; con ello, el *cogito* se traga al mundo, en vez de considerarlo como algo inseparable, inmediato y junto, pero distinto a sí mismo. El filósofo madrileño, en cambio, insiste en la clara distinción entre las cosas del mundo —lo representado por la conciencia— y el yo —propietario del acto de representar, mas no de lo que se representa—. «El mundo exterior —señala— no existe sin mi pensarlo [—he ahí la relativa dependencia del ‘yo’ que tienen las cosas—], pero el mundo exterior no es mi pensamiento»⁵⁷.

En su *Prólogo para alemanes* (1958), aclara Ortega esta propuesta metafísica, sostenida directamente como una alternativa al realismo y al idealismo:

Lo que verdadera y auténticamente *hay* no es «conciencia» y en ella las «ideas» de las cosas, sino que *hay* un hombre que existe en un contorno de cosas, en una circunstancia que existe también. Ciertamente, no se puede prescindir de que el hombre existe porque entonces desaparecen las cosas, pero tampoco puedo prescindir de las cosas porque entonces desaparece el hombre. Pero esta inseparabilidad de ambos elementos es falseada si se la interpreta unilateralmente, como un depender las cosas del hombre —eso sería la «conciencia»—. Lo que verdaderamente *hay* y es dado es la *coexistencia* mía con las cosas, ese absoluto acontecimiento: un yo *en* sus circunstancias. El mundo y yo, uno frente al otro, sin posible fusión ni posible separación, somos como los Cabiros y los Dióscuros, como todas esas parejas de divinidades que, según griegos y romanos, tenían que nacer y morir juntas y a quienes daban el lindo nombre de *Dii consentes*, los dioses unánimes.⁵⁸

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Ortega y Gasset, José. (1964 [1958]). ‘Prólogo para alemanes’. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo VIII, p. 51. La analogía entre el coexistir hombre/mundo y la vida de los dioses *Dii consentes* es una de las preferidas de Ortega, repetida al menos en otros tres de sus libros: *¿Qué es filosofía?* (1929), *Unas lecciones de metafísica* (1932-1933) y *Sobre la razón histórica* (1940). Este último texto se encuentra en: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo XII.

Lo característico de esta propuesta, sería entonces la *coexistencia inseparable* entre hombre y mundo, entre yo y circunstancia. Esta coexistencia —concebida por el filósofo como «la verdad radical» o aquello que es primordial de la existencia⁵⁹— no significa una compañía estática, sin implicancias ontológicas. Más bien conlleva que el ser —sea de mi persona, sea de las cosas— «está constituido por el puro y mutuo dinamismo de un acontecer. A mí me acontecen las cosas, como yo les acontezco a ellas, y ni ellas ni yo tenemos otra realidad primaria que la determinada en ese recíproco acontecimiento»⁶⁰. La existencia del hombre y el mundo, entonces, quedaría determinada por la *dinámica recíproca de su coexistencia inseparable*.

Mientras el realismo postula que «sólo originariamente las cosas y su combinación en el mundo tienen realidad», el idealismo sostiene que «sólo el hombre es realidad radical o primaria, y aún el Hombre reducido a *une chose qui pense —res cogitans*, pensamiento—»⁶¹. Ortega plantea una tercera alternativa, que funciona como *equilibrio o síntesis* entre las dos restantes:

El dato radical del Universo no es simplemente: el pensamiento existe o yo pensante existo —sino que si existe el pensamiento existen, *ipso facto*, yo que pienso y el mundo en que pienso— y existe el uno con el otro, sin posible separación. Pero ni yo soy un ser sustancial ni el mundo tampoco —sino ambos somos en activa correlación: yo soy el que ve el mundo y el mundo es lo visto por mí. Yo soy para el mundo y el mundo es para mí.⁶²

Este sería el «hecho primario y fundamental que se pone y asegura a sí mismo»⁶³. A ojos del pensador, ello permite conservar lo esencial del realismo, ya que acepta que el mundo exterior no es una ilusión, alucinación o creación subjetiva, pero a la vez mantener la principal bandera del idealismo: la influencia radical de la mente en la construcción de la realidad.

Ahora bien: para Ortega esta realidad primordial, hecho de todos los hechos y dato elemental sobre el Universo, es equivalente a lo que comúnmente llamamos ‘vida’⁶⁴, porque al haber vida humana «hay *ipso facto* dos términos o factores igualmente primarios

⁵⁹ Ortega y Gasset, José. ‘¿Qué es Filosofía?’. *Op. Cit.*, p. 96

⁶⁰ Ortega y Gasset, José. ‘Prólogo para alemanes’. *Op. Cit.*, p. 51.

⁶¹ Ortega y Gasset, José. *El hombre y la gente*. *Op. Cit.* pp. 66-67.

⁶² Ortega y Gasset, José. ‘¿Qué es Filosofía?’. *Op. Cit.*, p. 92

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 93.

el uno que el otro y, además, inseparables: el hombre que vive y la circunstancia o mundo en que el hombre vive»⁶⁵. Ello nos lleva a una tarea central para entender el pensamiento metafísico de Ortega: describir qué es lo que él comprende por ‘vida’, considerada como realidad primaria y radical sobre el Universo.

A lo largo de su obra, Ortega da muchas descripciones e indicaciones sobre lo que quiere representar con este concepto, que vale la pena revisar en detalle. Primero, aclara que no se trata de vida en su acepción biológica, sino más bien «en un sentido más inmediato, más amplio, más decisivo»⁶⁶, que el filósofo suele llamar ‘biográfico’. Según él, los biólogos han utilizado la palabra ‘vida’ para designar únicamente los fenómenos de seres orgánicos, pero eso deja de lado todos los fenómenos inorgánicos que ella incluye. Más aún: el biólogo se dedicaría a estudiar la vida orgánica, pero esa es una actividad de su propio vivir; ese nivel más elemental y primario del concepto ‘vida’ es justamente el que Ortega quiere describir y analizar.

La vida, en este sentido biográfico, es descrita por el filósofo de formas muy variadas. A mi juicio, son dos las definiciones más abarcativas propuestas por Ortega. La primera —y quizás la más elemental—, señala que la vida sería *el encuentro de alguien con la circunstancia o mundo en que tiene que existir*⁶⁷: «vivir es hallarse cada cual a sí mismo en un ámbito de temas, de asuntos que le afectan», y «mundo es *sensu stricto* lo que nos afecta»⁶⁸. En este sentido, ‘vida’ sería la ocupación de una persona con los asuntos o temas que le importan, lo cual denota un doble condicionamiento ontológico: «lo que nuestra vida sea depende tanto de lo que sea nuestra persona como de lo que sea nuestro mundo»⁶⁹. Hombre y circunstancia, serían entonces los dos ingredientes existenciales que determinan nuestra vida.

La segunda definición ofrecida por Ortega —tan amplia como la anterior, pero tal vez menos elemental—, establece una conjunción entre dos acontecimientos: «*La vida es lo que hacemos y lo que nos pasa*»⁷⁰. En esta versión, el vivir estaría determinado por la actividad y pasividad de una persona que se enfrenta a su circunstancia. Como puede

⁶⁵ Ortega y Gasset, José. *El hombre y la gente. Op. Cit.* pp. 66.

⁶⁶ Ortega y Gasset, José. ‘¿Qué es Filosofía?’. *Op. Cit.*, p. 93.

⁶⁷ Ortega y Gasset, José. *El hombre y la gente. Op. Cit.* pp. 51.

⁶⁸ Ortega y Gasset, José. (1996 [1929]). ‘Unas lecciones de metafísica’. En: *¿Qué es filosofía? Unas lecciones de metafísica*. México: Porrúa, p. 136.

⁶⁹ *Ibidem.* p. 137.

⁷⁰ *Ibidem.* p. 135.

notarse, aquí se reproduce la misma estructura dual de la definición anterior: por un lado, se distingue lo que el *hombre* realiza —lo que hace—, y por el otro, lo que se le impone desde el *mundo* como un hecho —lo que le pasa—. En ese sentido, esta concepción de vida presupone la anterior —el encuentro entre hombre y mundo—, aunque poniendo énfasis en la composición activa y pasiva de dicho encuentro.

De forma añadida a estas aproximaciones generales, Ortega ofrece diversas características del hecho radical del universo. Sintetizando en extremo, podemos decir que para él la vida se caracteriza por ser personal, intransferible, sola, excéntrica, dada, vacía, multilateral, problemática, decidida, dramática, responsable de sí, presente, proyectiva y autoevidente. Brevemente explicaremos cada una de estas características.

Lo primero que debe aclararse, es que el dato primario que quiere identificar Ortega no refiere a la vida de otras personas: «Vida humana como realidad radical —señala— es sólo la de cada cual, es sólo *mi vida*». Y pronto agrega: «Lo que llamamos ‘vida de los otros’, la del amigo, la de la amada, es ya algo que aparece en el escenario que es *mi vida*»⁷¹, y por tanto, tiene un nivel de realidad secundario o subordinado a aquél. La vida —la tuya, la mía, la de cada cual—, es un hecho *personal* y además *intransferible* a otros individuos. Por ello Ortega indica que ella «es esencialmente *soledad, radical soledad*»⁷². Sin embargo, esta soledad —provocada por la incapacidad para transferir nuestras vivencias a otras personas— no debe ser confundida con el solipsismo —la creencia en que sólo existe la mente y las propias ideas—. La vida sería más bien una forma de soledad ineludiblemente *excéntrica*: «*vivir* significa tener que ser fuera de mí, en el absoluto fuera que es la circunstancia o mundo: es tener, quiera o no, que enfrentarme y chocar constante, incesantemente con cuanto integra ese mundo»⁷³.

Por otra parte, una importante característica de nuestra vida es que no tiene un origen en la persona implicada, sino que nos es *dada*, regalada. «No nos hemos dado a nosotros la vida —señala Ortega— sino que nos la encontramos, justamente, al encontrarnos con nosotros»; por ello podemos decir que «nos es arrojada o somos arrojados a ella»⁷⁴. Y al ser lanzados a vivir, no tenemos un camino de existencia prediseñado. «Esa

⁷¹ Ortega y Gasset, José. *El hombre y la gente*. *Op. Cit.* p. 46.

⁷² *Ibidem.* p. 53.

⁷³ *Ibidem.* p. 54.

⁷⁴ Ortega y Gasset, José. ‘Unas lecciones de metafísica’. *Op. Cit.* p. 137.

vida que nos es dada, nos es dada *vacía* y el hombre tiene que írsela llenando, ocupándola»⁷⁵. Ese llenado puede hacerse de diferentes maneras. Dado que la circunstancia nos ofrece siempre posibilidades alternativas, «cada instante y cada sitio abre ante nosotros diversos caminos»⁷⁶. Esta *multilateralidad* de la vida, hace que ella se presente ante nosotros como un *problema* nunca resuelto: «Por muy seguros que estemos de lo que nos va a pasar mañana lo vemos siempre como una posibilidad. [...] [N]uestra existencia es en todo instante un problema, grande o pequeño, que hemos de resolver sin que quepa transferir la solución a otro ser»⁷⁷.

Y así llegamos al ‘gran hecho fundamental’ que Ortega quiso destacar en *Unas lecciones de metafísica* (1932-1933): dado que la vida nos es entregada vacía y la circunstancia nos muestra múltiples caminos de acción, «vivir es constantemente decidir lo que vamos a ser»⁷⁸. Nuestras decisiones se orientan al cumplimiento de proyectos existenciales, y dichos proyectos encuentran facilidades o resistencias en el mundo. Por ello, esta naturaleza *decisiva* de la vida conlleva al menos dos elementos. Primero, que la relación entre hombre y mundo —es decir, la vida misma— se vuelve combativa o *dramática*, en el sentido de que implica una «lucha frenética con las cosas y aun con nuestro carácter por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto»⁷⁹. Y en segundo lugar, que la vida implica una «constante e ineludible *responsabilidad* ante mí mismo»⁸⁰, dado que cada quien necesita que sus acciones —incluyendo lo que piensa, siente y quiere— tengan sentido y un buen sentido para sí.

La vida, por otra parte, está enlazada según Ortega a ineludibles condicionamientos temporales. Así como la materia se compone de átomos, el vivir se integra por situaciones⁸¹, y estas situaciones están incrustadas, cada una, en el *presente*. El pasado y el futuro sólo tienen realidad en el ahora, y en ese sentido «la vida es siempre un ‘ahora’ y consiste en lo que ahora se es»⁸². Pero no debe olvidarse que, como hemos dicho, la vida

⁷⁵ Ortega y Gasset, José. *El hombre y la gente*. *Op. Cit.* p. 50. Cursivas añadidas.

⁷⁶ *Ibidem.* p. 52.

⁷⁷ Ortega y Gasset, José. ‘Unas lecciones de metafísica’. *Op. Cit.* p. 138.

⁷⁸ *Ibidem.*, p. 139.

⁷⁹ Ortega y Gasset, José. (1966 [1932]). ‘Goethe desde dentro’. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo IV, p. 400. Inmediatamente antes de esta frase, el autor dice directamente: «La vida es constitutivamente un drama».

⁸⁰ Ortega y Gasset, José. *El hombre y la gente*. *Op. Cit.* p. 65.

⁸¹ Ortega y Gasset, José. ‘Unas lecciones de metafísica’. *Op. Cit.* p. 130.

⁸² *Ibidem.*, p. 135.

consiste en decidir lo que vamos a ser, lo que implica una permanente orientación hacia lo que vendrá. En ese sentido es *proyektiva*. En palabras del filósofo: «nuestra vida es ante todo toparse con el futuro. No es el presente o el pasado lo primero que vivimos, no: la vida es una actividad que se ejecuta hacia delante, y el presente o el pasado se descubre después, en relación con el futuro»⁸³.

Cada una de estas características es parte importante de nuestra vida —la de cada cual—, y aparece ante nosotros con una singular *autoevidencia*. Porque «vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo», es decir, «esa realidad extraña, única que tiene el privilegio de vivir para sí misma»⁸⁴. Nada de lo que hacemos o nos sucede, sería parte de nuestra vida si no nos percatáramos de ello, es decir, si la vida no se diera cuenta de sí misma. Esta extraña ‘genuinidad inexorable’ —como la llama Ortega— explica que se le considere como realidad radical:

la vida de cada cual no tolera ficciones, porque al fingirnos algo a nosotros mismos sabemos, claro está, que fingimos y nuestra íntima ficción no logra nunca constituirse plenamente, sino que en el fondo notamos su inautenticidad, no conseguimos engañarnos del todo, y le vemos la trampa. Esta genuinidad inexorable y a sí misma evidente, indubitable, incuestionable de nuestra vida, repito, la de cada cual, es la primera razón que me hace denominarla «realidad radical».⁸⁵

Dado que incluso si dudamos de ella comprobaríamos su existencia —en esto es similar al *cogito* cartesiano—, la vida aparece como un dato indubitable. Pero hay otra razón para considerarla como hecho fundamental del Universo:

Al llamarla «realidad radical» no significa que sea la única ni siquiera que sea la más elevada, respetable o sublime o suprema, sino simplemente que es la raíz —de aquí, radical— de todas las demás en el sentido de que éstas, sean las que fueren, tienen, para sernos realidad, que hacerse de algún modo presentes o, al menos, anunciarse en los ámbitos estremecidos de nuestra propia vida.⁸⁶

Entonces por ser *indubitable* y *raíz de las demás realidades*, la vida podría considerarse como realidad radical. Con esto, Ortega pretende inaugurar una nueva etapa metafísica.

⁸³ *Ibidem*, p. 139.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 136.

⁸⁵ Ortega y Gasset, José. *El hombre y la gente*. Op. Cit. p. 47.

⁸⁶ *Ibidem*.

Como él lo expresa: «Para los antiguos, realidad, ser, significaba ‘cosa’; para los modernos, ser significaba ‘intimidad, subjetividad’; para nosotros, ser significa ‘vivir’ —por tanto—, intimidad consigo y con las cosas»⁸⁷. Ésta es la síntesis conceptual que propone el filósofo madrileño, que a sus ojos *supera* la disputa milenaria entre realistas e idealistas. A diferencia de las perspectivas metafísicas previas, hombre y mundo se consideran igualmente reales y primarios: «El Mundo es la maraña de asuntos o importancias en que el Hombre está, quiera o no, enredado, y el Hombre es el ser que, quiera o no, se halla consignado a nadar en ese mar de asuntos y obligado sin remedio a que todo eso le importe»⁸⁸.

Desde esta raíz indubitable, por otra parte, Ortega cree que es posible inaugurar una tendencia filosófica. Según expuso en un artículo de 1924⁸⁹, no sería adecuado denominar a este proyecto ‘vitalismo’, ya que ello permitiría confundirlo, por un lado, con la teoría que enlaza el conocimiento únicamente a leyes biológicas, y por el otro, con la filosofía que rechaza la razón como modo último de conocimiento, levantando la importancia del conocimiento intuitivo. Para él, en cambio, se trata de realizar una filosofía «que no acepta más método de conocimiento teórico que el racional, pero cree forzoso situar en el centro del sistema ideológico el problema de la vida, que es el problema mismo del sujeto pensador de ese sistema»⁹⁰. Este sería el núcleo de lo que denomina *raciovitalismo*: observar en primer plano el vínculo entre razón y vida, ejercicio que, en contraste con el racionalismo, permite distinguir claramente las fronteras de lo racional.

1.3. Perspectivismo. Epistemología para una razón vital e histórica

La postura epistemológica de Ortega también podría interpretarse como una mediación, superación o síntesis entre dos extremismos teóricos: el racionalismo y el relativismo. Como hemos mencionado, el pensador madrileño rechazó ambas doctrinas: la primera, por salvar la razón nulificando la vida, y la segunda, por salvar la vida evaporando la razón⁹¹.

⁸⁷ Ortega y Gasset, José. ‘¿Qué es Filosofía?’. *Op. Cit.*, p. 95.

⁸⁸ Ortega y Gasset, José. *El hombre y la gente*. *Op. Cit.* p. 67-68.

⁸⁹ ‘Ni vitalismo ni racionalismo’ (1924). Véase: Ortega y Gasset, José. (1966 [1924]). ‘Artículos (1924)’. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo III.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 272.

⁹¹ Ortega y Gasset, José. ‘El tema de nuestro tiempo’. *Op. Cit.*, p. 162.

Creía, además, que la sensibilidad de su época se caracterizaba justamente por la insumisión a este dilema⁹².

En su modo de ver, se trata de dos propuestas epistemológicas opuestas que «viven a costa de cegueras complementarias»⁹³. Ambas intentan compatibilizar la noción tradicional de verdad —eterna, única e invariable— con una interpretación del grado de acceso humano a ella. En ese problema, el racionalismo propone que *sólo es posible el conocimiento si la realidad puede penetrar en el sujeto sin deformaciones*. Quedaría ciego, entonces, hacia la particularidad e historicidad inexorable de la vida: «El sujeto tiene, pues, que ser un medio transparente, sin peculiaridad o color alguno, ayer igual a hoy y a mañana —por tanto, ultravital y extrahistórico»⁹⁴. El relativismo, en cambio, interpreta que *el sujeto real está cercado por su particularidad, por lo cual el conocimiento de una realidad trascendente es simplemente imposible*. La ceguera, en este caso, sería hacia la posibilidad de que el individuo se acerque a la verdad desde su propia perspectiva: «Al entrar en él la realidad se deformaría, y esta deformación individual sería lo que cada ser tomase por la pretendida realidad»⁹⁵. Si el racionalismo es ciego al sujeto particular e histórico, el relativismo lo sería hacia una verdad particular e histórica.

Introduciéndose entre estas epistemologías antagónicas, Ortega plantea como alternativa su *doctrina del punto de vista*, sistematizada en *El tema de nuestro tiempo* (1923):

El sujeto, ni es un medio transparente, un «yo puro», idéntico e invariable, ni su recepción de la realidad produce en ésta deformaciones. Los hechos imponen una tercera opinión, síntesis ejemplar de ambas. Cuando se interpone un cedazo o retícula en una corriente, deja pasar unas cosas y detiene otras; se dirá que las selecciona, pero no que las deforma. Esta es la función del sujeto, del ser viviente ante la realidad cósmica que le circunda. Ni se deja traspasar sin más ni más por ella, como acontecía al imaginario ente racional creado por las definiciones racionalistas, ni finge él una realidad ilusoria. Su función es claramente selectiva. De la infinitud de los elementos que integran la realidad, el individuo, aparato receptor, deja pasar un cierto número de ellos, cuya forma y contenido coinciden con las mallas de su retícula sensible. Las demás cosas —fenómenos, hechos, verdades— quedan fuera, ignoradas, no percibidas.⁹⁶

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ibidem*, p. 197.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 198.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 198.

Entre el acceso a la verdad única y la imposibilidad del conocimiento, Ortega dibujaría un tercer camino: el acceso limitado, selectivo, pero no deformado, a la verdad⁹⁷. «La estructura psíquica de cada individuo viene a ser un órgano perceptor, dotado de una forma determinada, que permite la comprensión de ciertas verdades y está condenado a inexorable ceguera para otras»⁹⁸.

Esta *doctrina perspectivista* de la verdad, se encuentra desarrollada desde muy temprano en la obra de Ortega. Ya en 1916, iniciaba sus *Confesiones de «El espectador»* precisando la correlación entre el punto de vista y lo real, la cual involucra el desarrollo de una *verdad fragmentada* en innumerables caras:

la realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que cada cual ocupa, fatalmente, en el universo. Aquélla y éste son correlativos, y como no se puede inventar la realidad, tampoco puede fingirse el punto de vista. La verdad, lo real, el universo, la vida —como queráis llamarlo—, se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da hacia un individuo.⁹⁹

Pero esta *fragmentación de la verdad* no implica la inexistencia de una realidad externa al individuo. Más bien lo contrario: «La realidad, precisamente por serlo y hallarse fuera de nuestras mentes individuales, sólo puede llegar a éstas multiplicándose en mil caras o haces»¹⁰⁰. En otras palabras, si cada uno de nosotros pudiera llegar a la verdad universal desde su propio pensamiento, ella dejaría de ser algo externo e impositivo al individuo. Para no caer en esa inconsistencia conceptual sobre lo real, la tesis perspectivista hace converger la realidad impersonal —un aspecto de ella— con el punto de vista humano, al costo de fragmentar la verdad en infinitas facetas. La obtención del conocimiento, en este escenario, se convierte en un desafío de colaboración y complemento entre perspectivas:

⁹⁷ Esta postura sobre el acceso a la verdad podría haber estado inspirada en Aristóteles, a pesar de que este último tuviera una postura realista. El segundo libro de la *Metafísica*, se inicia señalando: «nadie puede alcanzar la verdad completamente, ni yerra por completo, sino que cada uno explica algo acerca de la Naturaleza; individualmente, cada uno contribuye muy poco a ella; pero reuniendo todas las contribuciones se logran importantes resultados. La situación aquí es como dice el proverbio: ¿quién no clava una flecha en una puerta?». Véase: Aristóteles (2003). *Metafísica*. Buenos Aires: Andrómeda, p. 35.

⁹⁸ Ortega y Gasset, José. 'El tema de nuestro tiempo'. *Op. Cit.*, p. 199.

⁹⁹ Ortega y Gasset, José. (1963 [1916]). 'El espectador I'. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo II, p. 19.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

«En vez de disputar —propone Ortega en un poético fragmento—, integremos nuestras visiones en generosa colaboración espiritual, y como las riberas independientes se aúnan en la gruesa vena del río, compongamos el torrente de lo real»¹⁰¹.

La intuición general que inspira esta propuesta epistemológica es explicada años después —en 1923—, con un instructivo ejemplo:

Desde distintos puntos de vista, dos hombres miran el mismo paisaje. Sin embargo, no ven lo mismo. La distinta situación hace que el paisaje se organice ante ambos de distinta manera. [...] ¿Tendría sentido que cada cual declarase falso el paisaje ajeno? Evidentemente, no; tan real es el uno como el otro. Pero tampoco tendría sentido que puestos de acuerdo, en vista de no coincidir sus paisajes, los juzgasen ilusorios. [...] La realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. *La perspectiva es*¹⁰² *uno de los componentes de la realidad*. Lejos de ser su deformación, es su organización. Una realidad que vista desde cualquier punto resultase siempre idéntica es un concepto absurdo.¹⁰³

El desafío, entonces, estaría en encontrar la riqueza de la multiplicidad de perspectivas; el complemento por sobre la divergencia. Realmente ficticio sería que un fenómeno se presentara con el mismo aspecto para todos los observadores, es decir, como una *utopía*, una verdad no localizada o vista desde lugar ninguno¹⁰⁴. Precisamente cuando algo muestra múltiples puntos de vista, tenemos un indicio de que nos encontramos frente a la realidad, ya que ella se *organiza* a partir de la perspectiva.

Pero la teoría del conocimiento habría negado que la perspectiva sea un componente de la realidad, desplegando una histórica pugna entre el escepticismo relativista y el dogmatismo racionalista. A ojos de Ortega, esta lucha se fundamenta en una *creencia errónea*, que incluso podríamos rastrear hasta los filósofos eleáticos¹⁰⁵: ‘*el punto de vista individual es falso*’. El relativismo sólo añade: ‘no hay más punto de vista que el individual’, lo que le lleva a negar la existencia de la verdad. En cambio, el racionalismo agrega: ‘como la verdad existe, ella debe encontrarse en un punto de vista sobre

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² En el texto original dice «en», pero me parece que es un error de edición.

¹⁰³ Ortega y Gasset, José. ‘El tema de nuestro tiempo’. *Op. Cit.*, p. 200.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Según Schopenhauer, los filósofos eleáticos fueron los primeros que identificaron una contradicción entre lo percibido y la cosa en sí, que luego Kant reformuló con la dualidad fenómeno/noúmeno. Sólo el noúmeno (cosa en sí) era considerado por estos filósofos presocráticos como lo existente en realidad. Véase: Schopenhauer, Arthur (2001). *Respuestas filosóficas*. Madrid: EDAF, p. 45.

individual'¹⁰⁶. Pero el *gran error epistemológico* que Ortega quiere enmendar persiste: «suponer que la realidad tenía por sí misma, e independientemente del punto de vista que sobre ella se tomara, una fisonomía propia»¹⁰⁷.

Como forma de superar este error, muy tempranamente el filósofo señaló su postura: «El punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad. Otra cosa es un artificio»¹⁰⁸. Desde esta visión, la perspectiva personal no sería devaluada como una molestia frente a la cual sólo nos queda la resignación, sino que valorada como el instrumento mismo de acercamiento a la verdad:

la peculiaridad de cada ser, su diferencia individual, lejos de estorbarle para captar la verdad, es precisamente el órgano por el cual puede ver la porción de realidad que le corresponde. De esta manera, aparece cada individuo, cada generación, cada época como un aparato de conocimiento insustituible. La verdad integral sólo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo, y así sucesivamente. *Cada individuo es un punto de vista esencial*. Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnimoda y absoluta.¹⁰⁹

Ahora bien: esta verdad integral —yuxtaposición omnisciente y absoluta— no podría ser humana sino atribuible únicamente a Dios. ‘Dios’, en este sentido filosófico, no sería entendido como un ser racionalista que puede mirar la realidad directa y objetivamente, desde fuera y sin parcialidades, sino más bien como un punto de vista que yuxtapone omnimodamente todos los puntos de vistas: «*nuestra verdad parcial es también verdad para Dios*»¹¹⁰, señala Ortega, dando quizás la prueba más radical de su creencia en la porción de verdad encontrada en el punto de vista individual.

Distinguiéndose de esa verdad integral o divina, la verdad humana, siempre parcial y limitada, se hallaría en la ‘*coincidencia del hombre consigo mismo*’. Como especifica Ortega en *En torno a Galileo* (1933), la mayoría de los grandes sistemas filosóficos han partido del supuesto de que las cosas tienen por sí mismas una realidad oculta, un ser, que difiere de cómo ellas se muestran a nosotros. Así, la filosofía se ha esforzado por develar esta realidad oculta, por *lograr la coincidencia entre el pensamiento y el ser de las cosas*.

¹⁰⁶ Ortega y Gasset, José. ‘El espectador I’. *Op. Cit.*, p. 18.

¹⁰⁷ Ortega y Gasset, José. ‘El tema de nuestro tiempo’. *Op. Cit.*, p. 200.

¹⁰⁸ Ortega y Gasset, José. ‘El espectador I’. *Op. Cit.*, p. 18.

¹⁰⁹ Ortega y Gasset, José. ‘El tema de nuestro tiempo’. *Op. Cit.*, p. 202.

¹¹⁰ *Ibidem*.

Pero es perfectamente posible que ese supuesto sea erróneo. En su reemplazo, Ortega propone: «las cosas no tienen ellas por sí un ser, y precisamente porque no lo tienen el hombre se siente perdido en ellas, náufrago en ellas, y no tiene más remedio que hacerles él un ser, que inventárselo»¹¹¹; «el ser de las cosas consistiría, según esto, en la fórmula de mi atenuamiento con respecto a ellas»¹¹².

Esta forma de comprender la realidad del mundo sería, en palabras del filósofo español, «el más formidable vuelco de la tradición filosófica que cabe imaginar»¹¹³. Y lo que guarda como fondo, es la *valoración positiva del punto de vista individual en la búsqueda y obtención de la verdad*. El argumento completo podría sintetizarse de esta forma: 1) vivir es primordialmente un encuentro entre el hombre y su circunstancia; 2) en este encuentro el hombre necesita saber a qué atenerse con respecto a las cosas situadas en su mundo; 3) el sentido original del saber es justamente ‘saber a qué atenerse’; 4) por lo tanto, conocemos el ser de las cosas cuando conocemos la fórmula de nuestro atenuamiento con respecto a ellas, es decir, cuando tenemos clara nuestra *actitud sincera hacia ellas*, sin importar cuál sea dicha actitud¹¹⁴. Esta última etapa, sería la coincidencia del hombre consigo mismo, noción de verdad *humanizada* con la cual Ortega enaltece el valor de la perspectiva individual. «Me pierdo *en* las cosas porque *me* pierdo a mí —señalaba en 1933—. La solución, la salvación es encontrarse, volver a coincidir consigo, estar bien en claro sobre cuál es mi sincera actitud ante cada cosa. No importa cuál sea esta actitud: sabia o inerudita, positiva o negativa. Lo que importa es que el hombre piense en cada caso lo que efectivamente piense»¹¹⁵. De este modo, la *sinceridad* pasaría a ser la clave que permite la obtención de una porción de verdad.

Detrás de este entramado conceptual, hay un profundo esfuerzo de Ortega por *vitalizar e ‘historizar’ la razón*, o en otras palabras, humanizarla. Desde su visión, la filosofía tradicionalmente ha pretendido ser *utópica* —desarraigada, sin lugar ni tiempo—, intentando desarrollar sistemas válidos para todas las personas y épocas¹¹⁶. Ella ha buscado una razón ‘pura’, exenta de perspectiva e historicidad. Pero en esta indagación no ha

¹¹¹ Ortega y Gasset, José. (1964 [1933]). ‘En torno a Galileo’. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo V, pp. 84-85.

¹¹² *Ibidem*, p. 85.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 86.

¹¹⁶ Ortega y Gasset, José. ‘El tema de nuestro tiempo’. *Op. Cit.*, p. 201.

considerado que «*La razón es sólo una forma y función de la vida*»¹¹⁷, y que «[c]ada vida humana es un punto de vista sobre el universo»¹¹⁸. En ese sentido, considera necesario *vitalizar la razón*, es decir, aceptar que no es posible que ella escape a la perspectiva, y más aún, que ésta última es justamente el instrumento que permite conquistar la verdad. En otras palabras, Ortega propone «someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo», lo que resume en su sentencia: «*La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital*»¹¹⁹. Esta última se diferenciaría de la primera por ser localizada y transformable, es decir, por tener perspectiva e historicidad.

Cuando Ortega propone un cambio en la comprensión de la *razón*, está pensando en transformar la manera en que entendemos «toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad»¹²⁰. Su postura al respecto, es que el acercamiento a la verdad debe considerarse como una actividad de la vida, y por ende, sujeta a un punto de vista. Pero cada perspectiva está *históricamente situada*, y la tradición filosófica tradicionalmente ha considerado, desde los griegos en adelante, que lo histórico es contrario a la razón, ya que el encuentro con la verdad debe involucrar el descubrimiento de algo eterno, único e invariable, es decir, sin historia¹²¹. Esto llevó a Ortega, en *Historia como sistema* (1941), a acompañar su concepto de *razón vital* con una noción complementaria que pone énfasis en la inexorable temporalidad de la vida: *razón histórica*.

Con ‘razón histórica’ no se busca señalar, como pretendía Hegel, una lógica o razón inmutable que se aplica en la historia. Más bien se trata de una razón que se va cumpliendo *en la historia*: «*lo que al hombre le ha pasado, constituyendo la sustantiva razón*, la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías»¹²². Si con su propuesta de *razón vital* Ortega quería enfrentar a la *razón pura*, la *razón histórica* es generada como alternativa a la *razón físico-matemática*¹²³.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 178.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 200.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 178.

¹²⁰ Ortega y Gasset, José ([1935] 1964). ‘Historia como sistema’. *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo VI. pp. 46-47.

¹²¹ *Ibidem*. p. 49.

¹²² *Ibidem*. p. 50.

¹²³ Aunque ella también es considerada por Ortega como razón pura.

Esta última se caracteriza por operar *analíticamente*, o como lo explica Aristóteles en *La política*, por «dividir lo compuesto hasta llegar a elementos completamente simples»¹²⁴.

La razón histórica, en cambio no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el *feri* de que proviene: *ve* cómo se hace el hecho. No cree aclarar los fenómenos humanos reduciéndolos a un repertorio de instintos y «facultades» —que serían, en efecto, hechos brutos, como el choque y la atracción—, sino que muestra lo que el hombre hace con esos instintos y facultades, e inclusive nos declara cómo han venido a ser esos «hechos».¹²⁵

Frente a la razón *físico-matemática*, la razón histórica sería una razón *narrativa*, respaldada por la intuición de que para comprender los fenómenos humanos —sean personales o colectivos— resulta especialmente importante *contar una historia*. Los hombres y las organizaciones sociales actúan de determinada manera *porque* antes hicieron otra cosa en una situación específica. Así, Ortega plantea que la vida «sólo se vuelve un poco transparente ante la *razón histórica*»¹²⁶, y que ella, dado que puede *entender* —y no descomponer— aquello sobre lo que habla, «es aún más racional que la física, más rigurosa, más exigente»¹²⁷.

Tanto la razón vital como la razón histórica son productos de un mismo proceso epistemológico efectuado por Ortega: valorar el punto de vista individual como un acceso directo, aunque limitado, a la verdad. Por ello, no es raro que en los textos de este filósofo se ocupen a veces ambos conceptos como sinónimos o complementarios, dado que apuntan al mismo esfuerzo, que es *humanizar nuestro entendimiento del encuentro con la verdad*. Lo excepcional del planteamiento de Ortega, es que niega un presupuesto compartido por el relativismo y el racionalismo —que la perspectiva humana es errónea—, y, en ese mismo movimiento, postula una opción que media o sintetiza ambas perspectivas. En efecto, el perspectivismo orteguiano mantiene del relativismo la creencia en la imposibilidad humana de trascender al punto de vista individual, pero también sostiene, junto al racionalismo, la existencia de una realidad externa al individuo y que se puede ir reconstruyendo a partir de la yuxtaposición de perspectivas sinceras.

¹²⁴ Aristóteles (1988). *La política*. Santiago de Chile: Ercilla, p. 12

¹²⁵ Ortega y Gasset, José. 'Historia como sistema'. *Op. Cit.* p. 50.

¹²⁶ *Ibidem.* p. 40.

¹²⁷ *Ibidem.* p. 50.

1.4. Dramatismo. Antropología del ser indigente

Las observaciones antropológicas de Ortega deben ser interpretadas, en estricto sentido, como una parte de su metafísica, que es entendida por él como la actividad que busca el significado de lo real¹²⁸ o que rastrea la orientación radical en la desorientada situación humana, es decir, en la vida¹²⁹. Todo dirigirse a la realidad y obligarla a responder —la disposición humana de averiguar y descubrir—, sería considerada entonces como una realización metafísica¹³⁰. Sin embargo, y con la intención de ser más específicos, desde aquí en adelante hablaremos de la *antropología* de Ortega para aludir, en un sentido amplio, a sus pensamientos metafísicos relativos a la realidad humana.

Una vez aclarado esto, podemos decir que la ‘antropología filosófica’ de Ortega se vuelve comprensible desde la distinción entre dos operaciones humanas primarias: alteración y ensimismamiento. La primera es aquella actividad en donde el hombre no vive desde sí mismo, sino que siendo guiado por lo otro (*alter*) —es decir, por las cosas o el mundo—¹³¹. Esta actividad ha sido enaltecida por el *voluntarismo*, que interpreta al ser humano fundamentalmente como ‘acción pura’ o marginada de meditación¹³². El problema de esta visión, según Ortega, es que no permite distinguir claramente al hombre del animal —también sujeto a constante alteración— y que dificulta el acceso humano a la verdad —ya que ello necesita el contacto con el pensamiento—. *El voluntarismo se mostraría como extremista, en cuanto su noción antropológica diviniza la acción pura, separándola artificialmente de toda contemplación.*

La segunda operación primaria de los seres humanos sería el ensimismamiento, es decir, la capacidad que cada hombre tiene para retirarse virtualmente del mundo y meterse dentro de sí¹³³. Esta actividad sería enaltecida por una antropología *intelectualista*, que

¹²⁸ Véase: ‘La metafísica y Leibniz’ (1926). Ortega y Gasset, José. (1966 [1926-1927]). ‘Artículos (1926-1927)’. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo III, pp. 431-434.

¹²⁹ Ortega y Gasset, José. ‘Unas lecciones de metafísica’. *Op. Cit.* p. 130.

¹³⁰ Al respecto, ver: Marías, Julián (1956). *Idea de la metafísica*. Buenos Aires: Columba, cap. 2.

¹³¹ Ortega y Gasset, José. *El hombre y la gente*. *Op. Cit.* p. 25.

¹³² Un ejemplo paradigmático de voluntarismo se encuentra en la filosofía de Schopenhauer, que sitúa la esencia del individuo en la voluntad, suponiendo la primacía de lo inconsciente sobre lo consciente y de lo irracional sobre lo racional. Pero los orígenes del voluntarismo podrían rastrearse en Spinoza, e incluso en Clemente de Alejandría. Véase: Schopenhauer, Arthur. *Respuestas filosóficas*. *Op. Cit.* pp. 180 y ss. También: Izquierdo, Agustín (2001). ‘Prólogo’. En: Schopenhauer, Arthur (2001). *Respuestas filosóficas*. Madrid: Edaf. pp. 23 y ss.

¹³³ *Ibidem*, p. 26.

interpreta lo humano como el despliegue de la inteligencia, la meditación, el pensamiento o el *lógos*¹³⁴. La carencia de esta perspectiva, siguiendo a Ortega, sería sugerir que el pensamiento puede funcionar sin ser movido o mantenido por alguna acción sobre el contorno material o humano. Además, el intelectualismo sugiere que la meditación es algo que debemos añadir a nuestras vidas, sin considerar que no existe vida humana sin ensimismamiento. Por ello, *también sería una antropología extremista, dado que su interpretación de lo humano diviniza la inteligencia, separándola artificialmente de su acción y contextualización en el mundo.*

En respuesta a estas perspectivas, Ortega propone una antropología centrada en una tercera operación humana, *mediadora* entre las dos anteriores: la *acción «auténtica»*, entendida no como «cualquier andar a golpes con las cosas en torno, o con los otros hombres» —es decir, como alteración o acción ‘pura’— sino como un «actuar sobre el contorno de las cosas materiales o de los otros hombres conforme a un plan preconcebido en una previa contemplación o pensamiento»¹³⁵. Con ello, Ortega difumina la antigua dicotomía entre acción y pensamiento, *vita activa* y *vita contemplativa*, ya presente incluso en los escritos de Platón¹³⁶. Su propuesta es que no hay acción auténtica si no involucra pensamiento, y que no hay pensamiento auténtico si no está referido a una acción¹³⁷. Este matiz conceptual le permitirá construir un camino antropológico alternativo al voluntarismo y al intelectualismo, que *mantiene, a su vez, lo esencial de ambas perspectivas: la importancia voluntarista de la acción, y el énfasis intelectualista en el pensamiento.*

¹³⁴ El ejemplo paradigmático de intelectualismo estaría en Aristóteles, que comienza su *Metafísica* afirmando: «Todos los hombres desean por naturaleza saber». Véase: Aristóteles. *Metafísica. Op. Cit.*, p. 15.

¹³⁵ Ortega y Gasset, José. *El hombre y la gente. Op. Cit.*, p. 36.

¹³⁶ Arendt, Hannah (2005). *La condición humana*. Barcelona: Paidós, p. 39 y ss.

¹³⁷ Resulta interesante contrastar esta noción de acción con la propuesta por Hannah Arendt, quien también vincula el actuar con la condición humana. Como puede apreciarse, Ortega distingue dos tipos de acción: *pura* (producida por alteración) y *auténtica* (conforme a un ensimismamiento previo); sólo esta última sería considerada por él como *vita activa*. En contraste, Arendt describe tres actividades que componen la *vita activa*: *labor* (procesos biológicos del cuerpo humano), *trabajo* (procesos no naturales que permiten la transformación del mundo) y *acción* (actividad entre hombres sin mediación de cosas o materia). A mi juicio, no son del todo compatibles ambas concepciones, por dos motivos. a) Se basan en distintas concepciones de *vita activa*: Ortega considera que sólo la acción *auténtica* entra en esta categoría, mientras que los procesos considerados por Arendt —sobre todo la labor—, podrían ser realizados en parte por acciones *puras*, es decir, alteradas o guiadas por el mundo. b) Ambas propuestas denotan diferentes grados de separación entre acción y contemplación: Arendt diferencia claramente la *vita activa* de la *vita contemplativa* —siguiendo a pensadores antiguos como Platón o San Agustín—, mientras que Ortega, a pesar de utilizar dichos conceptos, desdibuja la estricta separación entre ellos, refiriéndolos mutuamente. Véase: Arendt, Hannah (2005). *La condición humana*. Barcelona: Paidós, p. 35 y ss. y Ortega y Gasset, José. *El hombre y la gente. Op. Cit.* p. 36.

De tal modo, para Ortega serían *tres* las operaciones o actividades básicas realizadas por el ser humano: alteración, ensimismamiento y acción. Entre ellas, sólo la primera sería una actividad compartida entre el hombre y el animal, ya que éste último permanece regido por lo externo, por lo otro, sin tener la posibilidad de meterse dentro de sí, y menos de transformar el mundo en base a un ensimismamiento previo¹³⁸.

Correlativamente, la historia humana podría ser interpretada como la sucesión de épocas que priorizan alguna de estas tres actividades básicas. Especifica Ortega:

Son, pues, tres momentos diferentes que cíclicamente se repiten a lo largo de la historia humana en formas cada vez más complejas y densas: 1.º, el hombre se siente perdido, náufrago en las cosas; es *la alteración*. 2.º, el hombre, con un enérgico esfuerzo, se retira a su intimidad para formarse ideas sobre las cosas y su posible dominación; es el *ensimismamiento*, la *vita contemplativa* que decían los romanos, el *theoretikòs bíos* de los griegos, la *theoría*. 3.º, el hombre vuelve a sumergirse en el mundo para actuar en él conforme a un plan preconcebido; es *la acción*, la *vida activa*, la *praxis*.¹³⁹

El destino del hombre, en esta línea argumentativa, sería primariamente *acción*: «no vivimos para pensar —reprocha Ortega a la antropología intelectualista—, sino al revés: pensamos para lograr pervivir»¹⁴⁰. Y pervivir significa: vivir a pesar de las dificultades¹⁴¹. Esto se logra transformando el mundo exterior con un plan preconcebido, es decir, *actuando*, en su más auténtico sentido. La *técnica* sería esa creación, específicamente humana, que implica «reobrar sobre las cosas, transformarlas y crear en su derredor un margen de seguridad siempre limitado»¹⁴². Visto de ese modo, el ser humano sería un *ser técnico*, capaz de modificar el mundo en virtud de su conveniencia¹⁴³. Su vivir es

¹³⁸ Ortega y Gasset, José. *El hombre y la gente*. Op. Cit. pp. 25-27.

¹³⁹ *Ibidem*. pp. 30-31.

¹⁴⁰ *Ibidem*. p. 31.

¹⁴¹ Real Academia Española (2001). El Diccionario de la Real Academia Española (22ª edición). Versión en línea: <http://www.rae.es/>

¹⁴² Ortega y Gasset, José. *El hombre y la gente*. Op. Cit. pp. 27-28.

¹⁴³ Esta premisa antropológica es similar a la del materialismo histórico. En sus *Manuscritos económico-filosóficos*, Marx también caracteriza lo humano por su capacidad de transformación del entorno material. No obstante, él establece la diferencia entre el hombre y el animal en que sólo el primero puede realizar producciones que no necesita físicamente, mientras que Ortega sitúa el punto de quiebre en que sólo el hombre realiza planes de acción preconcebidos contemplativamente. Señala Marx: «La construcción práctica de un mundo objetivo, la manipulación de la naturaleza inorgánica, es la confirmación del hombre como ser genérico consciente, es decir, como un ser que considera a la especie como su propio ser o a sí mismo como especie. Por supuesto, también los animales producen. (...) Producen únicamente bajo el imperativo de una necesidad física directa, mientras que el hombre produce cuando está libre de la necesidad física y sólo

originalmente alterado, pero su capacidad para ensimismarse le permite forjar un plan de ataque frente a las circunstancias y luego oponerse al mundo exterior. Una vez que regresa desde su ensimismamiento, todo ha cambiado: «vuelve en calidad de protagonista, vuelve con un *sí mismo* que antes no tenía —con su plan de campaña—, no para dejarse dominar por las cosas, sino para gobernarlas él, para imponerles su voluntad y su designio, para realizar en ese mundo de fuera sus ideas, para modelar el planeta según las preferencias de su intimidad»¹⁴⁴. En tanto *protagonista* —podríamos agregar—, este nuevo hombre intentaría ser como el poeta de Vicente Huidobro: «un pequeño Dios», inventor de mundos nuevos, pretendiendo que sólo para él viven todas las cosas bajo el Sol¹⁴⁵.

Ahora bien: esta caracterización de lo humano como dependiente del ensimismamiento, conlleva una condición de *incertidumbre sustancial*. Dado que el hombre nunca está seguro de poder ejercitar el pensamiento de manera adecuada —es decir, acertada—, tampoco puede estarlo de que *es* hombre. Siempre está en peligro de no ser *sí mismo*, porque el pensamiento no le ha sido entregado como un don, sino que al interior del mundo ha tenido que formarlo y ejercitarlo. El hombre —señala Ortega— más que por lo que tiene, se diferencia de los animales por lo que hace, por su conducta¹⁴⁶; por ello el filósofo madrileño llega a proponer, paradójicamente, que «al hombre le pasa a veces nada menos que *no ser hombre*»¹⁴⁷, es decir, que ya existiendo, sólo en ciertas ocasiones realiza propiamente su humanidad.

¡Hasta ese grado —exclama Ortega—, a diferencia de los demás seres del universo, el hombre no es nunca seguramente *hombre*, sino que ser *hombre* significa, precisamente, estar siempre a punto de no serlo, ser viviente problema, absoluta y azarosa aventura o, como yo suelo decir, ser, por esencia, drama! Porque sólo hay drama cuando no se sabe lo que va a pasar, sino cada instante es puro peligro y trémulo riesgo.¹⁴⁸

produce verdaderamente cuando está libre de esa necesidad». Véase: Marx, Karl (1970). ‘Manuscritos económico-filosóficos’, en Fromm, Erich (1970). *Marx y su concepto de hombre*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 111.

¹⁴⁴ Ortega y Gasset, José. *El hombre y la gente*. Op. Cit. p. 28.

¹⁴⁵ Huidobro, Vicente (2011). *El espejo de agua y Ecuatorial*. Santiago de Chile: Pequeño Dios, p. 13.

¹⁴⁶ Ortega y Gasset, José. *El hombre y la gente*. Op. Cit. p. 35.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 32.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

Y aquí llegamos a un punto capital: para Ortega el ser humano no existe porque piensa — como planteaba Descartes¹⁴⁹—, sino que *piensa porque existe*¹⁵⁰. Pero esta existencia original no le ha sido entregada, como a las cosas, sino que él tiene que *hacérsela* constantemente, *dramáticamente*:

el hombre no tiene naturaleza. El hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sino un drama —su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento. [...] El existir mismo no le es dado «hecho» y regalado como a la piedra, sino que [...] al encontrarse con que existe, al acontecerle existir, lo único que encuentra o le acontece es no tener más remedio que hacer algo para no dejar de existir.¹⁵¹

El modo de ser de la vida humana no sería —para Ortega— un ‘ser ya’, sino más bien un ‘tener que hacérsela’, «un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*»¹⁵². Esta vida no tiene una sustancia que cambia a veces, sino que *su sustancia es precisamente cambiar*; por eso puede ser considerada como *drama*, acontecimiento de acción, problema, incertidumbre, aventura, tensión y riesgo. En este contexto, el hombre —a quien le acontece este drama que es su vida—, no sería considerado como algo aparte o anterior a su argumento vital, sino que una función de él¹⁵³. Por ello Ortega, dando un vuelco a la tradición idealista, racionalista e intelectualista fundada por Descartes, dictamina decididamente: «El hombre no es *res cogitans*, sino *res dramática*»¹⁵⁴, ‘sustancia’ que acontece como problema e incertidumbre.

De cualquier modo, no se trataría de ‘sustancia’ en el mismo sentido de la ontología tradicional, es decir, como algo real, que subsiste, se da y está presente¹⁵⁵. Más cerca estaría de ser lo contrario: «frente al ser suficiente de la sustancia o cosa, la vida [humana] es el ser indigente, el ente que lo único que tiene es, propiamente, menesteres»¹⁵⁶. *Indigente* se denominaría a la existencia del hombre, en el sentido de que ningún ingrediente

¹⁴⁹ Descartes, René. *Discurso del método*. *Op. Cit.* p. 52.

¹⁵⁰ Ortega y Gasset, José. ‘Prólogo para alemanes’. *Op. Cit.*, p. 51.

¹⁵¹ Ortega y Gasset, José. ‘Historia como sistema’. *Op. Cit.* p. 32.

¹⁵² *Ibidem*, p. 33

¹⁵³ *Ibidem*, p. 35

¹⁵⁴ Ortega y Gasset, José. ‘Prólogo para alemanes’. *Op. Cit.*, p. 52.

¹⁵⁵ Vattimo, Gianni (1987). *Introducción a Heidegger*. México D. F: Gedisa.

¹⁵⁶ Ortega y Gasset, José. ‘Historia como sistema’. *Op. Cit.* p. 33.

constitutivo o esencial a él le viene dado —ni siquiera la capacidad de ensimismarse, que debe formar y desarrollar en su circunstancia—. Esta indigencia, carencia de entidad previa a su actuar, no sería una *parte* de su esencia, sino que el origen inexorable de cada elemento participante de la *sustancia dramática*, pues «[n]ada que sea sustantivo ha sido regalado al hombre. Todo tiene que hacérselo él».¹⁵⁷

El hombre, entonces, sería un ser que no es como los demás seres, ya que carece de esencia anterior a su conducta. Su ‘sustancia’ —ampliando la noción ontológica tradicional— sería la *indigencia*, y todas sus demás características acontecerían como problemáticas o riesgosas. ‘Ser humano’ implica, así, un permanente riesgo de no ser. Pero no sólo eso: también significa ser un *ente que se hace a sí mismo (causa sui)* y que además debe determinar lo que va a ser en el futuro (*causa sui* en segunda potencia)¹⁵⁸. Como hemos dicho anteriormente, para Ortega vivir significa decidir constantemente lo que se va a hacer, situación que encierra una paradoja antropológica: el hombre sería un ser «que consiste más que en lo que es, en lo que va a ser, por lo tanto en lo que aún no es»¹⁵⁹.

Detrás de esta descripción del hombre como creador de sí mismo, como sustancia dramática que es lanzada a una vida de decisión constante, se esconde, en su origen, la idea raciovitalista de *libertad*. Ortega insiste, en varios pasajes de su obra, en que el ser humano es *por fuerza libre*, quiéralo o no. Y esa es otra manera de expresar su indigencia sustancial:

La libertad no es una actividad que ejercita un ente, el cual aparte y antes de ejercitarla, tiene ya un ser fijo. Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era y no poder instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado. Lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre es la constitutiva inestabilidad.¹⁶⁰

La idea de constitutiva libertad o indigencia en la sustancia dramática, habría generado en Ortega cierta suspicacia con respecto a los términos ontológicos tradicionales. La noción de ‘ser’ —así como la de ‘sustancia’— ha estado vinculada a un discurso sobre lo estático, y como tal, no parece apropiada para entender lo humano: «El hombre no es —señala el

¹⁵⁷ Ortega y Gasset, José. *El hombre y la gente. Op. Cit.* p. 27.

¹⁵⁸ Ortega y Gasset, José. ‘Historia como sistema’. *Op. Cit.* p. 33.

¹⁵⁹ Ortega y Gasset, José. ‘Unas lecciones de metafísica’. *Op. Cit.* p. 34.

¹⁶⁰ Ortega y Gasset, José. ‘Historia como sistema’. *Op. Cit.* p. 34.

filósofo—, sino que ‘va siendo’ esto y lo otro»¹⁶¹ —se reemplaza el participio por el gerundio—. Pero ese ‘ir siendo’ es equivalente a lo que Ortega llama ‘vivir’; por lo tanto, para él sería más apropiado decir ‘el hombre *vive*’, que ‘el hombre *es*’. «El hombre ‘va siendo’ y ‘des-siendo’ —viviendo. Va acumulando ser —el pasado—: se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias»¹⁶². Y esto, más que ser una condena, sería un ‘privilegio ontológico’, ya que permite que el hombre y la sociedad progresen¹⁶³. Lo radical de este planteamiento, es que produce un desplazamiento antropológico desde el pensamiento ontológico al histórico. En efecto, Ortega considera que «*el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*. O, lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia —como *res gestae*— al hombre»¹⁶⁴.

¹⁶¹ *Ibidem*. p. 39.

¹⁶² *Ibidem*. p. 41.

¹⁶³ *Ibidem*. p. 42.

¹⁶⁴ *Ibidem*. p. 41.

Capítulo 2.

Tres bifurcaciones discursivas sobre la libertad

[M]ás que un despliegue gradual del significado pleno de la idea a partir de su forma embrionaria, la historia de la libertad es un puente tendido entre una amplia variedad de figuraciones sociales, con sus conflictos y luchas de poder específicos.

Zygmunt Bauman (2007)¹⁶⁵

El concepto «libertad» es sin duda altamente complejo: el mismo significante agrupa numerosos significados, que no sólo difieren considerablemente entre sí, sino que a veces son contradictorios. Esta *polisemia* quizás se deba a que el vocablo es tremendamente antiguo y su significado ha tenido implicancias muy variadas —teológicas, antropológicas, epistemológicas, políticas, jurídicas, sociales, culturales, éticas y psicológicas, al menos—. Ello explica que el concepto haya sido utilizado de modos diversos, y que muchos sistemas de pensamiento se hayan interesado en abordarlo desde una perspectiva particular. El resultado ha sido bastante caótico: actualmente el vocablo ‘libertad’ puede apuntar a una situación individual o colectiva, espiritual o material, y ser interpretado desde una orientación filosófica, teológica, psicológica, jurídica, sociológica, política e incluso biológica. En nuestros días, el concepto denota fenómenos diferentes según se exprese desde el catolicismo, el luteranismo, el budismo, el liberalismo, el socialismo o el existencialismo, entre otras doctrinas de pensamiento.

A pesar de este notable grado de complejidad conceptual, las distintas nociones de libertad podrían ser ordenadas de acuerdo a ciertas tensiones discursivas que han tenido relevancia histórica. En el primer capítulo de esta tesis, hemos visto que Ortega fue un pensador dialéctico, que intentó superar dicotomías teóricas en distintos frentes filosóficos (metafísico, epistemológico y antropológico). Pues bien: lo que argumentaremos en este capítulo, es que *la historia del concepto de libertad también se ha definido por importantes antagonismos teóricos*. En lo que sigue, se establecerá un bosquejo de estas tensiones, ordenando una amplia cantidad de discursos sobre la libertad según su postura con respecto a *tres bifurcaciones conceptuales*.

¹⁶⁵ Bauman, Zygmunt, *Libertad. Op. Cit.*, pp. 77-78.

En primer lugar, fundamentaremos, existe una importante tensión con respecto a la interpretación del *alcance antropológico* de la libertad: ¿se trata de un fenómeno universal a la especie humana, o de algo contingente o circunstancial, que es logrado y potenciado históricamente por algunos individuos? Esta distinción discursiva será la base de nuestro argumento, dado que sobre ella pueden ordenarse las siguientes separaciones conceptuales.

Al interior del discurso que interpreta la libertad como algo común a la humanidad, existe una importante bifurcación conceptual de índole *ontológica*: ¿la libertad del ser humano implica libre voluntad y arbitrio, o sus deseos están determinados, y por tanto sólo podría sostenerse la libertad de acción o movimiento? La respuesta a esta interrogante tiene importantes consecuencias religiosas, ya que el tipo de acceso a la salvación divina dependerá en gran medida de si existe o no la capacidad humana para decidir las propias obras. Por ello, este tema ha sido ampliamente debatido en Occidente —al menos desde los primeros siglos cristianos— existiendo una importante división discursiva en el siglo XVI —debido a la Reforma Protestante—. Posteriormente a ello, la ciencia moderna ha actualizado la inquietud por responder esta interrogante, dado que de su resolución depende el alcance universal de la ley de la causalidad. ¿Acaso el hombre, cuando decide, tiene la capacidad de abstraerse del mundo determinado por las leyes de la naturaleza? Esta interrogante mantendrá hasta nuestros días la tensión discursiva sobre el significado ontológico de la libertad.

Por otro lado, también ha existido una importante bifurcación conceptual al interior del discurso que considera la libertad humana como una condición *circunstancial* y temporalmente variable. En este caso, se trata de una tensión sobre la interpretación del fenómeno *en las circunstancias históricas*: ¿el logro de la libertad implica algún tipo de autodeterminación o autogobierno, o tan sólo la ausencia de interferencia para actuar de acuerdo a los deseos individuales? Si es que la libertad es algo valorado socialmente, la respuesta a esta interrogante tiene numerosas implicancias éticas y políticas. En efecto, el socialismo y el liberalismo se caracterizan por promover uno u otro modo de libertad, lo cual ha generado una importante polaridad conceptual. Aquí también han influido los discursos revolucionarios y de los movimientos sociales, ya que, exigiendo participación política (autodeterminación) o garantía de derechos (ausencia de interferencia), suelen enlazar su búsqueda de libertad con una u otra respuesta en la discusión.

En una primera sección (2.1), se revisarán los dos polos antropológicos sobre la libertad: el que la concibe como atributo necesario a la especie humana y aquél que la piensa como contingente o circunstancial. Luego se describirá la tensión ontológica entre aquellos discursos que suponen el libre albedrío como condición humana y aquellos que postulan la determinación de la voluntad (2.2). Posteriormente, se delinearán la confrontación en la interpretación circunstancial de la libertad, entre quienes la entienden como autodeterminación y los que la interpretan como ausencia de interferencia (2.3). Finalmente se establecerá una síntesis esquemática sobre las bifurcaciones discursivas de la libertad (2.4).

2.1. Libertad humana: ¿necesaria o contingente?

El concepto ‘libertad’, desde sus mismos orígenes, se ha vinculado a dos significados antagónicos, aunque no del todo incompatibles. Por un lado, refiere a una *condición natural o universal del ser humano*, trascendente a sus experiencias vitales. Esta idea está inspirada en el pensamiento antiguo post-aristotélico —Cicerón, Séneca y algunos juristas romanos— y en los escritos judeo-cristianos —especialmente el Génesis y las prédicas de San Pablo—. Posteriormente, fue desarrollada por los Padres de la Iglesia Católica, sostenida como supuesto por el contractualismo inglés y francés, y en el siglo XX reelaborada por el existencialismo, entre otras corrientes de pensamiento.

Por otro lado, el concepto ‘libertad’ puede aludir a una *condición humana circunstancial e históricamente variable*, que alguien puede obtener o perder durante su vida. Esta idea, quizás menos desarrollada teóricamente, se encuentra ya insinuada en el Éxodo bíblico, en la búsqueda budista del nirvana, en la organización ciudadana de los griegos y en la estratificación social de las ciudades antiguas. También está incorporada en los discursos políticos romanos, en la filosofía política de Locke y Rousseau, y en el discurso histórico de las revoluciones y los movimientos sociales, siendo desarrollada teóricamente en la ética de Michel Foucault.

a) *Libertad ontológica: condición natural o universal del ser humano.*

Según el historiador Moses Finley, entre los antiguos griegos la opinión era casi unánime: «no había contradicción, en sus mentes, entre libertad para algunos y falta de libertad (total o parcial) para otros, no pensaban que todos los hombres nacen libres, mucho menos iguales»¹⁶⁶. La *doxa* u opinión generalizada, era bastante cercana a la que defendió Aristóteles en *La Política*: «Algunos seres, desde el momento en que nacen, están destinados, unos a obedecer, otros a mandar [...]. La naturaleza misma lo quiere así, puesto que hace los cuerpos de los hombres libres diferentes de los esclavos»¹⁶⁷. Los primeros, serían seres racionales con cuerpos apropiados para las ocupaciones civiles encargadas de la guerra y la paz pública; los segundos, seres carentes de razón autónoma y con el vigor necesario para las obras penosas de la sociedad. De este modo, el concepto de libertad fue utilizado por los griegos como una bisagra que permite diferenciar dos tipos de humanidad, lo cual impidió que se empleara para designar una facultad humana universal.

Aparentemente, fue la cultura romana la que primero sistematizó la idea de que los hombres son naturalmente iguales, dada su razón y libertad. Como sostiene desde la historia de las ideas Alexander Carlyle:

Es especialmente significativo que tanto Cicerón como Séneca encontraran los fundamentos de su doctrina de la igualdad precisamente donde Aristóteles había encontrado el principio de la desigualdad; es decir, en la mente y en la razón, que son la prerrogativa común y distintiva de la naturaleza humana y que diferencian al hombre de lo meramente animal. Los hombres poseen razón y son capaces de virtud; por consiguiente, son libres e iguales.¹⁶⁸

Esta visión no era solamente defendida por literatos y filósofos del Imperio Romano, sino también por grandes juristas que, a diferencia de Aristóteles, consideraban la esclavitud como un producto incidental de la guerra y no como el reflejo de una desigualdad natural entre los hombres¹⁶⁹.

¹⁶⁶ Finley, Moses (2008). *La Grecia antigua*. Barcelona: Crítica, p. 108.

¹⁶⁷ Aristóteles. *La Política. Op. Cit.*, pp. 18-19.

¹⁶⁸ Carlyle, Alexander (1942). *La libertad política. Historia de su concepto en la Edad Media y los tiempos modernos*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 13.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

Ya en el siglo X a. C.¹⁷⁰, la cultura israelita había iniciado un proceso simbólico que posteriormente tendería a converger con estas ideas romanas. En el libro del Génesis — explicación mítica del origen y el destino del mundo—, Dios aparece como creador de la humanidad: «formó al hombre del polvo de la tierra, sopló en su nariz un aliento de vida, y el hombre fue un ser viviente»¹⁷¹. Esta creación consideró que el ser humano tuviera *capacidad de decisión*; sólo ello podría explicar que Dios tuviera que dar al hombre el siguiente mandato: «Puedes comer todos los árboles del huerto; pero no comas del árbol del conocimiento del bien y del mal, porque si comes de él morirás irremediabilmente»¹⁷². Pero no sólo eso. También en el Génesis se representa la cosmovisión de un pueblo que cree en la *dignidad fundamental de todo ser humano*, sustentada en la similitud original que cada uno tiene con Jehová:

—Entonces dijo Dios:

—Hagamos a los seres humanos a nuestra imagen, según nuestra semejanza, para que dominen sobre los peces del mar, las aves del cielo, los ganados, las bestias salvajes y los reptiles de la tierra.

Y creó Dios a los seres humanos a su imagen; a imagen de Dios los creó; varón y mujer los creó.¹⁷³

Según este mito bíblico, el pueblo de Israel tuvo, desde su núcleo cultural primario, la creencia en la igualdad y libertad (de elección) original entre los hombres. Y esta idea logró afinidad con la de los pensadores romanos de los siglos I a. C. y I d. C., logrando una especie de síntesis en el cristianismo. Pablo de Tarso —judío, ciudadano romano y convertido al cristianismo—, es quizás quien mejor representa esta síntesis. En el siglo I predicó la semejanza entre todos los hombres, justificada en su filiación divina y en su inescapable búsqueda de Dios. Así lo señaló en Atenas¹⁷⁴, la ciudad con mayor flujo cultural de la época, y especialmente en sus cartas a los Corintios: «todos nosotros, judíos o no judíos, esclavos o libres, hemos recibido un mismo Espíritu en el bautismo, a fin de

¹⁷⁰ Data aproximada de la redacción *yavista* del Génesis bíblico.

¹⁷¹ Génesis, 2, 7. En: *Biblia de América* (1999). Madrid: La Casa de la Biblia.

¹⁷² Génesis, 2, 16-17. En: *Ibidem*.

¹⁷³ Génesis 1, 26-27. En: *Ibidem*.

¹⁷⁴ Dijo Pablo en Atenas: «Él creó de un solo hombre toda la humanidad para que habitara en toda la tierra, fijando a cada pueblo donde y cuándo tenía que habitar, con el fin de que buscaran a Dios, a ver si, aunque sea a tientas, lo podían encontrar; y es que en realidad no está lejos de cada uno de nosotros, ya que en él vivimos, nos movemos y existimos». Véase: Hechos de los Apóstoles 17, 26-28. En: *Ibidem*.

formar un solo cuerpo; y también todos participamos del mismo Espíritu»¹⁷⁵. Se trata de un Espíritu accesible por medio de los sacramentos a toda la humanidad, sin distinciones, y que simboliza el acceso a otro tipo de libertad —diferente de la simple capacidad de elección otorgada a Adán y Eva—. Esta segunda forma de libertad, supone el encuentro con el Espíritu y la verdad divina. Jesús había dicho a los judíos que confiaron en él: «Si permanecen fieles a mi palabra, ustedes serán verdaderamente mis discípulos; así conocerán la verdad y la verdad los hará libres»¹⁷⁶. En correspondencia con ello, San Pablo sostuvo frente a los Corintios: «El Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor hay libertad»¹⁷⁷.

Los Padres de la Iglesia mantuvieron esta doctrina de la igualdad natural y el *acceso potencial* a la libertad ‘verdadera’ para todos los hombres —sin distinción de estatus o clase—, incorporando estos principios en la literatura medieval. Si bien, como hemos visto, dicha doctrina tenía importantes fuentes judeo-cristianas, muchos de los términos en que se expresó derivaban del pensamiento romano pre-cristiano¹⁷⁸. Quizás sea San Ambrosio (340-397) quien desarrolló con mayor plenitud la concepción medieval cristiana. Para él «el cuerpo puede ser esclavizado, pero el alma es libre. El esclavo puede ser más libre que su amo; es el pecado lo que hace a un hombre ser verdaderamente esclavo; la inocencia es libre. [...] Esclavos o libres, todos somos uno en Cristo; la esclavitud no quita nada al hombre, ni la libertad le añade tampoco nada»¹⁷⁹.

Por su parte, Gregorio Magno (540-604) siguió de cerca las enseñanzas de Pablo de Tarso. Para él, todos los hombres —creados con facultad de decisión según el Génesis— han caído en el pecado, pero el bautismo permite que cada uno, sin distinción de estatus o clase social, restablezca su libertad en la comunión con Dios. «Estábamos sujetos al yugo del demonio —señala en una de sus homilias—, pero fuimos ungidos con el aceite del Espíritu Santo, y como nos ha ungido con la gracia de la libertad, se pudrió el yugo de la dominación del demonio»¹⁸⁰.

¹⁷⁵ I Corintios 12, 13. En: *Ibidem*.

¹⁷⁶ Juan 8, 31-32. En: *Ibidem*.

¹⁷⁷ II Corintios 3, 17. En: *Ibidem*.

¹⁷⁸ Carlyle, Alexander. *La libertad política. Op. Cit.* pp. 15-16.

¹⁷⁹ *Ibidem*. p. 17. La fuente original de San Ambrosio es: *De Joseph Patriarcha, IV; Exhortatio Virginatis, I, 3.*

¹⁸⁰ San Gregorio Magno (2000). *Homilias sobre los evangelios*. Madrid: Rialp, p. 145.

Los escritores del siglo IX se inspiraron en gran medida en las palabras de Gregorio Magno para postular la igualdad natural de todos hombres¹⁸¹. Pero la influencia del cristianismo no recayó únicamente en filósofos y literatos. Las grandes obras jurídicas del siglo XIII —de hombres como Eike von Repgow, Philippe de Beaumanoir o Henry of Bracton— derivaron su concepción de la esclavitud y la igualdad natural en parte de esta tradición cristiana y en parte de los juristas romanos¹⁸².

En los siglos XVII y XVIII se pueden apreciar nuevas formulaciones de la libertad natural, ya bastante desancladas de sus referencias religiosas, pero que mantienen un esquema similar al que se encontraba en el Génesis y en los Padres de la Iglesia. La estructura argumentativa de estos pensadores es la siguiente: 1) los hombres nacen con un tipo de libertad primitivo —que en el cristianismo se grafica con la ‘capacidad de elección’ que tenían Adán y Eva para seleccionar frutos en los árboles del huerto divino—; 2) el ejercicio de la libertad original presenta limitaciones o consecuencias desfavorables —el ‘pecado original’ bíblico—; 3) dicho resultado se puede neutralizar con un acto social —el ‘bautismo’ según Pablo de Tarso—; 4) este rito despliega una nueva libertad —la ‘libertad del Espíritu o de la verdad divina’—, que no tienen todos los hombres por naturaleza, pero que podrían conseguir con acciones concretas.

Con este esquema, podrían interpretarse los argumentos contractualistas de John Locke y Jean-Jacques Rousseau:

1) Ambos filósofos postularon un *estado primario de libertad natural* (análogo al ‘Paraíso’ de Adán y Eva). Locke definió jurídicamente esta libertad, por «hallarse inmune de todo poder superior en la tierra, y no supeditada a la voluntad o autoridad legislativa del hombre, sino sólo tener la ley de naturaleza por su norma»¹⁸³. Rousseau, por su parte, destacó las capacidades personales, postulando que en dicho estado el hombre tiene «el derecho ilimitado a todo cuanto desea y puede alcanzar»¹⁸⁴, quedando únicamente restringido por sus fuerzas individuales.

2) Los dos pensadores sostuvieron la existencia de *importantes limitaciones o consecuencias indeseables de la libertad natural* (un ‘pecado original’). Inmediatamente

¹⁸¹ Carlyle, Alexander. *La libertad política. Op. Cit.* p. 17.

¹⁸² *Ibidem*, p. 18.

¹⁸³ Locke, John (2004). *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Buenos Aires: Libertador, p. 21.

¹⁸⁴ Rousseau, Jean-Jacques (1988). *El contrato social*. Santiago de Chile: Ercilla, p. 28.

después de que el hombre lograra su goce, pensaba Locke, quedaría expuesto a que los demás invadieran su propiedad ejerciendo su libertad natural¹⁸⁵. Rousseau, en cambio, supuso que en algún momento los hombres llegan a un punto «en que los obstáculos que impiden su conservación en el estado natural, superan las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en él»¹⁸⁶, implicando que la libertad natural deja de ser compatible con la subsistencia del género humano.

3) Ambos filósofos sostuvieron que *las consecuencias desfavorables de la libertad natural podrían neutralizarse con un acto social* (el ‘bautismo’ cristiano). En el caso de Locke, este acto sería la formación de una comunidad política que contenga los sistemas legislativo, judicial y ejecutivo¹⁸⁷. Rousseau, en contraste, llamó a este acto ‘contrato social’, e implicaba que «cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada miembro considerado como parte indivisible del todo»¹⁸⁸.

4) Finalmente, los dos pensadores *postularon la existencia de un segundo tipo de libertad*, que presupone el acto previo de neutralización de consecuencias y que no es constitutivo de la naturaleza humana (la ‘libertad del Espíritu o de la verdad divina’). Locke le llama a ésta, la ‘libertad del hombre en sociedad’, estado según el cual el ser humano no se halla «bajo más poder legislativo que el establecido en la nación por consentimiento, ni bajo el dominio de ninguna voluntad o restricción de ninguna ley, salvo las promulgadas por aquél según la confianza en él depositada»¹⁸⁹. Rousseau, en cambio, la denomina ‘libertad civil’, ya que queda circunscrita a la voluntad general de quienes realizan el pacto social, superando con ello los límites de las fuerzas humanas individuales y obteniendo la propiedad de las posesiones personales¹⁹⁰.

Como puede observarse, la *estructura* argumentativa utilizada por Locke y Rousseau está en continuidad con la que venía desarrollando el cristianismo desde el siglo I. Lo interesante de este esquema, es que logra compatibilizar la existencia de dos tipos de libertad aparentemente antagónicos: uno primitivo o natural —que es el que estamos

¹⁸⁵ Locke, John. *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Op. Cit., p. 81.

¹⁸⁶ Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social*. Op. Cit., p. 22.

¹⁸⁷ Locke, John. *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Op. Cit., pp. 81-82.

¹⁸⁸ Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social*. Op. Cit., p. 24.

¹⁸⁹ Locke, John. *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Op. Cit., p. 20

¹⁹⁰ Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social*. Op. Cit., p. 28.

enfaticando ahora—, y otro obtenido o de carácter circunstancial —que profundizaremos posteriormente—. Ambos tipos son compatibles en el sentido de que pueden coexistir en un mismo sistema teórico, pero no en el sentido de que puedan ser actualizados al mismo tiempo por los individuos: al ganar la ‘libertad civil’, necesariamente se pierde la ‘libertad natural’. Este mecanismo de reemplazo nos indica algo importante sobre la libertad natural esbozada por el contractualismo: no parece ser una característica inexorable de todo ser humano, sino algo que originalmente tendemos a realizar, pero que podemos modificar en la práctica con nuestra asociación política.

Esta versión ‘débil’ de la libertad natural, fue transformada en el siglo XX: aparecieron importantes reinterpretaciones del concepto, en donde «todos los seres humanos son inevitablemente libres, aun cuando ellos no lo sepan, no lo piensen o lo nieguen categóricamente»¹⁹¹. En este nuevo sentido, el hombre sería inherentemente libre, con independencia de su situación política. La más divulgada de estas corrientes fue desarrollada por el filósofo francés Jean-Paul Sartre, quien famosamente sentenció: «el hombre está condenado a ser libre»¹⁹². Condenado, porque ningún ser humano crea su propia existencia, sino que es arrojado a ella; y libre, dado que, una vez situado en el mundo, cada quien es responsable por todo lo que hace. En otras palabras, para Sartre siempre es posible elegir entre diversas acciones —por eso somos responsables de ellas—, pero no podemos elegir la no elección, dado que ello también sería una forma de elección¹⁹³. En ello consistiría nuestra condena: en tener que elegir permanentemente.

Esta última argumentación, debe notarse, está fundamentada en una visión antropológica no esencialista. Según el existencialismo sartreano, no es posible descubrir en el ser humano una esencia universal que constituya su naturaleza, porque en él «la existencia precede a la esencia»¹⁹⁴. El hombre parte existiendo, encontrándose en el mundo, y posteriormente va definiendo su ser en base a sus acciones y elecciones. Es decir, «empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho»¹⁹⁵. Pero si el ser humano no tiene una naturaleza fija y dada de antemano, ello significa que no hay

¹⁹¹ Bauman, Zygmunt. *Libertad. Op. Cit.*, p. 73.

¹⁹² Sartre, Jean-Paul (2007). *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Edhasa, p. 43.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 70.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 30.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 31.

determinismo, es decir, que «el hombre es libre, el hombre es libertad»¹⁹⁶. De este modo, se habría fundamentado la última gran formulación sobre la libertad necesaria o constitutiva del hombre, que es quizás la más pura, dado que en ella las circunstancias históricas no son capaces de pervertir o transformar esta *condición* elemental de la humanidad.

b) *Libertad circunstancial: condición humana históricamente variable.*

En paralelo a la idea antropológica de una libertad constitutiva del ser humano, se ha ido desarrollado una noción circunstancial de la libertad, que la entiende como algo que se puede adquirir o perder con determinadas acciones históricas. Ambos conceptos son antagónicos, en el sentido de que el primero es universal a la humanidad, mientras que el segundo constituye un *privilegio* —normalmente político, pero también espiritual— de ciertos individuos. Ello no implica que estas nociones no hayan dialogado entre sí: como hemos mencionado, el pensamiento cristiano supuso en el Génesis la existencia original de libertad de elección, a la cual podría superponerse una libertad ganada por la gracia del Espíritu y el acceso a la verdad divina. La misma compatibilidad teórica se encuentra en el contractualismo: Locke y Rousseau describieron un estado primario de libertad natural, que, por medio de una forma específica de asociación política o del contrato social, podría transformarse en una libertad civil o del hombre en sociedad. En todas estas versiones, la ‘segunda libertad’ no es una condición antropológica, sino algo que puede conseguirse o mantenerse con acciones concretas.

Probablemente una de las referencias más antiguas a este concepto de libertad se encuentre en el Éxodo bíblico —aparentemente desarrollado en el siglo XIII a. C.—. Según las escrituras del Antiguo Testamento, en dicha época el pueblo de Israel fue oprimido por los Egipcios. Ya se lo había anticipado Dios a Abraham: «has de saber que tus descendientes vivirán como extranjeros en un país extraño, en el que serán esclavos y se verán oprimidos durante cuatrocientos años». Pero inmediatamente después de esa noticia, Yahvé agregó: «yo juzgaré al pueblo que los esclavice, y al final saldrán de él con muchos bienes»¹⁹⁷, estableciendo una *promesa de liberación* con el pueblo judío. Dicha alianza se

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 42.

¹⁹⁷ Génesis 15, 13-14. En: *Biblia de América. Op. Cit.*

actualizó en el Éxodo, cuando Dios le exclama a Moisés desde una zarza ardiente: «¡He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído el clamor que le arrancan sus opresores y conozco sus angustias! Voy a bajar para liberarlo del poder de los egipcios»¹⁹⁸. Las escrituras cuentan que Dios envió una decena de plagas a Egipto y dividió el mar en dos para facilitar el escape del pueblo elegido. Posteriormente, los israelitas fueron liberados y agradecieron a su salvador con múltiples cánticos.

Como puede notarse, la historia del pueblo de Israel es la historia de un *proceso de liberación* que se logra al obtener la gracia de Dios. En este caso, se trata de un proceso colectivo y fundamentalmente físico —la huida de un reino que lo esclavizaba¹⁹⁹—. Sin embargo, la idea de liberación también tuvo tempranas formulaciones centradas en el individuo y sus estados mentales. Quizás el caso más claro se encuentre en el budismo, cuyas prácticas —que datan aproximadamente del siglo VI a. C.— tienen justamente el fin del despertar (*bodhi*) y de la liberación (*nirvana*)²⁰⁰. El término sánscrito *nirvāṇa* significa el acto y el efecto de soplar algo para apagarlo, siendo comúnmente utilizado para referirse al estado de liberación del sufrimiento y la reencarnación²⁰¹. En el Majjhima Nikaya — texto incluido en el cuerpo doctrinal del budismo— se relata un encuentro entre Siddhārtha Gautama (Sakiamuni) y el asceta errante Vacchagotta, en donde el primero explica lo que implica la liberación (*nirvana*). Según Gautama, un buda se libera cuando «toda reflexión, toda preocupación u obsesión, todo hacer lo mío o el yo así como toda inclinación al engaño se extinguen, se detienen, se abandonan, no hay más adhesión a nada y ya no se desea nada más»²⁰². El *nirvana* implicaría una liberación de la representación de formas corpóreas y de imágenes sensibles, llevando a la persona a un nivel de profundidad que la hace insondable e incommensurable. Lo que el *nirvana* ‘apaga’, sería, ante todo, la aflicción de la existencia humana: se extingue lo que define a la persona, y con ello lo que la sujeta al

¹⁹⁸ Éxodo 3, 7-8. En: *Ibidem*.

¹⁹⁹ Hay autores que sostienen que el origen de la palabra libertad tiene que ver con la ausencia de esclavitud. Por ejemplo, Ralf Dahrendorf señala que «la palabra “Freiheit” (“libertad”) procede del término gótico “freihals” o del vocablo alemán medieval “frihals”: pues mientras los esclavos debían llevar una anilla alrededor del cuello, tenían sus señores un “cuello libre” (“frein Hals”); eran, por lo mismo, “libres” (“freie”)». Véase: Dahrendorf, Ralf (1966). *Sociedad y libertad*. Madrid: Tecnos, pp. 321-322.

²⁰⁰ Arnau, Juan. *Antropología del budismo*. Op. Cit., p. 137.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 177.

²⁰² Citado en: *Ibidem*, p. 179.

nacimiento, la muerte y el sufrimiento²⁰³. Esta comprensión de la liberación no sólo ha sido importante en la espiritualidad budista, sino también en el hinduismo y el jainismo.

Si se descuenta esta acepción oriental, la noción de la libertad como condición histórica o consecuencia de una liberación normalmente ha estado vinculada a procesos y distinciones sociales. Un ejemplo puede encontrarse entre los antiguos griegos. Desde el siglo V a. C., al menos, ellos concibieron la polis como el espacio de la libertad, dado que era «una forma de organización política en la que los ciudadanos convivían al margen de todo poder, sin una división entre gobernantes y gobernados»²⁰⁴. Esto se lograba a través de la *Isonomía* o ‘igualdad ante la ley’²⁰⁵, que era una *condición ciudadana*, y por tanto, adquirida, es decir, no inherente a la naturaleza humana. Heródoto esbozó el significado práctico de este vocablo en su tercer libro de historia, cuando transcribió los argumentos del vocero Otanes a su favor:

Mi parecer, señores, es que ningún particular entre nosotros sea nombrado monarca de aquí en adelante. Pues tal gobierno ni es agradable ni menos provechoso a la sociedad avasallada [...]. Mas al contrario, un estado republicano, además de llevar en su mismo nombre de Isonomía la justicia igual para todos y con ella la mayor recomendación, no da prácticamente en ninguno de los vicios y desórdenes de un monarca; permite a la suerte la elección de empleos; pide después a los magistrados cuenta y razón de su gobierno; admite por fin a todos los ciudadanos en la liberación de los negocios públicos.²⁰⁶

La *Isonomía*, según la transcripción de Heródoto, permitía «ni mandar como rey, ni ser mandado como súbdito», y esa situación hacía al hombre «libre e independiente», pues, mientras no faltara a las leyes, no se le podía mandar si él no lo deseaba²⁰⁷. El concepto representaba, entonces, al mismo tiempo un tipo de igualdad y un tipo de libertad que los hombres lograban al convertirse en ciudadanos, es decir, al pertenecer a un cuerpo social de iguales. La libertad, en este sentido, era considerada como producto de convenciones y artificios políticos, y no como un atributo inherente a la humanidad²⁰⁸.

²⁰³ *Ibidem*, pp. 179-180.

²⁰⁴ Arendt, Hannah (2009). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza, p. 38.

²⁰⁵ Según los versos de Eurípides en *Los Suplicantes*, «con las leyes escritas los desposeídos y los ricos tienen el mismo derecho. Los débiles pueden contestar al fuerte, cuando reciben un insulto. Y el inferior, si está en su derecho, vence al superior». Citado en: Finley, Moses. *La Grecia antigua*. *Op. Cit.* p. 112.

²⁰⁶ Heródoto (2006). *Los nueve libros de historia*. Toronto: Elaleph.com (versión digital), pp. 409-411.

²⁰⁷ *Ibidem*, pp. 414-415.

²⁰⁸ Arendt, Hannah (2009). *Sobre la revolución*. *Op. Cit.*, p. 39.

La idea de que se puede adquirir o extraviar la libertad por ciertas condiciones sociales —y por tanto, de que la libertad es un estado susceptible de variaciones históricas—, también se puede deducir de la estratificación social de las ciudades antiguas (griegas y romanas). Siguiendo a Max Weber, en la antigua polis podríamos haber distinguido las siguientes capas estamentales (de menor a mayor estatus): esclavos en propiedad, siervos, esclavos por deudas, clientes, libertos y ciudadanos libres²⁰⁹. En este caso, es especialmente relevante entender el significado de dos de estos grupos sociales. En primer lugar, el de los *esclavos por deudas*, que «no eran siervos sino propietarios libres que habían sido condenados con familia y tierra a una esclavitud permanente o que, para evitar la ejecución, se habían entregado voluntariamente a ella»²¹⁰. Un ejemplo de este tipo especial de esclavitud puede encontrarse en el libro bíblico del Deuteronomio, escrito entre los siglos VIII y VI a. C.: «Si un hermano tuyo, hebreo o hebrea, se vende a ti como esclavo, te servirá seis años, pero al séptimo lo dejarás libre»²¹¹. Lo que atestigua esta figura de la esclavitud por deudas, es el nivel de familiaridad que el mundo antiguo tenía con el proceso de *pérdida de libertad*, es decir, con la privación temporal o permanente del estado individual de ‘hombre libre’.

En segundo lugar, habría que destacar el grupo estamental de los *libertos*: hombres que no eran considerados libres ni esclavos —como los *ilotas* de Esparta o los *penestai* de Tesalia—, pero que se distinguían por haber sido emancipados de una esclavitud previa²¹². Los libertos eran un grupo numeroso e importante en las ciudades antiguas. Según las inscripciones romanas, la mitad de ellos eran mujeres que probablemente salieron de su esclavitud para contraer matrimonio²¹³. En la mayoría de los casos, con posterioridad a su emancipación los libertos no pasaban a ser considerados completamente humanos, pero tampoco se les trataba como bienes inmuebles: el liberto «llevaba la marca del estado anterior, una marca imposible de eliminar, a veces hasta la tercera generación»²¹⁴. Su condición era totalmente negativa: *no* eran esclavos, pero tampoco hombres libres —

²⁰⁹ Weber, Max. *Economía y sociedad. Op. Cit.*, pp. 1035-1040.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 1036.

²¹¹ Deuteronomio 15, 12. En: *Biblia de América. Op. Cit.*

²¹² La palabra latina *libertus* era usada por los romanos para diferenciar al hombre liberado del libre (*liber*). Véase: Finley, Moses. *La Grecia antigua. Op. Cit.*, p. 128.

²¹³ Weber, Max. *Economía y sociedad. Op. Cit.*, p. 1037.

²¹⁴ Bauman, Zygmunt. *Libertad. Op. Cit.*, p. 78-79.

aunque podían llegar a serlo si un agente con poder los *hacía* libre—²¹⁵. Lo importante a destacar aquí, es que este grupo social demuestra lo mismo que la esclavitud por deudas, aunque en la dirección opuesta: para los antiguos era posible *ganarse la libertad*, y por tanto, cambiar socialmente el estado de esclavitud.

La idea de que es posible perder o ganar la libertad está también presente en el discurso político de los antiguos romanos, aunque tratado en un nivel colectivo más que individual. Por ejemplo Cicerón, en sus *Filípicas (Philippicae)* presumió que la libertad *del Imperio Romano* era posible de ser transformada según las prácticas políticas que se llevaran a cabo. Esta idea está implícita en su evaluación del gobierno de Julio César:

Hubo en César genio, entendimiento profundo, memoria, conocimientos literarios, aplicación, previsión, actividad infatigable; sus empresas belicosas, aunque fatales a la república, son prodigiosas: meditó durante largos años reinar, y con gran trabajo y muchos peligros, realizó su deseo. Tenía ganada a la multitud imperita con dádivas, monumentos, reparto de víveres y banquetes públicos. Obligaba a los suyos con recompensas, y a sus adversarios con aparente clemencia. ¿Qué más? A una ciudad tan amante de la libertad como lo es la nuestra, fue acostumbrándola, en parte por miedo y en parte por resignación, a la servidumbre.²¹⁶

La misma idea —la transformación de la libertad de un pueblo a partir de acciones políticas concretas—, está implícita cuando menciona cómo Marco Junio Bruto y Cayo Casio *libertaron la ciudad* del yugo de la servidumbre²¹⁷; también cuando reclama que tanto las armas extranjeras como las del mismo Imperio *pueden hacer perder la libertad* al pueblo romano²¹⁸, o cuando ofreció su vida «si a costa de ella recupera Roma su libertad»²¹⁹.

En este nivel de análisis, puede observarse muy claramente que el discurso sobre la *liberación* —que presume la idea de que la libertad puede ganarse o perderse según las circunstancias históricas—, ha sido sostenido tanto a un nivel individual —con referencias a esclavos específicos o a la búsqueda budista del nirvana— como a nivel colectivo —por ejemplo, en la historia del pueblo de Israel, de Grecia o de Roma—. Este segundo nivel ha

²¹⁵ *Ibidem*, p. 79.

²¹⁶ Cicerón, Marco Tulio (1994). *Filípicas*. Barcelona: Planeta (edición digital), p. 70.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 14

²¹⁸ *Ibidem*, pp. 35-36.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 71.

sido el más común en los últimos siglos, especialmente por el discurso de las revoluciones políticas y de los movimientos por los derechos civiles.

Toda revolución política, si coincidimos con Hannah Arendt, está caracterizada por vincular el *pathos* de la novedad —de un nuevo origen— con la idea de libertad²²⁰. Así, por ejemplo, puede observarse en la Revolución Estadounidense: en la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos* (1776), se sostuvo que todos los hombres son dotados del derecho inalienable a la libertad, y que el Rey había atentando contra ella, manteniendo a su ejército en el territorio en tiempo de paz y sin consentimiento legal²²¹. Una situación similar se advierte en la Revolución Francesa: cuando la Asamblea Nacional de Francia estableció la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* (1789), declaró que la libertad y la resistencia a la opresión eran derechos naturales e imprescriptibles del ser humano que el pueblo francés debía retomar²²².

Pero este anhelo de libertad no es una característica única de las revoluciones políticas. También en los últimos siglos han existido revueltas y movimientos sociales que han intentado ‘liberar’ ciertos grupos sociales, como los esclavos —emancipados a partir de 1761 (en Portugal)—, la mujer —que se aprobó su sufragio político accidentalmente en 1776 (New Jersey, Estados Unidos), y luego premeditadamente desde 1838 (Islas Pitcairn, Reino Unido)—, los homosexuales —que desde el juicio de Oscar Wilde (1897), se han agrupado en organizaciones que exigen igualdad de derechos y protecciones legales (partiendo en Alemania con el Comité Científico Humanitario)— o los negros —que en Estados Unidos exigieron igualdad ante la ley desde 1955, luego del asesinato de Emmett Till y la sentencia de Rosa Parks)—.

Ya entrado el siglo XX, la idea de una libertad *alcanzada* según dinámicas históricas ha adquirido formulaciones teóricas más precisas. Una de ellas fue ofrecida por Michel Foucault. Según el filósofo francés, la liberación es un proceso político que marcha en el sentido contrario a la dominación:

Cuando un individuo o grupo social llegan a bloquear un campo de relaciones de poder, a volverlo inmóvil y fijo y a impedir toda reversibilidad del movimiento —con instrumentos que pueden ser tanto económicos como

²²⁰ Arendt, Hannah. *Sobre la revolución. Op. Cit.*, p. 44.

²²¹ Congreso de Estados Unidos (1786). *Declaración de Independencia de los Estados Unidos*.

²²² Asamblea Nacional (1989). *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, Artículo 2.

políticos o militares—, se está frente a lo que se puede llamar un estado de dominación. Es cierto que, en tal estado, las prácticas de libertad no existen o no existen sino unilateralmente o son extremadamente demarcadas y limitadas.²²³

Entre estas tres últimas alternativas, Foucault opta finalmente por la tercera: para él las relaciones de poder o dominación mantienen siempre un nivel básico de libertad en ambas partes —por muy limitado que sea—. «Si uno de los dos estuviese completamente a disposición del otro y se volviese cosa suya, un objeto sobre el cual él pudiese ejercer una violencia infinita e ilimitada, no habría relaciones de poder»²²⁴, ya que ellas sólo pueden ejercerse si al dominado «le queda la posibilidad de matarse, saltar por la ventana o matar al otro»²²⁵. Se trata, entonces, de relaciones «móviles, reversibles e inestables»²²⁶, *con la opción constante de caer en un proceso de liberación*: «en las relaciones de poder, hay forzosamente posibilidad de resistencia, porque si no hubiese posibilidad de resistencia —de resistencia violenta, de fuga, de engaño, de estrategias que inviertan la situación—, no habría del todo relaciones de poder»²²⁷.

El diagnóstico foucaultiano parece favorable para el despliegue de la libertad adquirida, pero no es del todo así. El filósofo francés, en sintonía con Hannah Arendt, consideró que la eliminación de la dominación —es decir, el proceso de liberación— *no implica necesariamente el establecimiento de prácticas de libertad*²²⁸, y a la vez, que *toda liberación abre espacio para nuevas relaciones de poder*²²⁹. En otras palabras, el argumento de Foucault apunta más bien a mostrar el juego mutuo entre los procesos de dominación y liberación, y a no establecer un cambio discrecional entre los estados de dominio y libertad. Según esta visión, toda relación de dominación presume un grado de libertad en ambos lados de la relación —también en el dominado—, y toda liberación abre

²²³ Foucault, Michel (1999). 'La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad'. En: Foucault, Michel. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. (Vol. III)*. Barcelona: Paidós, p. 259.

²²⁴ *Ibidem*, p. 269.

²²⁵ *Ibidem*, p. 270.

²²⁶ *Ibidem*, p. 269.

²²⁷ *Ibidem*, p. 270.

²²⁸ En *Sobre la revolución*, Hannah Arendt había afirmado algo similar: «Quizás sea un lugar común afirmar que liberación y libertad no son la misma cosa, que la liberación es posiblemente la condición de la libertad, pero que de ningún modo conduce directamente a ella; que la idea de libertad implícita en la idea de liberación sólo puede ser negativa y, por tanto, que la intención de liberar no coincide con el deseo de libertad». Arendt, Hannah. *Sobre la revolución. Op. Cit.*, p. 37.

²²⁹ Foucault, Michel. 'La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad', *Op. Cit.* p. 260.

espacio a nuevas formas de poder; «si hay relaciones de poder a través de todo campo social es porque hay libertad por todas partes»²³⁰.

2.2. Libertad ontológica: ¿libre albedrío o voluntad determinada?

La distinción entre una ‘libertad ontológica’ y una ‘libertad circunstancial’ de los seres humanos, es de las más elementales que podrían establecerse. Si bien ella ha sido escasamente tratada en la literatura filosófica, es de gran utilidad para ordenar globalmente los discursos históricos sobre la libertad. Al interior de ambos conceptos, pueden posicionarse las disyuntivas con mayor relevancia teórica, descritas por pensadores como Agustín de Hipona, Martín Lutero, Thomas Hobbes, David Hume, Immanuel Kant, Benjamin Constant, Erich Fromm, Isaiah Berlin o Friedrich Hayek.

En el caso de la ‘libertad ontológica’ —es decir, aquella que es considerada como condición natural o universal del ser humano—, ha existido un antiguo y profundo debate. Por un lado, hay quienes sostienen la *existencia de libre albedrío en las decisiones humanas*: ellos suponen que la voluntad puede estar libre de determinaciones, transformándose en «una causalidad en virtud de la cual suceda algo sin que su causa esté determinada aún por otra causa precedente»²³¹. Esta es la posición, a grandes rasgos, delineada por los primeros pensadores cristianos —tales como Justino u Orígenes—, y sostenida por la teología cristiana tradicional —Agustín de Hipona y Tomás de Aquino—, ciertos filósofos —como Immanuel Kant, Ralph Waldo Emerson, Friedrich Nietzsche en su juventud y Mario Bunge— y algunos neurocientíficos —como Donald Hebb—.

En la posición contraria, se sitúa una perspectiva que *niega la existencia de la voluntad libre*: «todo acontece de manera determinada por la situación antecedente, nada ocurre en forma incondicionada, errática o irracional»²³². Según esta visión, la libertad podría considerarse como otra denominación para el azar o la ignorancia acerca de las causas que realmente nos obligan a realizar nuestras acciones; sin embargo, también podría entenderse como ‘*libertad de acción o movimiento*’ (ausencia de coerción). Esta posición

²³⁰ *Ibidem*, p. 270.

²³¹ Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura. Op. Cit.*, p. 527.

²³² Estrella, Jorge (1987). ‘Tres razones para la libertad’. En: *Teoría de la acción*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad de Chile, p. 22.

ha sido representada por Martín Lutero, Thomas Hobbes, Baruch Spinoza, David Hume, Sigmund Freud y algunos neurocientíficos —como Benjamin Libet—, entre otros.

a) *Libertad de la voluntad: auge y fundamentación del libre albedrío.*

El mundo antiguo estuvo permeado por la creencia en el *destino* y la *fatalidad*. En India, por ejemplo, ello se representó con la ‘rueda de la existencia’: una imagen que retrata a una bestia —que podía personificar al tiempo o al dios de la muerte— sosteniendo los diferentes tipos de renaceres que tendrían las criaturas²³³. Los antiguos griegos también creyeron en el destino, lo que atestiguaron tanto con el Oráculo de Delfos, como con la intuición que expresaban en la tragedia: «lo que está decidido sucederá»²³⁴. Su mitología, además, incorporó divinidades para representar la fatalidad —las Moiras—, que tuvieron equivalentes en la mitología romana (las Parcas), báltica (las Laimas) y nórdica (las Nornas). En la cosmovisión China, en cambio, la idea del destino no fue representada por una divinidad, sino que por el *tao*: aquel ser inexpresable y responsable de la existencia de todos los seres, que guía sin dominar y que sin actuar realiza todo. En los versos de Lao-Tsé, queda bien expresada la universalidad e indeterminación de esta fatalidad:

El hombre fluye de la Tierra.
La Tierra fluye del Cielo.
El Cielo fluye del Tao.
El Tao fluye por sí mismo.²³⁵

Desde el siglo I, sin embargo, el Cristianismo empezó a luchar contra distintas filosofías y religiones que sostenían una cosmovisión fatalista. Tenía que insistir en que la vida y las obras de los hombres no eran impuestas por el destino ni por los movimientos de los astros, ya que la ausencia de libertad para decidir los actos —es decir, la carencia de *libre*

²³³ Arnau, Juan. *Antropología del budismo. Op. Cit.* pp. 41-42. A su vez, en India las condiciones del nacimiento se consideraban moldeadas por la ley del karma, según la cual el horror y la bondad del mundo serían efecto de acciones pasadas, incluso desde otras vidas. *Ibidem*, 53-56.

²³⁴ Emerson, Ralph Waldo. ‘Fatalidad’. *Op. Cit.*, p. 243.

²³⁵ Lao-Tsé (2013). *Tao Te King*. Edición digital: E-artnow. Verso XXV, p. 25.

*albedrío*²³⁶ — no dejaba espacio para la realización del pecado ni de la salvación²³⁷. Entre los autores cristianos de los primeros siglos, estaba muy clara la idea de que «la existencia del libre albedrío en el hombre es condición esencial para que se puedan aplicar a él los méritos de Cristo»²³⁸. Así, por ejemplo, lo sostuvo San Justino (114-168) en su *Apología primera*: «Nosotros hemos aprendido de los profetas, y afirmamos que esa es la verdad, que los castigos y tormentos, lo mismo que las buenas recompensas, se dan a cada uno conforme a sus obras; pues de no ser así, sino que todo sucediera por destino, no habría en absoluto libre albedrío»²³⁹. Quien expresó, en estos primeros siglos, con mayor claridad las consecuencias antropológicas, morales, religiosas y personales que implicaba entender las acciones humanas como necesarias, fue Orígenes (185-254), Padre de la Iglesia oriental:

muchos hombres, considerados como creyentes, se preguntan con inquietud si las actividades humanas no están sometidas a la necesidad y si pueden llegar a actuar de una manera distinta a la indicada por las diversas configuraciones de los astros. La consecuencia de esta doctrina es la supresión radical de nuestra libertad, y por consiguiente también la falta de premio y castigo, así como la supresión de actividades loables o reprobables. Si esto fuera así, carecerían de todo valor las amenazas dirigidas por Dios a los pecadores para mostrarles su castigo, y también las recompensas y gloria eterna para aquellos que se han dedicado al bien. Nada de esto tendría razón de ser. Y si se consideran las consecuencias personales de esta doctrina, la fe llegará a ser vana, la venida de Cristo ineficaz, lo mismo que toda la economía de la Ley y de los profetas y los esfuerzos de los apóstoles por establecer las Iglesias de Dios por Cristo.²⁴⁰

Ahora bien: es probable que el primer desarrollo teológico sistemático sobre el libre albedrío haya sido desarrollado por Agustín de Hipona (354-430), quien vinculó la capacidad de decidir con la *voluntas* —una facultad del espíritu distinta de la razón y de los apetitos sensibles, y responsable de que los actos sean realmente propios—²⁴¹. La *voluntas* (voluntad), podría ser definida como «la facultad apetitiva correspondiente a la razón», una «potencia en virtud de la cual tenemos ese dominio sobre todas las otras potencias, incluso

²³⁶ El primero que utiliza el término *libre albedrío* parece haber sido Tertuliano (160-220), en su obra *De Anima*. «*Haec erit vis divinae gratiae, potentior utique natura, habens in nobis subjacentem sibi liberam arbitrii potestatem*». Véase: MIGNE (s. f.). *Patrologia latina* (Vol. 2), p. 685.

²³⁷ Widow, Juan Antonio. *La libertad y sus servidumbres*. *Op. Cit.*, p. 53.

²³⁸ *Ibidem*, p. 54.

²³⁹ Ruiz, Daniel (1954). *Padres apologistas griegos (siglo II)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 228-229.

²⁴⁰ Orígenes (1982). *Filocalia*. Buenos Aires: Lumen, p. 90.

²⁴¹ Widow, Juan Antonio. *La libertad y sus servidumbres*. *Op. Cit.* p. 62.

sobre la misma voluntad»²⁴². Como ha explicado Juan Antonio Widow, ella tendría una naturaleza superior a las causas de orden natural, porque puede utilizarlas para sus propios propósitos:

un cuerpo caliente solo puede, en cuanto tal, calentar, o lo que de esto se siga, por ejemplo derretir; la voluntad, en cambio puede usar de ese mismo cuerpo para producir sus efectos, y de este modo puede someter a su poder a todas las cosas inferiores, haciendo suyas sus operaciones. Ahora bien, si por la voluntad tenemos este poder sobre lo demás, también lo tenemos sobre nuestra misma voluntad. Si esta puede calentar, si lo quiere, usando del fuego, también, si lo quiere, usando de sí misma, puede querer calentar; de este modo sus actos son libres.²⁴³

La *libertad de la voluntad* estaría anclada a este *proceso reflexivo del querer*, que Agustín comparó con la capacidad autorreferente de la razón: no es de extrañar —sostuvo frente a su discípulo Evodio en *De libero arbitrio*— que «usando de las demás cosas por medio de la voluntad libre, podamos usar de la misma voluntad mediante ella misma (...), a manera de lo que pasa con la razón, que no sólo conoce las cosas que no son ella, sino que se conoce también a sí misma»²⁴⁴. Es gracias a esta «volición de segundo orden» —como posteriormente la denominó Harry Frankfurt²⁴⁵— que la voluntad podrá considerarse *libre*, es decir, *en poder de sí misma*. En palabras de Agustín: «Nuestra voluntad (...) no sería nuestra si no estuviera en nuestro poder. Y por lo mismo que está en nuestro poder, por eso es libre, pues es claro que no es libre lo que no está en nuestro poder o que, estándolo, puede dejar de estarlo»²⁴⁶.

La voluntad, entonces, podría *causar el movimiento de otras causas*, y además —dado que es una potencia reflexiva— llevar a cabo el *juicio o arbitrio de sus propios movimientos*. En contraste con ella, las causas naturales no tendrían el poder de extender su

²⁴² *Ibidem*, pp. 62-63.

²⁴³ *Ibidem*, p. 63.

²⁴⁴ Agustín de Hipona (1963). 'Del libre albedrío'. En: *Obras de San Agustín III, obras filosóficas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, p. 314.

²⁴⁵ Frankfurt, Harry (1971). 'Freedom of the will and the concept of a person'. En: *The journal of philosophy*. Vol. 68, N° 1.

²⁴⁶ Agustín de Hipona. 'Del libre albedrío'. *Op. Cit.* p. 331.

causalidad hacia ellas mismas y, dado que tampoco podrían producir un efecto distinto al cual naturalmente están inclinadas, serían consideradas como causas *determinadas*²⁴⁷.

Para fundamentar la existencia de una voluntad libre, Agustín supuso que la justicia era un bien divino, y que para administrarla, Dios necesariamente tendría que haber creado seres con libre albedrío:

si el hombre careciese del libre albedrío de la voluntad, ¿cómo podría darse aquel bien que sublima a la misma justicia, y que consiste en condenar los pecados y en premiar las buenas acciones? Porque no sería ni pecado ni obra buena lo que se hiciera sin voluntad libre. Y, por lo mismo, si el hombre no estuviera dotado de voluntad libre, sería injusto el castigo e injusto sería también el premio. Mas por necesidad ha debido haber justicia, así en castigar como en premiar, porque éste es uno de los bienes que proceden de Dios. Necesariamente debió, pues, dotar Dios al hombre de libre albedrío.²⁴⁸

Como puede notarse, este argumento desplaza la explicación del libre albedrío hacia una zona que trasciende los asuntos humanos: es *Dios* quien habría dotado al hombre de voluntad reflexiva y quien administra la justicia de los actos con ella efectuada. Al incorporar en la argumentación a la divinidad, Agustín se vio en la obligación de responder otra interrogante: si es que Dios es omnipotente, conoce de antemano lo que sucederá —es decir, tiene *presciencia*—, y por lo tanto, «¿Cómo (...) puede darse la libertad de la voluntad donde tan evidente e inevitable es la necesidad?»²⁴⁹. Esta interrogante se convertirá en una de las más importantes problemáticas para quienes, después de Agustín, han defendido el libre albedrío desde fundamentos religiosos²⁵⁰, ya que han tenido que armar sofisticados argumentos para sostener, al mismo tiempo, la capacidad de selección humana y la omnipotencia de Dios en el actuar de los hombres. La solución propuesta por

²⁴⁷ Podríamos suponer que Agustín consideraba estas causas como *inferiores* a la voluntad, pero no solo porque ellas *necesitan* cumplir con su inclinación determinada, sino también por un argumento teológico y moral: ellas solamente trabajan con cuerpos, es decir, con *bienes mínimos*, aquellos que no son necesarios para vivir rectamente. En contraste, la voluntad sería un *bien intermedio*, porque es una de las potencias del alma «sin las cuales no se puede vivir rectamente». En ese sentido, la voluntad, a diferencia de las causas naturales, sería una causa que puede unirse al «bien inmutable y común a todos», realizado por las virtudes —es decir, los *grandes bienes*, aquellos por los cuales se vive rectamente—. Véase: *Ibidem*. pp. 314-315.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 249.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 324. En el texto, es Evodio quien formula la pregunta.

²⁵⁰ Una reformulación clásica de este problema es la de Tomás de Aquino, quien se preguntó: «Dios, ¿conoce o no conoce lo futuro contingente?». Véase: Tomás de Aquino. *Suma de Teología. Op. Cit.*, cuestión 14, artículo 13. Así formulado el problema, podría ser considerado uno de los cuestionamientos divisorios de la Reforma cristiana.

Agustín, es que Dios conoce y prevé las acciones humanas, pero él ha previsto que ellas sean libres —dejándolas en nuestro poder—; esto no anula el conocimiento ni la omnipotencia de Dios, porque él conoce de antemano nuestro poder:

sin negar la presciencia divina de todas las cosas que han de suceder, es posible que nosotros queramos libremente lo que queremos. Dios tiene presciencia de nuestra voluntad, y tal será cual él la prevé; y será una voluntad o acto libre, porque Dios así lo ha previsto; y, por otra parte, no sería voluntad nuestra si no estuviera en nuestro poder. Luego también Dios tiene presciencia de nuestro poder. En fin, no queda anulada nuestra libertad por la presciencia divina; al contrario, es más cierta, porque aquel cuya presciencia no se engaña previó que seríamos libres.²⁵¹

El entendimiento teológico-filosófico del libre albedrío prosiguió fuertemente en los siglos posteriores, siendo prolijamente sistematizado por Tomás de Aquino (1224-1274) en su *Summa Theologiae*. Con notables influencias de Aristóteles, el Doctor de la Iglesia comprendió el libre albedrío de las ‘substancias intelectuales’ —es decir, de los seres humanos— enmarcándolo en un sistema ontológico más amplio. Para él, todas las substancias tienen *apetito de bien*, pero este es variable según el nivel de conocimiento de los distintos tipos de seres: las *cosas inanimadas* poseerían ‘apetito natural’, en cuanto carecen de conocimiento alguno; los *animales irracionales*, dado que poseen únicamente conocimientos sensitivos, detentarían ‘apetito animal’; y los *seres humanos* tendrían «apetito intelectual o racional» —es decir *voluntad*—, debido a que son substancias provistas de entendimiento²⁵².

Al interior de este esquema ontológico, los distintos tipos de seres también tendrían diferentes niveles de libertad. No podría decirse que las cosas inanimadas son libres, ya que ellas no son capaces de moverse por sí mismas. En cambio, los animales irracionales poseerían *libertad de acción* —capacidad de movimiento—, pero no serían libres para decidir sobre sus obras. Finalmente, la *substancia intelectual* sería aquella más libre, ya que tendría libertad de acción y de decisión (*voluntad libre*)²⁵³. Este último atributo sería la específica forma de libertad que identifica a los seres humanos.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 331.

²⁵² Tomás de Aquino (2007). *Suma contra los gentiles*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, libro II, cap. 47.

²⁵³ *Ibidem*, libro II, cap. 48.

Ahora bien: el fundamento de la voluntad libre sería el *libre albedrío*, que es entendido por Tomás como *la potencia en virtud de la cual el hombre juzga libremente*²⁵⁴. Ello lo llevó a discutir si existía alguna determinación del querer y de los actos humanos. Si los hombres no tuvieran libre albedrío —sostuvo en su *Summa Theologiae*—, «inútiles serían los consejos, las exhortaciones, los preceptos, las prohibiciones, los premios y los castigos»²⁵⁵. Pero para demostrar la existencia de esta potencia, se requiere comparar la situación humana con la de los seres que obran sin razón alguna —como la piedra que cae, o la oveja que escapa por instinto natural del lobo—. A diferencia de ellos:

el hombre obra con juicio, puesto que, por su facultad cognoscitiva, juzga sobre lo que debe evitar o buscar. Como quiera que este juicio no proviene del instinto natural ante un caso concreto, sino de un análisis racional, se concluye que obra por un juicio libre, pudiendo decidirse por distintas cosas. Cuando se trata de algo contingente, la razón puede tomar direcciones contrarias.²⁵⁶

La conclusión de Tomás es que el ser humano tiene libre albedrío dada su capacidad distintiva de juzgar racionalmente sobre lo que debe evitar o buscar. Esto se demuestra específicamente en las *acciones contingentes* —aquellas que podrían suceder o no, que no son necesarias ni imposibles—.

Si existe la potencia en virtud de la cual el hombre juzga libremente —es decir, el libre albedrío—, ello implica que los seres humanos tienen libertad de decisión o libre voluntad. Pero para que la voluntad sea libre, es menester también que *lo que quiera no lo quiera por necesidad*, porque si así fuera, no estaría en poder de sí misma. A pesar de que en la tradición teológica se había afirmado que la voluntad necesariamente tiende al bien, y algunas posturas señalaban que su movimiento es dependiente de los objetos que busca o de la razón, Tomás postula que la voluntad «no quiere necesariamente todo lo que quiere»²⁵⁷, es decir, que es libre —al menos en algún sentido—.

Pero habría que especificar cuál es ese sentido, que vendría a demostrar el libre albedrío. Dice el Doctor de la Iglesia: «así como el entendimiento asiente de manera natural

²⁵⁴ Tomás de Aquino. *Suma de Teología. Op. Cit.*, p. 756.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 754.

²⁵⁶ *Ibidem*.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 748.

y necesaria a los primeros principios, así también la voluntad asiente al último fin»²⁵⁸. Es decir, la voluntad *no sería libre para decidir su finalidad última*, que para Tomás no es otra que la verdadera felicidad, interpretada como la unión del hombre con Dios. Pero luego agrega: «hay bienes particulares no relacionados necesariamente con la felicidad, puesto que, sin ellos, uno puede ser feliz. A dichos bienes, la voluntad no se adhiere necesariamente. En cambio, hay otros bienes relacionados necesariamente con la felicidad, por los que el hombre se une a Dios, el único en el que se encuentra la verdadera felicidad»²⁵⁹; a estos últimos, sí se vincularía por necesidad el apetito intelectual. Es decir, la voluntad sería libre para escoger *entre los bienes contingentes*, siempre y cuando existan diferentes alternativas que apunten a la unión del hombre con Dios; pero el fin último —la verdadera felicidad— representaría el papel de destino o fatalidad para ella.

Esta postura mantendría la unión necesaria entre la voluntad y el bien, y también la importancia de los objetos en su movimiento —que pueden ser necesarios o contingentes—. Por otra parte, ella establece una relación de influencias mutuas entre la razón y la voluntad: el entendimiento mueve a la voluntad imponiéndole fines (a modo de causa final), pero la voluntad mueve al entendimiento impulsándolo por alteraciones (a modo de causa eficiente)²⁶⁰. De esta forma, la razón no anula la libertad de la voluntad, porque ella puede seguir escogiendo entre distintos bienes que apunten a lograr el fin seleccionado por el entendimiento.

Posteriormente a Tomás de Aquino, Immanuel Kant (1724-1804) hizo uno de los más originales aportes al razonamiento sobre la condición humana de libertad. A diferencia de los desarrollos teóricos precedentes, su argumentación estuvo mayormente orientada a resolver cuestionamientos epistemológicos y morales. Según expuso en su *Crítica de la Razón Pura* (1781), al entender las explicaciones causales han existido dos posiciones antinómicas. La primera, sostiene que «[n]o hay libertad, sino que todo cuanto sucede en el mundo obedece leyes naturales»²⁶¹. Según esta perspectiva, es problemático sostener una

²⁵⁸ *Ibidem*.

²⁵⁹ *Ibidem*.

²⁶⁰ En palabras de Tomás: «De dos maneras se dice que algo mueve. 1) Una, a modo de fin. Así decimos que el fin mueve al agente. Es de esta manera como el entendimiento mueve a la voluntad, porque el bien conocido es su objeto; y la mueve a modo de fin. 2) Otra, a modo de causa eficiente. Así mueve lo que altera a lo alterado y lo que impulsa a lo impulsado. Es de esta manera como la voluntad mueve al entendimiento y a todas las potencias del alma». *Ibidem*, p. 750.

²⁶¹ *Ibidem*, 526.

causalidad espontánea o libre de determinaciones, porque ella presume un estado que no tenga relación de causalidad con las causas que directamente actúan —es decir, un comienzo absoluto de la causalidad, que quede al margen de leyes naturales constantes—. La segunda posición, sostiene que es necesario suponer, además de la causalidad natural, una causalidad libre de determinaciones precedentes: si todo sucediera únicamente por leyes naturales, cada comienzo sería subalterno, nunca primero, y ello se contradice con la existencia de una ley natural, que «consiste precisamente en que nada sucede sin una causa suficiente determinada *a priori*»²⁶² —es decir, independiente de la experiencia y de toda impresión sensible²⁶³—.

En este escenario polarizado, Kant pretendió mostrar que «esta antinomia descansa en una mera ilusión y que por lo menos la naturaleza *no está en contradicción* con la causalidad proveniente de la libertad»²⁶⁴. Su interés inicial, entonces, no está en probar la existencia de una causalidad libre, sino simplemente en admitir que ese tipo de causalidad podría coexistir lógicamente con la necesidad de las leyes naturales.

Para entender el razonamiento de Kant, es necesario entender su visión bidimensional de los seres humanos. Según el filósofo de Königsberg, los sujetos que se encuentran en el mundo de los sentidos tendrían: a) «un *carácter empírico*, en virtud del cual sus actos, como fenómenos, estarían íntegramente enlazados con otros fenómenos según leyes constantes de la naturaleza», y b) «un *carácter inteligible*, en virtud del cual, si bien es la causa de estos actos como fenómenos, no está el mismo bajo ninguna de las condiciones de la sensibilidad y no es el mismo fenómeno», sino cosa en sí (*noumenon*)²⁶⁵. De acuerdo con su carácter empírico, el sujeto «estaría sometido como fenómeno a todas las leyes de la determinación por enlace causal»²⁶⁶, siendo sus actos explicados por leyes naturales. Sin embargo, en cuanto poseedor de carácter inteligible, ese mismo sujeto quedaría exento de todo influjo de la sensibilidad y de la determinación por fenómenos; al ser cosa en sí, no existiría ninguna mutación que requiera la determinación dinámica del tiempo, y por ende los fenómenos no podrían ser considerados como causas.

²⁶² Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Op. Cit., p. 527.

²⁶³ *Ibidem*, p. 171.

²⁶⁴ *Ibidem*, 599.

²⁶⁵ *Ibidem*, 588.

²⁶⁶ *Ibidem*.

Así, llega Kant a la conclusión de que el sujeto, si es que posee un carácter inteligible, sería «en sus actos libre e independiente de toda necesidad natural (...). De él se diría con perfecta razón que *por sí mismo* empieza sus efectos en el mundo de los sentidos, sin que el acto empiece *en el mismo*»²⁶⁷. Es decir, las acciones estarían siempre determinadas por condiciones precedentes (su causa empírica), pero eso no anula la existencia de una *causa inteligible*. En definitiva, la tesis del filósofo alemán es que la libertad y la necesidad natural podrían darse conjuntamente en el mismo acto, de manera independiente y sin estorbarse entre sí; al menos filosóficamente, no existiría una contradicción²⁶⁸.

La argumentación precedente es válida para lo que Kant denominó *libertad trascendental*, es decir, «la facultad de comenzar un estado *por sí mismo*, cuya causalidad, pues, no esté a su vez según la ley natural bajo otra causa que la determine por el tiempo»²⁶⁹. Éste es un concepto trascendental, ya que no contiene nada de la experiencia y su objeto tampoco puede darse en experiencia alguna, porque en dicho ámbito todo lo que sucede tiene una causa. En complemento a este concepto, el filósofo distinguió una *libertad práctica*, que refiere a «la independencia del arbitrio respecto de la imposición de los impulsos de la sensibilidad»²⁷⁰. Kant explicó esta facultad comparando la situación del hombre con la de los animales. Según él, tanto el arbitrio humano como el animal son afectados por móviles de la sensibilidad (*arbitrium sensitivum*), aunque de distinta manera: los animales tendrían *arbitrium brutum* —afectado *necesariamente* por la sensibilidad—, mientras que en los humanos las sensaciones no establecen acciones necesarias. Según Kant, en este último caso podría hablarse de *arbitrium liberum* (libre albedrío), porque «es inherente al hombre una facultad de determinarse por sí mismo independientemente de los impulsos sensibles»²⁷¹.

Como puede notarse, Kant entendió la libertad práctica desde una facultad que consideraba inseparable a la naturaleza humana: el *libre albedrío*. En la *Fundamentación para la Metafísica de las Costumbres* (1785), justificó con mayor detalle esta visión. Para él —y con gran similitud a lo argumentado por Tomás de Aquino—, *la razón* es lo que

²⁶⁷ *Ibidem*, 589.

²⁶⁸ *Ibidem*, 598.

²⁶⁹ *Ibidem*, 584.

²⁷⁰ *Ibidem*, 585.

²⁷¹ *Ibidem*.

permite distinguir a las substancias libres de las determinadas: los seres vivos irracionales poseen una causalidad determinada por el influjo de causas extrañas, mientras que los seres vivos *racionales* tienen *voluntad*, un tipo específico de causalidad eficiente que es independiente de las causas externas. Kant llamó *libertad* a la propiedad que tienen los seres racionales de este tipo de causalidad²⁷². Según su visión, ella no podría carecer de ley, porque la noción de causalidad presupone la existencia de leyes según las cuales las causas se asocian a consecuencias. Por ello, Kant llegó a la conclusión de que la *libertad*, podría ser formulada positivamente como *autonomía*, es decir, como la «propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma»²⁷³.

Para defender la idea de libertad práctica (autonomía) en seres racionales, Kant esbozó un argumento con dos etapas. En la primera, explicó que «a todo ser racional que tiene una voluntad debemos atribuirle necesariamente también la idea de la libertad»²⁷⁴. Es decir, la razón lógicamente «debe considerarse a sí misma como libre» o autora de sus principios: «es imposible pensar una razón que con su propia conciencia reciba respecto de sus juicios una dirección cuyo impulso proceda de alguna otra parte, pues entonces el sujeto atribuiría, no a su razón, sino a un impulso, la determinación del Juicio»²⁷⁵. En la segunda etapa, admite que ello solo confirma la libertad como un *idea práctica* que tienen los seres racionales, y no como algo que *teóricamente* demuestra su realidad (libertad trascendental). No obstante, declara que eso es suficiente para demostrar la libertad práctica, pues, «todo ser que no puede obrar de otra suerte que *bajo la idea de la libertad*, es por eso mismo verdaderamente libre en sentido práctico, es decir, valen para tal ser todas las leyes que están inseparablemente unidas con la libertad»²⁷⁶.

Un aspecto relevante de esta argumentación sobre la libertad práctica, es que Kant ya había sostenido en 1781 que la existencia de ella tenía como condición necesaria la libertad trascendental: «si toda causalidad del mundo de los sentidos fuese sólo naturaleza [—es decir, si no existiera la libertad trascendental—], todo acaecimiento estaría

²⁷² Kant, Immanuel (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Pedro M. Rosario Barbosa, p. 59.

²⁷³ Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. *Op. Cit.*, p. 60. Cuando las acciones, según Kant, siguen esta fórmula en donde la voluntad es ley de sí misma, estarían desarrollando el imperativo categórico, que él considera como el principio de la moralidad. Por ello Kant llegó a la conclusión de que «la voluntad libre y la voluntad sometida a leyes morales son una y la misma cosa». *Ibidem*.

²⁷⁴ Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. *Op. Cit.*, p. 61.

²⁷⁵ *Ibidem*.

²⁷⁶ *Ibidem*.

determinado por otro en el tiempo por leyes necesarias y, en consecuencia, como los fenómenos, en cuanto determinan el arbitrio, deberían hacer necesario todo acto como resultado natural suyo, la supresión de la libertad trascendental borraría al mismo tiempo toda libertad práctica»²⁷⁷. Y este sería uno de los aspectos más interesantes del argumento kantiano: cuando los seres racionales aceptan en términos prácticos su libre albedrío —esa capacidad de actuar con independencia de los impulsos sensibles—, se acepta implícitamente una libertad trascendental —es decir, una facultad de comenzar estados *por sí mismos*—; pero este último tipo de libertad no puede ser comprobado en la experiencia (debido a su trascendencia). Es decir: toda evaluación científica del libre albedrío, tendría implicancias trascendentales que no podrían ser probadas científicamente, sino solo teóricamente.

Después de Kant, han existido numerosas exposiciones teóricas sobre el libre albedrío y la voluntad libre. Una de las más sugerentes, quizás sea la de Ralph Waldo Emerson (1803-1882), que Nietzsche siguió de cerca en su juventud. En su ensayo *Fate* (1860)²⁷⁸, Emerson estableció un esquema dual de la realidad, en donde sostuvo la convergencia metafísica entre libertad y fatalidad:

Existe una fatalidad, o que el mundo está regido por leyes. Pero si hay un destino irresistible, este destino se explica. Si debemos aceptar la existencia de la fatalidad, no estamos menos obligados a afirmar la existencia de libertad, la importancia del individuo, la grandeza del deber, el poder del carácter. La una es real y verdadera; las otras, reales y verdaderas también.²⁷⁹

Emerson llamaba *fatalidad* o destino «a todo lo que nos limita»²⁸⁰. Ella estaría en la naturaleza, considerada como el límite de lo que se puede hacer. La fatalidad se encuentra «en la materia, en el espíritu, en la moral, en las razas, en los acontecimientos geológicos, como en el pensamiento y en el carácter»²⁸¹. Pero este límite —que es una «circunstancia tiránica»—, se comportaría como un poder *negativo* que abarca sólo la mitad del todo²⁸². La otra mitad sería un *poder positivo*, que lucha contra el destino de las leyes naturales.

²⁷⁷ Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. *Op. Cit.*, p. 585.

²⁷⁸ Publicado originalmente en la obra *The conduct of life* (1860). Aquí se utilizará la versión castellana ya citada, publicada en el libro recopilatorio *Confianza en uno mismo y otros ensayos*.

²⁷⁹ Emerson, Ralph Waldo. 'Fatalidad'. *Op. Cit.* pp. 241-242.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 257.

²⁸¹ *Ibidem*, p. 259.

²⁸² *Ibidem*, p. 252.

Según Emerson, «la fatalidad tiene un superior, el límite de sus límites. (...); porque, aunque la fatalidad sea inmensa, el poder es inmenso también. Si la fatalidad sigue y limita el poder, el poder acompaña y combate la fatalidad»²⁸³.

Esta visión metafísica dual, llevó a Emerson a afirmar una cierta ambivalencia de la naturaleza humana, en un argumento similar al que esbozó Kant cuando distinguió los caracteres empírico e inteligible del sujeto situado en el mundo. El hombre, para el pensador estadounidense, tendría un ser corporal y otro espiritual que establecen una lucha mutua. «De un lado es el orden elemental, la piedra arenisca, el granito, el arrecife, el hornaguero, la selva, el mar y la costa. Y, por otro lado, el espíritu que compone y descompone la naturaleza»²⁸⁴. Esta composición y descomposición es efectuada por medio de la libre voluntad, que Emerson consideraba innegable en seres inteligentes: «En tanto que un hombre piensa, es libre»²⁸⁵. Por ello, este pensador planteó que la única forma posible de sostener que todo es necesario, implicaría afirmar que «*la libertad del hombre es una parte de la fatalidad*»²⁸⁶, es decir, que es necesario que exista en el alma una facultad de escoger y obrar que a su vez limita lo necesario. Esa sería, de hecho, la situación paradójica de la inteligencia y de la voluntad: dos facultades necesarias que son capaces de anular la necesidad.

El ensayo juvenil de Friedrich Nietzsche (1844-1900) llamado *Fatum e historia* (1862), siguió de cerca las ideas de Emerson y dio luces para aclarar esta contradicción. Según él, la libertad de la voluntad es equivalente a la libertad de pensamiento. Por lo mismo, se trata de una *libertad acotada*, que no puede sobrepasar el horizonte de las ideas ni los límites de la estructura cerebral humana. Dentro de esos confines, el pensamiento y la voluntad *no tendrían restricciones*, es decir, serían libres. Sin embargo, la *capacidad de poner en acción dichas facultades no quedaría liberada*, sino que dada de antemano y de manera fatalista²⁸⁷. En otras palabras, Nietzsche introduce la distinción entre la ‘generación’ y el ‘funcionamiento’: la libre voluntad sería una facultad *generada* por

²⁸³ *Ibidem*, p. 259.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 260.

²⁸⁵ *Ibidem*.

²⁸⁶ *Ibidem*.

²⁸⁷ Nietzsche, Friedrich. (2011). ‘Fatum e historia’. En: *Obras completas, Vol. I*. Madrid: Tecnos, pp. 204-205.

necesidad —y en ese sentido pertenece a la fatalidad—, pero *funciona* sin restricciones —y por ello puede contraponerse a la naturaleza y a todo lo percibido como necesario—.

En esta etapa de juventud, Nietzsche siguió la visión dualista de Emerson, según la cual existía tanto la limitación (el *fatum*) como la libre voluntad²⁸⁸. Pero además, ofreció un argumento de peso en contra de la visión fatalista de la historia y las acciones humanas. El destino, según su visión, sería una fuerza abstracta, sin materia, que *el individuo interpreta y determina* con sus propias acciones:

si el *fatum* aparece como más poderoso que la libre voluntad en el determinar los límites, no debemos entonces olvidar [...] que el *fatum* es sólo un concepto abstracto, una fuerza sin materia; que para el individuo sólo existe un *fatum* individual; que el *fatum* no es otra cosa que una cadena de acontecimientos; que el ser humano, desde el momento en que actúa y crea de ese modo sus propios acontecimientos, determina su propio *fatum*; que, en general, los acontecimientos, en lo que atañen al ser humano, están consciente o inconscientemente ocasionados por él mismo, y han de adaptarse a él.²⁸⁹

La intuición principal de este argumento —que lo fatal depende originalmente de cada individuo—, ha tenido formulaciones alternativas. Por ejemplo, Jorge Estrella postuló que la posibilidad (lo permisivo) y la limitación (lo opresivo) no son inherentes al medioambiente humano, «sino atributos que él asume cuando es confrontado con nuestra intencionalidad»²⁹⁰. En otras palabras, las limitaciones son percibidas como tales solamente cuando una persona las ha organizado según una valoración específica. De esta forma, no sería la naturaleza —lo exterior al hombre— aquello que primariamente concede o priva de libertad, sino que el *querer actuar*, desde el cual el ser humano entiende su entorno como limitante o ‘posibilitante’. En ese sentido, estaría primariamente en el poder del hombre —y no en la fatalidad— la responsabilidad por la existencia de libertad.

²⁸⁸ En su adultez, por el contrario, Nietzsche fue defensor de la determinación de la voluntad. Por ejemplo, en *La fábula de la libertad inteligible expuso*: «Descubrimos entonces finalmente que este ser mismo no puede ser responsable, por ser una consecuencia absolutamente necesaria y formada de elementos y de influencias de objetos pasados y presentes; por tanto, que el hombre no es responsable de nada, ni de su ser, ni de sus motivos, ni de sus actos, ni de su influencia. De este modo llegamos a reconocer que la historia de las apreciaciones morales, es también la historia de un error, del error de la responsabilidad: y esto, porque descansa en el error del libre arbitrio.» Véase, Nietzsche, Friedrich (1984). *Humano, demasiado humano*. Madrid: EDAF, parágrafo 39, p. 71.

²⁸⁹ Nietzsche, Friedrich. ‘Fatum e historia’. *Op. Cit.*, p. 205.

²⁹⁰ Estrella, Jorge (1987). ‘Tres razones para la libertad’. *Op. Cit.*, p. 26.

En el último tiempo, la discusión filosófica sobre el libre albedrío ha tenido que hacerse cargo de un nuevo actor de peso: la neurociencia. Al menos desde la década de 1980²⁹¹, se ha estado investigando seriamente este tema a partir de datos cerebrales. Sin embargo, los diversos estudios han tenido resultados contradictorios: algunos confirman el libre albedrío y otros lo rechazan. Entre aquellas aproximaciones que defienden el libre albedrío, una de las más influyentes ha sido la del escocés Donald Hebb, expuesta en su libro *Essay on Mind*²⁹². Según Hebb, las investigaciones anatómicas de Cajal y los datos electroencefalográficos permiten suponer que el cerebro no solamente reacciona a estímulos externos, sino que es un órgano permanentemente activo —incluso mientras se duerme— y que siempre añade algo adicional a las señales externas que procesa. Interesado en esta idea, Hebb investigó los estados de privación sensorial, mostrando que los estímulos externos —a pesar de que distorsionan la acción permanente del cerebro— no son la única fuente de actividad. Según sus datos, es posible desarrollar deseos, imágenes, intenciones y planes en ausencia de estimulación externa. Y si entendemos el libre albedrío como «el control de la conducta por el pensamiento»²⁹³, esa sería una comprobación científica de su existencia.

Aparentemente, los resultados de este estudio ya han logrado convencer a algunos filósofos. Al menos este es el caso de Mario Bunge, quien, basándose en los avances de Hebb, ha sostenido: «dado que no todo pensamiento ocurre en respuesta a causas externas, el libre albedrío es un hecho biológico, no una ilusión»²⁹⁴. En la versión de Bunge, se trata de la «capacidad de tener sentimientos y pensamientos, así como de tomar decisiones y realizar acciones que, aunque están constreñidas por las circunstancias externas, no son causadas por ellas»²⁹⁵. Considerado así, el libre albedrío no sería contrario a la causalidad

²⁹¹ Aquí se establece el comienzo de la neurociencia sobre la libertad en la década de 1980, por los experimentos Donald Hebb (1980) y de Benjamin Libet (1985). Sin embargo, debe considerarse como un antecedente muy importante la investigación de Kornhuber y Deecke, en 1965. Véase: Kornhuber, Hans Helmut y Lüder Deecke (1965). Hirnpotentialänderungen bei Willkürbewegungen und passiven Bewegungen des Menschen: Bereitschaftspotential und reafferente Potentiale. En: *Pflügers Arch*, N° 284.

²⁹² Hebb, Donald (1980). *Essay on Mind*. Hillsdale, NJ, Lawrence Erlbaum.

²⁹³ *Ibidem*, p. 139.

²⁹⁴ Bunge, Mario (2006). *A la caza de la realidad. La controversia sobre el realismo*. Barcelona: Gedisa, p. 340.

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 338. Aquí debe notarse que Bunge pone el énfasis en los constreñimientos externos. No obstante, los argumentos neurocientíficos que están en contra del libre albedrío —y que revisaremos posteriormente— argumentan que las determinaciones de la conducta provienen desde el interior: desde procesos cerebrales inconscientes.

—puesto que cada decisión humana involucra vínculos causales, incluso al interior del cuerpo de quien decide—, pero sí sería incompatible con una visión determinista pura, en la cual sólo se consideren los estímulos externos como causas²⁹⁶.

b) *Libertad de acción: un espacio abierto para la voluntad determinada.*

Como hemos visto, existe una larga tradición de pensamiento filosófico que ha defendido, con argumentos muy distintos —teológicos, epistemológicos, morales y científicos—, la *'libertad de la voluntad'*. Ella sería el principal fundamento para declarar que los seres humanos tienen libre albedrío, es decir, son capaces de un juicio libre de determinaciones externas o internas. Sin embargo, ha existido también una larga línea de pensamiento que ha intentado negar la existencia de la voluntad libre, anulando con ello la creencia en el libre albedrío como condición humana. Podría suponerse que esta tradición necesariamente deja de considerar al hombre como un ente libre; sin embargo, a partir de ella se desplegó una noción menos exigente de la libertad humana, que la entiende únicamente como *'libertad de acción o de movimiento'*. Este tipo de libertad se ha vinculado, de forma general, con la *ausencia de obstáculos para el ejercicio de la voluntad* (determinada), aunque algunos autores se han focalizado en los impedimentos *externos* al individuo, y otros en los impedimentos *internos*.

Martín Lutero (1486-1546) es uno de los principales fundadores de esta línea de pensamiento. Sus tesis fueron influenciadas hondamente por el *nominalismo*, aprendido por él en la universidad de Erfurt. De esta doctrina, hay al menos dos elementos que tuvieron gran impacto en Lutero. En primer lugar, el *rechazo a la metafísica como forma de acceder a esencias o realidades universales*. Guillermo de Ockham (1280-1349), fundador del nominalismo, había dictaminado: «Ningún universal, a menos que lo sea por institución voluntaria, es algo que exista de algún modo fuera del alma, ya que todo aquello que es universal predicable de muchos, por su naturaleza está en la mente, subjetiva u objetivamente, y ningún universal corresponde a la esencia o quiddidad de cualquiera substancias»²⁹⁷. No existe, por tanto, un acceso a esencias universales que estén ajustadas a

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 339.

²⁹⁷ *Ordinatio in libros Sententiarum* I, d. 2, q. 8. (traducción de: Widow, Juan Antonio. *La libertad y sus servidumbres. Op. Cit.* p. 142).

las cosas que nombramos, sino que tanto lo universal como lo particular «son condiciones y propiedades de las voces o signos, o a lo más de los conceptos»²⁹⁸. Esta postura, se reflejaría posteriormente en la continua sospecha de Lutero frente a las posibilidades que tiene la razón humana de acceder a las verdades divinas.

Un segundo aspecto del nominalismo, que influyó importantemente al monje reformista, fue su *visión teológicamente voluntarista*, que postula que «Dios es libre aún para desligarse o para renegar de su propia obra»²⁹⁹—. Así lo había entendido Ockham, cuando postuló la omnipotencia y arbitrariedad de la gracia divina:

Ningún acto, por puras condiciones naturales, o por cualquier causa creada, puede ser meritorio, sino por la gracia de Dios voluntaria y libremente aceptante. (...) El mismo acto que así es producido por el que tiene caridad y que es meritorio, puede Dios, por su potencia absoluta, no aceptarlo, y no ser así meritorio, y sin embargo, sería el mismo acto y la misma caridad.³⁰⁰

Esta idea nominalista acerca de la gracia divina, estaría posteriormente en el centro de la Reforma protestante, fundamentando la idea luterana de que «la fe sola, sin obras, justifica, liberta y salva»³⁰¹.

La posición de Lutero acerca de la libertad se encuentra principalmente en dos de sus obras: *La libertad cristiana* (1520) —donde desarrolla su doctrina sobre el tema— y *De servo arbitrio* (1525) —texto en que responde a las objeciones teológicas presentadas por Erasmo de Rotterdam—. La premisa de su primer escrito, es que los seres humanos tienen dos naturalezas: una corporal y otra espiritual. En su dimensión espiritual, no existen elementos externos —vestiduras sagradas, peregrinaciones, oraciones en voz alta— que logren la liberación, porque todos ellos podrían ser utilizados por cualquier hombre malo e hipócrita que actúe como impostor. Lo único que puede auxiliar realmente al alma, siguiendo a Lutero, es la Palabra de Dios encontrada en el Evangelio. Cuando el hombre cree firmemente en ella —respetando el derecho divino, glorificando el nombre de Dios y

²⁹⁸ *Summa totius logicae*, d. 3, q. 6. (traducción de: Widow, Juan Antonio. *La libertad y sus servidumbres*. *Op. Cit.* p. 143). Esta postura metafísica había llevado a que Ockham propusiera que no es posible demostrar la libre voluntad. En sus palabras: «que la voluntad sea libre no puede ser probado por alguna razón demostrativa, pues cualquier razón que esto pruebe es tan incierta, o más, que la conclusión». Véase: *Quodlibetum* I, q. 16. (traducción de: Widow, Juan Antonio. *La libertad y sus servidumbres*. *Op. Cit.* p. 150).

²⁹⁹ Widow, Juan Antonio. *La libertad y sus servidumbres*. *Op. Cit.* p. 152.

³⁰⁰ *Ordinatio* I, d. 17, q. 2. (traducción de: Widow, Juan Antonio. *La libertad y sus servidumbres*. *Op. Cit.* pp. 151-152).

³⁰¹ Lutero, Martín (1520). *La libertad Cristiana*, 8. (Traducción: www.luteranos.cl)

*abandonándose a su voluntad omnipotente*³⁰²—, puede encontrar la libertad. Por ello, sostuvo Lutero, la única obra necesaria para los cristianos debería ser «grabar en su ser la palabra y a Cristo, y ejercitarse y fortalecerse sin cesar en esta fe»³⁰³.

Ahora bien: cuando Lutero señala que no existe otra práctica necesaria para los cristianos más que el ejercicio de su fe en Cristo, involucra incluso aquellas acciones basadas en el decálogo de Moisés. Según su visión, «los mandamientos han sido promulgados únicamente para que el hombre se convenza por ellos de la imposibilidad de obrar bien y aprenda a reconocerse y a desconfiar de sí mismo»³⁰⁴. Desde esta perspectiva, no hay mandamiento o ley en donde sea capaz de morar el alma; el verdadero cristiano, entonces, estaría *desligado de estas normas y acciones*, lo cual lo convierte en libre. «*En esto consiste la libertad cristiana* —sintetiza Lutero—: en la fe única que no nos convierte en ociosos ni malhechores, sino antes bien en hombres que no necesitan obra alguna para obtener la justificación y salvación»³⁰⁵.

Este argumento es revolucionario en un doble sentido. En primer lugar, porque el concepto de *libertad deja de estar vinculado al ejercicio libre de la voluntad individual*, y más bien, por el contrario, se relaciona con el abandono de esta misma para seguir la voluntad de Dios. En segundo lugar, porque *establece un vínculo directo entre el concepto de libertad y la emancipación del hombre frente a todo mandamiento o ley*. Si bien los antiguos griegos y romanos ya habían relacionado la libertad con las leyes —con el concepto de *Isonomía* o ‘igualdad ante la ley’—, la relación era justamente inversa: la ley producía libertad, al garantizar que la voluntad individual no dependiera arbitrariamente de otra voluntad. En cambio aquí se postula lo contrario: la ley de los hombres puede obstaculizar la libertad real, que es la del espíritu que sigue la Palabra y voluntad de Dios.

La propuesta de Lutero no pasó desapercibida en los círculos intelectuales del siglo XVI. Una de las más importantes reacciones fue escrita por Erasmo de Rotterdam (1466-1536) en su libro *De libero arbitrio diatribe* (1524). En dicho texto, el humanista holandés admitió que la salvación no era posible sin la gracia de Dios, pero estaba en desacuerdo, luego de un examen riguroso de las Escrituras, con que ello anulara el libre arbitrio,

³⁰² *Ibidem*, párrafo 11.

³⁰³ *Ibidem*, párrafo 7.

³⁰⁴ *Ibidem*, párrafo 8.

³⁰⁵ *Ibidem*, párrafo 10.

entendido por él como «la capacidad de la voluntad humana por la que el hombre puede inclinarse hacia lo que conduce a la salvación eterna, o bien apartarse de ello»³⁰⁶. Esta crítica suscitó una extensa respuesta de Lutero, desarrollada en su manuscrito *De servo arbitrio* (El albedrío esclavo). En ella, el monje agustino sostuvo que Erasmo había cometido el error de sostener que el hombre tiene una fuerza que le permite conducir su vida hacia la salvación o apartarse de ella. Esto, a juicio de Lutero, sería equivalente a limitar el poder de Dios y divinizar las facultades humanas:

Quizá puedas atribuirle al hombre con alguna razón un albedrío —le respondió directamente a Erasmo—. Pero atribuirle un libre albedrío en cosas divinas, esto es demasiado; porque según el juicio de todos los que oyen la expresión "libre albedrío", con ella se designa en sentido propio un albedrío que frente a Dios puede hacer y hace todo cuanto le place, sin estar trabado por ninguna ley ni por autoridad [imperio] alguna.³⁰⁷

En otras palabras, Lutero argumenta que si por medio del libre albedrío el hombre puede querer o rechazar la palabra de Dios, podría quererlo todo, sin dejar espacio para el poder de la gracia y el Espíritu Santo. «Esto significa directamente atribuirle carácter divino [divinitatem] al libre albedrío; porque querer la ley y el evangelio, no querer el pecado, y querer la muerte, es cosa del poder divino solamente, como Pablo afirma en más de un Pasaje»³⁰⁸. La posición de Lutero, entonces, es clara: «el libre albedrío es una nada»³⁰⁹.

Erasmo le replicó esta interpretación al monje reformista, argumentando que el libre albedrío no entraba necesariamente en conflicto con el poder de la gracia divina. En 1526 publicó su manuscrito *Hyperaspistes*, en donde detalló su principal diferencia con el monje agustino: «yo hago de nuestra voluntad una cooperadora de la gracia de Dios, en tanto que tú la concibes completamente pasiva»³¹⁰. Para ilustrar este punto, el humanista utilizó la figura de un viaje en alta mar: «¿Quién que desee atravesar el océano confía en poder hacerlo si no cuenta con un barco y con [b]ienes³¹¹ favorables? Y sin embargo no se

³⁰⁶ De Rotterdam, Erasmo (1524). *De libero arbitrio diatribe*, I B 10. Citado de: Barceló, Joaquín (1996). 'Selección de escritos de Erasmo de Rotterdam'. En: *Estudios Públicos*, N° 61, p. 13.

³⁰⁷ Lutero, Martín (1525). *De servo arbitrio*. Cap. VIII.

³⁰⁸ *Ibidem*.

³⁰⁹ *Ibidem*.

³¹⁰ De Rotterdam, Erasmo (1526). *Hyperaspistes*, I. Citado de: Barceló, Joaquín (1996). 'Selección de escritos de Erasmo de Rotterdam'. En: *Estudios Públicos*, N° 61, p. 14.

³¹¹ En la cita original dice «vienes». Al no encontrar una acepción coherente de la palabra «vienes» a este contexto, se presumió que era una errata y se cambió por la palabra «bienes».

mantendrá ocioso durante la navegación. Así también la afirmación del libre arbitrio no tiende a que el hombre atribuya menos a la misericordia divina, sino a que no defraude a la gracia operante y a que tenga de qué acusarse si naufraga»³¹².

A pesar de esta contra argumentación de Erasmo, lo cierto es que la interpretación luterana acerca de la libertad —que implica la negación de la voluntad libre en favor del sometimiento a la voluntad divina, pero al mismo tiempo la emancipación en cuanto a leyes o mandamientos morales que limiten la acción o el pensamiento— se expandió por todo Occidente con la misma fuerza que la Reforma. De hecho, la denominada *libertad cristiana* fue establecida doctrinariamente entre calvinistas, puritanistas, anabaptistas, espirituales y otros grupos religiosos que se esparcieron por Europa y el mundo desde el siglo XVI³¹³. Juan Calvino, por ejemplo, mantuvo lo esencial de esta doctrina y la sistematizó en dos tesis: 1) «La libertad cristiana nos libera de la servidumbre de la Ley» y 2) «Liberados de la Ley obedecemos libremente a la voluntad de Dios»³¹⁴. También en *The Westminster Confession of Faith*, el documento más importante de la Reforma inglesa, se sostiene la inexistencia del libre albedrío —por la incapacidad de la voluntad originalmente pecadora para lograr un bien espiritual que acompañe la salvación³¹⁵— y la emancipación de los hombres con respecto a las doctrinas y mandamientos humanos contrarios a la palabra divina —porque Cristo liberó a la humanidad de la culpa del pecado, de la ira condenatoria de Dios y de la maldición de la ley moral³¹⁶—.

A mediados del siglo XVII, esta concepción de la libertad humana sin voluntad libre habría comenzado a secularizarse, penetrando profundamente en la cultura y en la mente de algunos intelectuales. No es casualidad que el filósofo inglés Thomas Hobbes (1588-1679), que incluso fue tildado en su época de ateo debido a su pensamiento materialista, sostuviera en 1651: «del uso del término libre albedrío no puede inferirse libertad de la voluntad, deseo o inclinación, sino libertad del hombre, la cual consiste en que no encuentra obstáculo para hacer lo que tiene voluntad, deseo o inclinación de llevar a cabo»³¹⁷. Cuando menciona la palabra ‘obstáculo’, Hobbes se refiere específicamente a ‘impedimentos

³¹² *Ibidem*, p. 15.

³¹³ Widow, Juan Antonio. *La libertad y sus servidumbres. Op. Cit.* cap. IX.

³¹⁴ Calvino, Juan (1999). *Institución de la Religión Cristiana*. Barcelona: Editorial de Literatura Reformada, cap. 19.

³¹⁵ Asamblea de Westminster (1647). *The Westminster Confession of Faith*, cap. 9, 3.

³¹⁶ *Ibidem*, cap. 20, 1.

³¹⁷ Hobbes, Thomas. *Leviathan. Op. Cit.*, cap. XXI.

externos' que reduzcan parte del poder de un hombre de hacer lo que quiere³¹⁸. Con este argumento, postuló directamente que la voluntad está determinada por causas subyacentes, y por tanto, que la libertad humana sólo podría concebirse como *libertad de acción o movimiento*. Esto le permitió compatibilizar la libertad con la necesidad, cuestión fundamental para justificar el estudio científico de los asuntos humanos. Sostiene Hobbes:

Libertad y necesidad son coherentes, como, por ejemplo, ocurre con el agua, que no sólo tiene libertad, sino necesidad de ir bajando por el canal. Lo mismo sucede en las acciones que voluntariamente realizan los hombres, las cuales, como proceden de su voluntad, proceden de la libertad, e incluso como cada acto de la libertad humana y cada deseo e inclinación proceden de alguna causa, y ésta de otra, en una continua cadena (cuyo primer eslabón se halla en la mano de Dios, la primera de todas las causas), proceden de la necesidad. Así que a quien pueda advertir la conexión de aquellas causas le resultará manifiesta la necesidad de todas las acciones voluntarias del hombre.³¹⁹

El argumento de Hobbes tiene la misma composición que el de Lutero: la voluntad está sometida en última instancia a Dios, y la libertad tiene que ver con la emancipación del individuo con respecto a fenómenos *externos* a él (mandamientos, leyes o más generalmente obstáculos). Pero hay dos elementos interesantes de este argumento. En primer lugar, que la noción de «obstáculo para los deseos», utilizada por Hobbes, *abre la comprensión de la emancipación hacia todo tipo de fenómenos*: no sólo leyes de conducta, sino también sucesos naturales o humanos que no tengan que ver con la normatividad. En segundo lugar, que el argumento de Hobbes *se desancla parcialmente de la problemática teológica* —que él no trata en profundidad, a diferencia de otros autores como Descartes o Spinoza—, orientándose directamente al problema de la causalidad y la necesidad, que desde esta época tendría tanta importancia para la teología como para la fundamentación de la ciencia moderna.

David Hume (1711-1776) fue quien terminó de consolidar esta línea de pensamiento. Insertándose por completo en la discusión sobre el vínculo entre libertad y necesidad, señaló en su *Investigación sobre el conocimiento humano* (1748): «Parece, ciertamente, como si los hombres empezasen a tratar esta cuestión de la libertad y la necesidad por donde no deben, al iniciarla con el examen de las facultades del alma, la

³¹⁸ *Ibidem*, cap. XIV.

³¹⁹ *Ibidem*, cap. XXI.

influencia del entendimiento y las operaciones de la mente. Que discutan primero una cuestión más sencilla, a saber, las operaciones del cuerpo y de la materia bruta irracional»³²⁰. Focalizándose en estas operaciones materiales, Hume propuso que la idea de causación y necesidad refiere a dos procesos simultáneos: «la *conjunción* constante de objetos y la consiguiente *inferencia* de la mente del uno al otro»³²¹. Entendiendo la causalidad de esta forma, el filósofo inglés postuló que las acciones de la voluntad, al igual que los fenómenos materiales, están sujetas a la causalidad:

no encontraremos dificultad cuando apliquemos esta doctrina a las acciones de la voluntad. Pues, como es evidente que éstas tienen una conjunción regular con motivos, circunstancias y caracteres, y como siempre sacamos inferencias de las unas a las otras, estamos obligados a reconocer de palabra la necesidad que ya hemos admitido en todas las deliberaciones de nuestras vidas y en todos los pasos de nuestra conducta y comportamiento.³²²

En otras palabras, Hume propuso que *las acciones voluntarias estarían determinadas*, dado que ellas son *causadas por motivos, circunstancias o caracteres*. Detrás de este planteamiento, se esconde la idea de que las causas espirituales y naturales son bastante similares en la práctica: «la unión de los motivos y acciones voluntarias no sólo es tan regular y uniforme como lo es la de la causa y efecto en cualquier región de la naturaleza, sino también [...] la humanidad unánimemente ha reconocido esta conjunción regular»³²³. Para demostrar cómo cotidianamente los hombres reconocen la fuerza de las causas espirituales, Hume puso el ejemplo de un prisionero que no tiene dinero ni influencias: para éste, la imposibilidad de huir de la cárcel se sostendría no sólo por los muros y barras que lo rodean, sino también por la inflexibilidad del carcelero³²⁴. Ambas formas de causalidad —materiales y espirituales— serían, en este caso, igualmente responsables de la mantención del prisionero en la cárcel, y el prisionero se daría cuenta de ello.

Ahora bien, al plantear que los motivos, circunstancias y caracteres son *determinaciones* de la voluntad, Hume negó, *de manera secular*, la existencia de una libre voluntad: Dios ya no es el agente que determina el querer, sino un ente misterioso que la

³²⁰ Hume, David. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Op. Cit., p. 129.

³²¹ *Ibidem*. (Cursivas añadidas).

³²² *Ibidem*, p. 130.

³²³ *Ibidem*, p. 124.

³²⁴ *Ibidem*, p. 126.

mente natural no puede aprehender adecuadamente³²⁵. Esta secularización del argumento no le impidió postular, como a los pensadores precedentes, la existencia de algún tipo de libertad humana. Al igual que Hobbes, el filósofo inglés optó por vincular la libertad con la ausencia de obstáculos externos, es decir, con la *libertad de acción o movimiento*:

sólo podemos entender por libertad *el poder de actuar o de no actuar de acuerdo con las determinaciones de la voluntad*; es decir, que si decidimos quedarnos quietos, podemos hacerlo, y si decidimos movernos, también podemos hacerlo. Ahora bien, se admite universalmente que esta hipotética libertad pertenece a todo el que no es prisionero y encadenado.³²⁶

Desde esta conceptualización —que «acepta universalmente que nada existe sin una causa de su existencia»³²⁷—, la libertad no sería lo opuesto a la necesidad; si así fuera, ella equivaldría al azar, es decir, a un concepto negativo que Hume no consideraba como un poder real de la naturaleza. Más bien, *la libertad sería lo contrario a la coerción*³²⁸, siendo propio de todos los seres capaces de movimiento y que no han sido forzados o reprimidos.

Lutero, Hobbes y Hume negaron la libre voluntad, y luego desarrollaron un nuevo concepto de libertad fundamentado en la *ausencia de obstáculos para el ejercicio de la voluntad individual* —que para ellos es causada o determinada—. Este sería el modelo general de libertad humana que han propuesto los detractores de la libre voluntad y el libre albedrío. Sin embargo, estos tres autores se focalizaron en los obstáculos *externos* a la acción voluntaria individual, propuesta muy influyente, pero no del todo convencional al interior de esta línea de pensamiento. La alternativa ha sido focalizarse en los obstáculos *internos* de la voluntad.

El filósofo racionalista Baruch Spinoza (1632-1677) ha sido el principal expositor de esta segunda vertiente y uno de los mayores justificadores de la voluntad determinada. Según expuso en su *Ética* (1677), la idea de que los seres humanos tienen libre voluntad obedece al hecho de que ellos «son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas

³²⁵ Esta expulsión de Dios del argumento que hace necesaria a la voluntad, responde a la postura de Hume de que la inclusión de la divinidad excedería las posibilidades de los filósofos: «No es posible explicar claramente cómo Dios puede ser la causa mediata de todas las acciones de los hombres, sin ser el autor de sus pecados y de su bajeza moral. Se trata de misterios que la mera mente natural, sin otra asistencia, no es capaz de tratar adecuadamente y, cualquiera que sea el sistema al que se acoja, ha de verse sumida en dificultades inextricables, e incluso en contradicciones, a cada paso que dé con respecto a tales temas». *Ibidem*, p. 140.

³²⁶ *Ibidem*, p. 131.

³²⁷ *Ibidem*, p. 132.

³²⁸ *Ibidem*.

que las determinan»³²⁹. Al igual que Hobbes y Hume, Spinoza defendió la necesidad causal de la voluntad: «No hay en el alma ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así hasta el infinito»³³⁰. El alma, desde su perspectiva, no podría tener una facultad absoluta de querer y no querer, debido a que «sólo Dios es causa libre», porque sólo él «existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza (...) y obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza»³³¹.

Pero su demostración de la necesidad de la voluntad es bastante más compleja que la comparación del ser humano con Dios. Por medio de tres argumentos complementarios, Spinoza sostuvo que *las acciones interpretadas como libres no son decididas, sino movidas causalmente por los afectos*. Ello se debe, en primer lugar, a que *la experiencia muestra un escaso control de los hombres frente a sus acciones*: «hacemos muchas cosas de las que después nos arrepentimos, y [...] a menudo, cuando hay en nosotros conflicto entre afectos contrarios, reconocemos lo que es mejor y hacemos lo que es peor»³³².

En segundo lugar, Spinoza argumenta que *no es posible distinguir claramente entre las decisiones del alma y los apetitos o las determinaciones corporales*: «cada cual se comporta según su afecto, y quienes padecen conflicto entre afectos contrarios no saben lo que quieren, y quienes carecen de afecto son impulsados acá y allá por cosas sin importancia»; ello denota que «tanto la decisión como el apetito del alma y la determinación del cuerpo son cosas simultáneas por naturaleza, o, mejor dicho, son una sola y misma cosa, a la que llamamos ‘decisión’ cuando la consideramos bajo el atributo del pensamiento, y ‘determinación’ cuando la consideramos bajo el atributo de la extensión, y la deducimos de las leyes del movimiento y el reposo»³³³.

El tercer argumento, indica que *las decisiones del alma tampoco pueden distinguirse claramente del recuerdo o el sueño, que son actividades al margen del control humano*. Por un lado, el alma sólo toma decisiones sobre elementos que recuerda, y dado que no puede decidir aquello que recuerda, en cada ‘decisión’ habría un grado de selección involuntaria. Esta situación aún podría dejarle al alma la opción de decir o callar, hacer o no

³²⁹ Spinoza, Baruch (1980). *Ética*. Madrid: Orbis, 2, 35, p. 102.

³³⁰ *Ibidem*, 2, 48, p. 115.

³³¹ *Ibidem*, 1, 17, p. 45.

³³² *Ibidem*, 3, 2, p. 128.

³³³ *Ibidem*, 3, 2, p. 128-129.

hacer, aquello que recuerde. Sin embargo, Spinoza niega que ello suceda, porque existen ciertas decisiones —por ejemplo, las de los sueños— en donde «creemos que hablamos por libre decisión del alma, y sin embargo no hablamos o, si lo hacemos, ello sucede en virtud de un movimiento espontáneo del cuerpo»³³⁴. Dado que le parece absurdo distinguir las decisiones de los sueños de otros tipos de decisiones, su postura es que todas las decisiones «surgen en el alma con la misma necesidad que las ideas de las cosas existentes en acto»³³⁵.

En definitiva, la visión de Spinoza es que los seres humanos no tienen decisiones libres, sino causadas por sus afectos. Si bien ellos creen que tienen libre voluntad, su libre albedrío sería análogo al de un niño que «cree que apetece libremente la leche», o al del ebrio que «cree decir por libre decisión de su alma lo que, ya sobrio, quisiera haber callado»³³⁶. Ello no implica que desde la perspectiva de Spinoza no haya espacio para algún tipo de libertad. En efecto, él considera que la libertad de los seres humanos puede ser evaluada según el grado de razón y conocimiento que ellos tengan de sus acciones, dado que ello les permite realizar su voluntad y no guiarse por la de otros:

veremos fácilmente —sostuvo en su *Ética*— qué diferencia hay entre el hombre que se guía por el solo afecto, o sea, por la opinión, y el hombre que se guía por la razón. El primero, en efecto, obra —quíéralo o no— sin saber en absoluto lo que se hace, mientras que el segundo no ejecuta la voluntad de nadie, sino sólo la suya, y hace sólo aquellas cosas que sabe son primordiales en la vida y que, por esa razón, desea en el más alto grado. Por eso llamo al primero *esclavo*, y al segundo *libre*.³³⁷

De esta forma, y luego de realizar una de las críticas más crudas a la libre voluntad, Spinoza encuentra en el *entendimiento* un espacio para la libertad, ya que éste permite a los hombres realizar su propia voluntad (determinada afectivamente). Como puede apreciarse, su argumento coincide con los precedentes en una cierta paradoja: la libertad se encuentra al permitir el *libre* despliegue de una voluntad *determinada*. Pero esta paradoja no es relevante para estos autores, dado que creen, como Spinoza, que quienes sostienen el libre albedrío «sueñan con los ojos abiertos»³³⁸, y por tanto, que la posibilidad de ejercer la

³³⁴ *Ibidem*, 3, 2, p. 129.

³³⁵ *Ibidem*.

³³⁶ *Ibidem*, 3, 2, p. 128.

³³⁷ *Ibidem*, 4, 66, p. 235.

³³⁸ *Ibidem*, 3, 2, p. 129.

voluntad determinada sería el único ámbito de libertad que tiene sentido esperar. Para la realización de la voluntad individual, Spinoza concuerda con Lutero, Hobbes y Hume en que no deben existir ciertos obstáculos, pero lo original de su argumento es que dichos obstáculos no serían externos, sino *internos*: la falta de entendimiento, que acarrea el sometimiento a la voluntad de otros.

Como hemos mencionado, Spinoza explicó la creencia en la libre voluntad porque los hombres «son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan»³³⁹. Mas de dos siglos después, Sigmund Freud apuntó en la misma dirección, aunque profundizando en las formas mentales que justifican la ignorancia humana. El tema del libre albedrío es mencionado por Freud en varios escritos, pero tratado con profundidad solamente en uno: *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901). En él, se dedicó a analizar actos aparentemente no intencionados —como olvidos de palabras, errores en materias que la gente conoce perfectamente, equivocaciones en la lectura, conductas casuales o lapsus lingüísticos—, mostrando que ellos realmente son *determinados por motivaciones que la consciencia desconoce* y que son susceptibles de observación en el proceso de investigación psicoanalítica. Los actos no intencionados, serían entonces *inconscientemente* motivados, lo cual niega la opción de una voluntad libre —entendida por Freud como aquella que *no está motivada*—.

Sobre la base de análisis empíricos, el fundador del psicoanálisis postuló un «total determinismo psíquico»³⁴⁰, que contrapuso a la creencia, según él completamente anticientífica, de la libertad y la espontaneidad psicológicas³⁴¹. Freud estaba consciente de que su posición era contraria al sentimiento de convicción que las personas suelen tener en favor de la libre voluntad. Pero según él, dicha convicción —por lo demás muy genuina— no sería una prueba de la existencia del libre albedrío, sino de que los seres humanos no están conscientes en todo momento de las motivaciones de sus ideas:

Si uno introduce el distingo entre una motivación desde lo consciente y una motivación desde lo inconsciente, ese sentimiento de convicción [de la voluntad libre] nos anoticia de que la motivación consciente no se extiende a todas

³³⁹ *Ibidem*, 2, 35, p. 102.

³⁴⁰ Freud, Sigmund (2007). *Psicopatología de la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu, p. 246.

³⁴¹ Freud, Sigmund (1978). *Conferencias de introducción al psicoanálisis (Partes I y II)*. Buenos Aires: Amorrortu, parte I, cap. 3.

nuestras decisiones motrices. ‘*Minima non curat praetor*’³⁴². Pero lo que así se deja libre desde un lado, recibe su motivación desde otro lado, desde lo inconsciente, y de este modo se verifica sin lagunas el determinismo en el interior de lo psíquico.³⁴³

En otras palabras, Freud refuerza empíricamente la opinión de Spinoza de que los seres humanos se *sienten* libres cuando desconocen sus motivaciones, y ello lo justifica en la existencia mental del inconsciente. En dicha zona psicológica, se generarían las determinaciones mentales de los actos que creemos decidir por libre voluntad.

El determinismo psíquico propuesto por Freud, sería fundamentalmente un determinismo *teleológico*, orientado en último término a la satisfacción. No sólo las motivaciones inmediatas —conscientes e inconscientes— determinarían la psiquis humana, sino también la meta final, que no puede ser otra, según Freud, que la obtención del placer³⁴⁴. Desde esta perspectiva, existirían dos principios reguladores de la mentalidad humana: el funcionamiento primario del sistema psíquico estaría dominado por el ‘*principio del placer*’, que busca la satisfacción inmediata y evitar el displacer; sin embargo, la realización permanente de este principio sería peligrosa para la autoafirmación del organismo, por lo cual el instinto de auto conservación del yo superpone en algunos ámbitos el ‘*principio de realidad*’, que intenta aplazar la satisfacción y aceptar en cierta medida el displacer, si con ello logra, en el largo plazo, obtener placer³⁴⁵. El principio de realidad, a pesar de que compite con el principio del placer por la guía de la mentalidad y la conducta humana, no representaría una negación de la búsqueda de satisfacción, sino más bien una forma distinta —más aplazada y segura— de obtener placer. De tal modo la vida humana, entendida por Freud como *libido* —palabra latina que significa deseo, inclinación, apetito, antojo, sensualidad o voluntad—³⁴⁶, no podría decidir su finalidad última, que sería absolutamente necesaria.

En las últimas décadas, la neurociencia ha dado argumentos que justifican la determinación de la voluntad y que respaldan la opinión sostenida por Freud de que los

³⁴² La ley no se ocupa de nimiedades.

³⁴³ Freud, Sigmund. *Psicopatología de la vida cotidiana*. Op. Cit., p. 247.

³⁴⁴ Daros, William (1979). ‘El problema de la libertad en la teoría psicoanalítica freudiana’. En: *Rivista Rosminiana*. Año 72, fascículo 3.

³⁴⁵ Freud, Sigmund (1979). ‘Más allá del principio del placer’. En: *Más allá del principio de placer, Psicología de la masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922)*. Buenos Aires: Amorrortu.

³⁴⁶ Daros, William. ‘El problema de la libertad en la teoría psicoanalítica freudiana’. Op. Cit.

procesos voluntarios y espontáneos son motivados por el inconsciente. Los primeros experimentos al respecto fueron hechos por los neurólogos Hans Helmut Kornhuber y Lüder Deecke, quienes descubrieron en 1965 lo que llamaron *Bereitschaftspotential* o potencial preparatorio motor³⁴⁷. Según los investigadores alemanes, si se observa con un electroencefalograma la actividad cerebral de personas normales, y se les pide a ellas que realicen movimientos sencillos —como doblar un dedo de la mano—, se verá el desarrollo de una onda eléctrica negativa que se inicia en las áreas frontales del cerebro y se dirige hacia la corteza motora primaria. Lo interesante de esta manifestación cerebral, es que comienza aproximadamente 550 milisegundos antes de cada movimiento espontáneo, y por tanto, podría ser la clave empírica para entender el proceso de arbitrio humano en el cerebro.

Algunos años después, el neurólogo estadounidense Benjamin Libet investigó el *Bereitschaftspotential*, tratando de identificar el momento en que surge la sensación consciente de voluntad³⁴⁸. Para ello, contrastó en un grupo de personas los impulsos cerebrales implicados con la decisión (dato objetivo) y el momento exacto en que ellos declaran haber tomado la decisión del movimiento (dato subjetivo y consciente). Para obtener una declaración temporalmente exacta, a las personas se les pidió que observaran un reloj con movimiento acelerado, y señalaran posteriormente en donde se encontraban las manecillas al momento de tener la intención o el deseo de movimiento. El resultado fue que al interior del potencial preparatorio de movimiento (*Bereitschaftspotential*) hay un período de 350 o 450 milisegundos previos a la manifestación consciente de que se ha decidido realizar un acto espontáneo. Este dato vendría a respaldar la posición sostenida por Freud: *los actos que creemos voluntarios, tienen una gestación inconsciente*.

La investigación de Libet no negó el ejercicio de la voluntad consciente, pero sí le fijó límites importantes. Según los datos de su estudio, la intención consciente de actuar se efectúa con posterioridad a algunos impulsos inconscientes, pero entre 100 y 200 milisegundos antes del movimiento. En ese período preparatorio, la consciencia bien podría controlar el impulso inconsciente de decisión. Por ello, Libet propone que *si bien la*

³⁴⁷ Kornhuber, H. H. & Deecke, L. (1965). Hirnpotentialänderungen bei Willkürbewegungen und passiven Bewegungen des Menschen: Bereitschaftspotential und reafferente Potentiale. *Op. Cit.*.

³⁴⁸ Libet, Benjamin (1985). 'Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action'. *The behavioral and brain sciences*, N° 8.

*voluntad consciente no podría entenderse como una iniciación espontánea del acto —es decir, una voluntad libre—, sí podría jugar un rol permisivo, donde autoriza o impide la ejecución de la intención de acción inconsciente. También podría jugar un papel necesario en la activación o desencadenamiento final de los procesos que son iniciados inconscientemente*³⁴⁹. De todos modos, esta nueva interpretación de la voluntad sería incompatible con la antigua concepción del libre albedrío: la consciencia —y con ello la racionalidad— no podría controlar el cuerpo, sino que surgiría como resultado de la actividad cerebral previa³⁵⁰.

Desde una perspectiva general, puede notarse que todos estos autores coinciden en negar la existencia de la *libre voluntad* —entendida como un apetito racional que no está determinado por causas precedentes—, y con ello, la posibilidad de un arbitrio realmente libre. Lutero lo argumentó aludiendo a la omnipotencia divina; Hobbes postuló una causalidad infinita iniciada con Dios; Spinoza destacó el sometimiento interno frente a los afectos y las determinaciones corporales; Hume sostuvo la causalidad regular de motivaciones, circunstancias y caracteres; Freud se centró en la existencia inapelable de motivaciones psíquicas, conscientes e inconscientes; Libet y otros neurólogos documentaron la actividad cerebral previa a cualquier decisión consciente de acción. Sin embargo, esta línea de pensamiento también ha desarrollado una nueva interpretación de la libertad, entendida como la *carencia de obstáculos que impidan el ejercicio de la voluntad individual determinada*. Esta ‘libertad de acción o movimiento’ —que debe ser distinguida de la ‘libertad de voluntad’— se encuentra descrita en los textos de Lutero, Hobbes, Hume y Spinoza, siendo también compatible con los descubrimientos y argumentos de Freud y Libet.

³⁴⁹ Daniel Dennett ha criticado la interpretación de Libet a los resultados de este experimento. Según el filósofo estadounidense: «Lo que Libet descubrió no es que la consciencia apenas logra seguir el paso de las decisiones inconscientes, sino que la toma de decisiones conscientes requiere tiempo». [Dennett, Daniel (2004). *La evolución de la libertad*. Barcelona: Paidós, p. 270]. Para Dennett, los datos de Libet descartarían, no obstante, la hipótesis del *Yo autocontenido*, según la cual «todas las rutinas del cerebro se hallan localizadas en una única localización compacta» (*Ibidem*, p. 268). Otra consideración relevante sobre los experimentos de Libet fue hecha por Richard David Precht, quien propone que los sentimientos son capaces de aprender biográficamente, y por tanto, nuestras acciones van transformando nuestra psiquis, lo que da espacio para la retroalimentación desde lo consciente a lo inconsciente. Ver: Precht, Richard David (2007). *Wer bin ich – und wenn ja, wie viele?* München: Goldmann, pp. 313-325.

³⁵⁰ Sobre esta interpretación, véase: Haggard, Patrick y Benjamin Libet (2001). ‘Conscious intention and brain activity’. *Journal of consciousness studies*, vol. 8, Nº 5.

2.3. Libertad circunstancial: ¿autodeterminación o no interferencia?

La *libertad ontológica* refiere a una condición natural o universal del ser humano, que se realiza independientemente de la biografía y el entorno en que cada quien esté situado. Ya se refiera únicamente a la libertad de acción, o incluya también la libertad de la voluntad, se trataría de una *condición inherente a la especie*. Incluso en el caso de un preso o un esclavo, sería imposible coartar su libre voluntad, ya que ésta se despliega en el alma y el pensamiento, sin estar determinada por acontecimientos diferentes a ella misma. En el caso de la libertad de acción, podría haber más cuestionamiento. Por ejemplo, es posible encerrar, encadenar e incluso adormecer a una persona, con la intención de que pierda su capacidad de movimiento. No obstante, si se lleva este razonamiento al extremo, también en esta persona habría que controlar cada extremidad del cuerpo, los dedos, los tobillos, la cadera, las rodillas, las muñecas, los codos, los hombros, el cuello, los cuarenta y tres músculos faciales, la lengua, la garganta, las pupilas e incluso el movimiento del vientre — producto de la respiración pulmonar—, lo que equivaldría a causarle la muerte. Por muy absurdo que pueda parecer este ejemplo, bien muestra que la libertad de movimiento también debe ser comprendida como una propuesta ontológica sobre la condición humana, ya que su *existencia* no depende de la biografía ni del entorno de cada persona, y su alternativa, en estricto sentido, sería la muerte.

Sin embargo, las *posibilidades u oportunidades* dispuestas para el ejercicio de la libertad ontológica varían según la *biografía* de cada persona (incluyendo su desarrollo psicológico y corporal) y su *entorno* (geográfico, político, económico, cultural y social) de referencia. Hemos llamado *circunstancial* a este tipo *gradual* de libertad, que alude a una condición humana temporalmente variable y que se evalúa según la relación existente entre una persona y su entorno vital. Dos parálíticos, por ejemplo, tienen distintos grados de libertad circunstancial dependiendo de su situación psicológica, la geografía que habitan, las facilidades materiales inscritas en la construcción urbana, la condición económica de sus familias, el nivel de desarrollo tecnológico humano, las leyes que regulan su situación, la calidad del sistema de salud que utilizan, la posible obtención de un seguro de invalidez, las costumbres sociales con respecto a la discapacidad y muchos otros factores que sin duda condicionan sus vidas.

Este tipo de libertad ha sido entendido de dos formas, no necesariamente antagónicas pero sí en algunos casos incompatibles³⁵¹. Por un lado, se ha expresado como *autodeterminación*, es decir, como una situación en donde la persona es *libre para* conducir su vida de una forma específica, sin determinaciones externas. Esta definición *positiva* de libertad aparece como respuesta a la pregunta por *quién controla o gobierna la vida*, especificando que un sujeto —sea individuo o grupo social— es libre si es que es amo de sí mismo, y por ende, capaz de autorrealizarse. Esta forma de libertad ha sido dibujada por diversas fuentes, entre las cuales podemos incluir la tradición Yoga, los antiguos gobiernos occidentales y las filosofías de Séneca, Immanuel Kant, Jean Jacques Rousseau y Karl Marx.

Por otra parte, la libertad condicionada por circunstancias históricas se ha entendido como *no interferencia*, es decir, como el espacio en que una persona puede actuar sin ser obstaculizado por su entorno. Esta definición *negativa* de libertad, surge como respuesta a la pregunta por *los ámbitos en que es posible la autodeterminación*, aludiendo a aquellas dimensiones en que el sujeto está *libre de* interrupciones para realizar las acciones que desea. Este tipo de libertad ha sido característico de los gobiernos liberales modernos, y conceptualizado por pensadores como Thomas Hobbes, John Locke, John Stuart Mill, Adam Smith y Friedrich Hayek.

a) *Libre para. El concepto positivo de libertad.*

Según el pensador francés Benjamin Constant (1767-1830), el tipo de libertad política que valoraban normalmente los pueblos antiguos era muy diferente del que aprecian las naciones modernas. Para los primeros, la libertad consistía «en ejercer *colectiva* y, en

³⁵¹ La distinción entre estas dos formas de libertad está inspirada en los escritos de Benjamin Constant, Erich Fromm e Isaiah Berlin. Los tres autores tienen diferencias en la manera en que describen esta distinción —ya sea entendida como libertad antigua y moderna (Constant), ‘de’ y ‘para’ (Fromm) o positiva y negativa (Berlin)—. Sin embargo, entre las descripciones de ellos prevalece como unidad la distinción general entre dos tipos de libertad: *autodeterminación* —libertad icónica del mundo antiguo y formulada positivamente— y *no interferencia* —desarrollada con fuerza en el mundo moderno y definida en términos negativos—. Aquí se utilizará esa distinción general, para entender dos visiones de libertad muy bien descritas por Constant y Berlin, pero que se aplican en todo ámbito de la vida y no solo en la dimensión política (como bien entendió Fromm). Véase: Constant, Benjamin. ‘Sobre la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos’, *Op. Cit.*; Berlin, Isaiah. ‘Dos conceptos de libertad’, *Op. Cit.*; Fromm, Erich. *El miedo a la libertad. Op. Cit.*, cap. 2.

particular, *directamente* varias partes de la soberanía»³⁵², lo cual admitían como compatible con la subordinación absoluta del individuo a la autoridad social. Se preocupaban de deliberar en la plaza pública sobre cuestiones *sociales*, siendo libres *para* decidir sobre la guerra y la paz, los tratados de alianza, las leyes, las sentencias, las finanzas públicas, los funcionarios, las condenas y las absoluciones. Pero en ese proceso «[n]ada se dejaba a la independencia individual, ni las opiniones, ni las profesiones, ni sobre todo la religión. (...) Así, entre los antiguos, el individuo, soberano casi habitual en todos los asuntos públicos, es esclavo en todas las relaciones privadas»³⁵³. En otras palabras, la libertad política «consistía en la participación activa y constante en el poder colectivo»³⁵⁴, pero no en la independencia del individuo. El objetivo, era «el reparto del poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria»³⁵⁵, y ello involucraba un peligro: «que atendiendo únicamente a asegurar la repartición del poder social, los hombres no privilegiar[a]n los derechos ni los goces individuales»³⁵⁶.

Este tipo de libertad política —que persigue la soberanía de cada ciudadano y el autogobierno político— podría ser comparada con la que se gesta en el desarrollo psicológico humano. Según Erich Fromm (1900-1980), es posible entender la liberación, a nivel psicológico, como un proceso en donde *emerge el individuo* y que se desarrolla en dos etapas. En primer lugar, un período de liberación *de* las relaciones sociales originales: «Cuanto más crece el niño, en la medida en que va cortando los vínculos primarios, tanto más tiende a buscar libertad e independencia»³⁵⁷. Según Fromm, esta primaria emancipación produciría inseguridad, angustia e impotencia, lo cual podría derivar en una sumisión nueva hacia los vínculos primarios³⁵⁸. Por ello, existiría una segunda etapa de libertad, en donde el niño «se vuelve más libre *para* desarrollar y expresar su propia individualidad»³⁵⁹. Esta sería la '*libertad para*' (o positiva), caracterizada por el psicoanalista alemán como una «individualidad libre, capaz de crear y

³⁵² Constant, Benjamin. 'Sobre la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos', Op. Cit. p. 85. (Cursivas agregadas)

³⁵³ *Ibidem*.

³⁵⁴ *Ibidem*, p. 88.

³⁵⁵ *Ibidem*.

³⁵⁶ *Ibidem*, p. 94.

³⁵⁷ Fromm, Erich. *El miedo a la libertad*. Op. Cit., p. 54.

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 55.

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 56.

autodeterminarse»³⁶⁰.

Tanto lo que describió Constant a nivel político, como lo que observó Fromm a nivel psicológico, actualmente podrían ser considerados como formas de ‘*libertad positiva*’. Según la definición de Isaiah Berlin (1909-1997) —el principal pensador de esta distinción conceptual— la libertad positiva implica «ser libre *para* algo, *para* conducir una forma de vida determinada»³⁶¹, y «se funda en *que uno sea su propio amo*»³⁶². Este tipo de libertad responde al cuestionamiento por *quién controla una vida*, pudiendo ser aplicada a distintos niveles de análisis —ya sea al nivel político, como interesaba a Constant y Berlin, o psicológico, como profundizó Fromm—. A pesar de las diferencias entre estos autores, lo cierto es que la libertad positiva se define como la respuesta a la interrogante de si una persona *es responsable de sus propias elecciones*, evitando que otros individuos o fuerzas externas decidan por ella. En una palabra, podríamos decir que se trata de *autodeterminación*, situación clave para el desarrollo de cualquier proceso de autorrealización personal.

Uno de los más antiguos esbozos de libertad positiva se encuentra en la *ekāgratā*, tradicional técnica Yoga con la cual se da inicio a la meditación. Según Mircea Eliade, la *ekāgratā* refiere a la concentración en un solo objeto, sea físico o mental, que «tiene como resultado inmediato la censura pronta y lúcida de todas las distracciones y todos los automatismos mentales que dominan y verdaderamente *forman* la conciencia profana»³⁶³. Esta técnica, desde la perspectiva del Yoga, permitiría *emancipar a la conciencia de las pasiones y asociaciones involuntarias*, de los objetos que no le permiten pensar por sí misma en la vida cotidiana:

Abandonado a la voluntad de las asociaciones [...], el hombre pasa el día dejándose invadir por una infinidad de momentos inconexos y como exteriores a sí mismo. Los sentidos o el subconciencia introducen continuamente en la conciencia objetos que la dominan y modifican, según su forma e intensidad. Las asociaciones dispersan la conciencia, las pasiones la violentan, la ‘sed de vida’ la traiciona al proyectarla *hacia afuera*. Incluso en sus esfuerzos intelectuales el hombre es pasivo; porque el destino del pensamiento profano [...] es ser pensado por objetos. Bajo las apariencias del ‘pensamiento’ se

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 61.

³⁶¹ Cursivas añadidas.

³⁶² Berlin, Isaiah. ‘Dos conceptos de libertad’, *Op. Cit.*, p. 217. Cursivas añadidas.

³⁶³ Eliade, Mircea. *El Yoga: inmortalidad y libertad. Op. Cit.*, p. 47.

esconde en realidad un centelleo indefinido y desordenado, alimentado por las sensaciones, las palabras y la memoria.³⁶⁴

Como el primer deber del yoguín, según Eliade, es pensar, y no dejarse pensar, el Yoga se inicia con la *ekāgratā*, lo cual permite obstruir el flujo mental cotidiano y bloquear psíquicamente las asociaciones involuntarias. Con este procedimiento, la persona obtiene la capacidad de discontinuar su conciencia, logrando, cuando desee, la insensibilidad hacia los estímulos sensoriales o mnemónicos. En este sentido, la *ekāgratā* representaría la adquisición de un nuevo nivel de voluntad, desde el cual la persona puede dominar un sector importante de su actividad psicosomática y autodeterminar sus pensamientos³⁶⁵.

En la historia occidental, por otra parte, también pueden encontrarse fuentes antiguas de la asociación entre libertad y autodeterminación. Aristóteles, por ejemplo, en el siglo IV a. C. definió como ‘libre’ al hombre «que es para sí mismo y no para otro»³⁶⁶, enlazando la libertad con la *propiedad y el gobierno de sí*. Posteriormente, los estoicos exploraron en profundidad esta vertiente, postulando que la autodeterminación no se logra con cambios externos, sino que con la gestación de una fuerza interior que permita la indiferencia del ser humano frente a la vida. Esta actitud queda bien señalada en las *Epístolas Morales* que Séneca (4 a. C-65 d. C.) escribió a su discípulo Lucilio. La postura del filósofo romano, aparece en el marco de su reflexión sobre la muerte y la vejez:

«Medita sobre la muerte». Quien esto dice, nos exhorta a que meditemos sobre la libertad. Quien aprendió a morir, se olvidó de ser esclavo; se sitúa por encima o, al menos, fuera de toda sujeción. ¿Qué le importan la cárcel, la guardia, los cerrojos? Tiene abierta la puerta. Una sola es la cadena que nos mantiene sujetos: el amor a la vida.³⁶⁷

Quien está preparado para morir, a ojos de Séneca, ha logrado *disminuir su amor hacia la vida*, y ello es lo que le convierte en libre, porque su situación no depende de lo que suceda en el mundo. La dimensión espiritual sería la última responsable de la privación o adquisición de libertad, al igual como lo es, por ejemplo, de la pobreza —«no es pobre el

³⁶⁴ *Ibidem*.

³⁶⁵ *Ibidem*.

³⁶⁶ Aristóteles. *Metafísica. Op. Cit.* p. 18.

³⁶⁷ Séneca, Lucio Anneo (1986). *Epístolas morales a Lucilio (I)*. Madrid: Gredos, Libro III, carta 26, p. 210.

que tiene poco», postuló Séneca en sus *Tratados Morales*, «sino el que desea más»³⁶⁸—. El proceso estoico de liberación implica, de este modo, la negación de los deseos y de la vida, procedimiento análogo al que seis siglos antes quiso describir el escritor griego Esopo (620 a. C.-564 a. C.) en su fábula sobre *La zorra y las uvas*:

Quiso una zorra hambrienta, al ver colgando de una parra hermosos racimos de uvas, atraparlos con su boca; mas no pudiendo alcanzarlos se alejó diciéndose a sí misma:
—¡Están verdes!³⁶⁹

Esta fábula ejemplifica muy bien el procedimiento de liberación al que aspira el estoicismo en la versión de Séneca. Si la zorra tiene hambre y unas uvas al frente, una opción de conducta sería realizar su voluntad tomando las uvas. Al optar por esta alternativa, sin embargo, su voluntad pasaría a depender de los alimentos que encuentre en su camino. La propuesta de Séneca, en cambio, es *dejar de desear* las uvas, tener desapego hacia la vida. Quien logra esto se da a sí mismo la libertad frente a toda sujeción externa —es decir, se autodetermina—.

El tipo de libertad positiva que se observa en los estoicos —pero también en los sabios budistas y en general en los ascetas—, fue denominada por Berlin como ‘retirada a la ciudadela interior’. Se trata, simplemente, de decidir no desear lo inalcanzable, no luchar por algo que no estamos seguros de obtener. «Es como si se hubiera ejecutado una retirada estratégica a una ciudadela interior —mi razón, mi alma, mi ‘yo nouménico’— que no pueden tocar, hagan lo que hagan, ni las ciegas fuerzas exteriores ni la malicia humana»³⁷⁰. Y este escape a la dimensión espiritual, como forma de lograr la autodeterminación, no es muy lejano de la propuesta de *autonomía* defendida por Kant.

Como hemos mencionado, Immanuel Kant concibió la libertad práctica, en su *Crítica de la Razón Pura* (1781), como «la independencia del arbitrio respecto de la imposición de los impulsos de la sensibilidad»³⁷¹. Posteriormente, en su *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (1785), la definió como una propiedad de la voluntad

³⁶⁸ Séneca, Lucio Anneo (1943). *Tratados morales*. Madrid: Espasa Calpe, libro VII.

³⁶⁹ Esopo, Fedro, La Fontaine, Iriarte, Samaniego, Tolstoi y Barros Grez (2001). *Las mejores fábulas*. Santiago de Chile: Pehuén, p. 5.

³⁷⁰ Berlin, Isaiah. ‘Dos conceptos de libertad’, *Op. Cit.*, p. 221.

³⁷¹ Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. *Op. Cit.*, p. 527.

«por la cual puede ser eficiente, independientemente de extrañas causas que la *determinen*»³⁷². En ambos casos, se trata de formulaciones negativas, en el sentido de que la libertad queda definida como una *ausencia* de determinaciones. Ello es para Kant insuficiente, dado que no ayuda a conocer el contenido esencial de la libertad. Por ello, en su texto de 1785, propuso entender *positivamente* la libertad de la voluntad como *autonomía*, es decir, la «propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma»³⁷³. De esta manera, llegó el filósofo prusiano a una original formulación de la libertad, ligada, como en los casos anteriores, a la capacidad de autogobierno y autodeterminación.

¿Pero qué significa que la voluntad sea ley para sí misma? El concepto de autonomía propuesto por Kant fue famosamente descrito en su ensayo *¿Qué es la Ilustración?* (1784)³⁷⁴. La autonomía es la capacidad que tiene una persona para *servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro*. Así descrita, podría parecer una facultad natural del ser humano. Sin embargo, Kant observó que por todas partes existen elementos que dificultan la conducta autónoma. Por un lado, se encuentra la pereza y la cobardía humana para salir del tutelaje. Por otro lado, diferentes personas tratan de evitar el razonamiento personal en ámbitos muy variados: «oigo exclamar por todas partes —señaló con disgusto Kant—: ¡Nada de razones! El oficial dice: ¡no razones, y haz la instrucción! El funcionario de Hacienda: ¡nada de razonamientos!, ¡a pagar! El reverendo: ¡no razones y cree! [...] Aquí nos encontramos por doquier con una limitación de la libertad»³⁷⁵. En esa situación desfavorable, la libertad no debería darse por sentada como cualidad humana, sino más bien entendida como un resultado históricamente obtenido y que cada persona debe trabajar.

Pero la libertad positiva no ha sido conceptualizada únicamente a nivel individual, sino también social. Un ejemplo se encuentra en la cultura política de los pueblos antiguos descritos por Constant. Pero también en la Edad Moderna, Rousseau y Marx han sido notables exponentes teóricos de esta doctrina. En sus escritos políticos, Rousseau intentó encontrar «una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a

³⁷² Kant, Immanuel (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Op. Cit., p. 59.

³⁷³ *Ibidem*, p. 60.

³⁷⁴ Kant, Immanuel (1994). '¿Qué es la Ilustración?' En: *Filosofía de la Historia*. Trad. Eugenio Imam, México, FCE.

³⁷⁵ *Ibidem*.

sí mismo y permanezca tan libre como antes»³⁷⁶. En otras palabras, su anhelo era *describir una forma de asociación política en la cual ningún ciudadano tuviera un amo*. Para lograr esto, postuló su famosa fórmula del contrato social, que puede entenderse como el intento político de preservar la autodeterminación individual: «Cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada miembro considerado como parte indivisible del todo»³⁷⁷.

La idea del filósofo francés, puede entenderse como la *defensa de un tipo social de libertad identificado con el dominio jurídico*. A diferencia del «impulso del apetito», que es constituyente de la esclavitud, él considera que «la obediencia a la ley es la libertad»³⁷⁸, debido a que sobre ella puede fundamentarse un orden político en donde ningún hombre obedezca a otro hombre. A través de la agregación de votos en una asamblea ciudadana, se formaría una especie de ‘yo común’, la *voluntad general*, que conlleva «la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad entera»³⁷⁹. Pero dado que esta enajenación es una condición igual para todos, Rousseau propone que no implica una privación de libertad: «dándose cada individuo a todos, no se da a nadie»³⁸⁰. En otras palabras, el *sometimiento* individual a un sujeto *colectivo y democrático* no sólo no implicaría, para Rousseau, una violación de la libertad, sino que además representaría la clave para garantizar la autodeterminación de todos los individuos que integran un grupo social.

Esta reflexión llega a un punto aparentemente paradójico, dado que los ciudadanos que conforman el yo colectivo quedarían políticamente *forzados a la libertad*: «cualquiera que se rehúse a obedecer la voluntad general, será obligado a ello por todo el cuerpo; lo cual no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre»³⁸¹. Sin embargo, la paradoja deja de existir si se considera la distinción efectuada por Rousseau entre dos tipos de libertad: una ‘natural’ —basada en las fuerzas individuales— y otra ‘civil’ —fundamentada en el poder de la voluntad general—. Si se considera esta distinción, puede entenderse que la ‘obligación de libertad’ enunciada por Rousseau no es realmente contradictoria: se trata

³⁷⁶ Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social. Op. Cit.*, p. 23.

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 24.

³⁷⁸ *Ibidem*, p. 29.

³⁷⁹ *Ibidem*, p. 23.

³⁸⁰ *Ibidem*, p. 24.

³⁸¹ *Ibidem*, p. 27.

de una obligación sólo desde la perspectiva de la libertad natural —que tiene como fundamento al individuo aislado—, pero es una liberación desde la perspectiva de la libertad civil —que se basa en las fuerza de la sociedad políticamente organizada—. Con su propuesta del contrato social, Rousseau estaría priorizando la libertad civil por sobre la libertad natural, pero para él ello no sería un problema, dado que considera que esta segunda es más limitada e incluso podría ser incompatible con la subsistencia de la especie humana³⁸².

El gran distintivo del análisis rousseauiano sobre la libertad positiva, es que concibe la autodeterminación como un producto de procesos *sociales* más que individuales. Este mismo sentido es el que posteriormente desarrolló Karl Marx (1818-1883), aunque desde una perspectiva muy diferente. Según el pensador alemán, la libertad consistía en la autorrealización de la especie humana en la historia, lo cual se traducía en la *liberación social del dominio que tienen las cosas por sobre las personas*³⁸³. Este dominio se daba, según él, en dos tipos de relaciones humanas: en el vínculo con la naturaleza —expresándose como necesidades físicas— y en el vínculo con la sociedad —en la forma de relaciones sociales materializadas—. En este contexto, también existían para él *dos procesos diferenciados de liberación*: la maximización del poder humano —que se logra a través del desarrollo de las fuerzas productivas— y la formulación consciente, por parte de los hombres, de sus condiciones de existencia —que se logra eliminando el poder impersonal de las fuerzas sociales alienadas—³⁸⁴.

La libertad, en este esquema dual, fue entendida como el resultado de un proceso de eliminación de la cosificación natural y social de la especie humana, e imaginado por Marx como «la asociación de individuos (que asumen, por cierto, la etapa avanzada de fuerzas productivas modernas), que ponen las condiciones del libre desarrollo y el movimiento de individuos bajo su control»³⁸⁵. Se trata de la habilidad, lograda por la especie humana, de determinar su propio destino. Dicho resultado se lograría, según las predicciones de Marx, por medio de dos etapas históricas sucesivas: en primer lugar, el *capitalismo*, en donde se maximizan los poderes productivos humanos al costo de la alienación humana, y

³⁸² *Ibidem*, p. 22.

³⁸³ Walicki Andrzej (1989). 'Karl Marx como filósofo de la libertad'. En: *Estudios Públicos*, N° 39.

³⁸⁴ *Ibidem*.

³⁸⁵ Marx, Karl y Friedrich Engels (1975). *Collected Works*, vol. 5. New York: International Publishers, p. 80.

posteriormente, el *socialismo*, en donde se desalienan los poderes productivos a través de la planificación social racional. El primer proceso, significaría el triunfo de la libertad en el área de las necesidades físicas (vínculo entre hombre y naturaleza), mientras que el segundo, en la dimensión de las relaciones sociales materializadas (vínculo entre hombre y sociedad)³⁸⁶.

Al observar la expansión del capitalismo a mediados del siglo XIX, Marx llegó a postular que este proceso de libertad material era incompleto y ambivalente, puesto que los hombres imaginaban ser más libres, pero cada vez estaban mayormente gobernados por fuerzas materiales impersonales³⁸⁷. Por eso, él creyó necesario reemplazar progresivamente los mecanismos de mercado alienantes, por una «producción por hombres libremente asociados, conscientemente regulados por ellos de acuerdo a un plan establecido»³⁸⁸. Ésta habría sido su principal propuesta para el despliegue social de la libertad positiva.

b) Libre de. El concepto negativo de libertad.

La concepción de libertad política ha tenido un vuelco en la Edad Moderna. Si en los pueblos antiguos se consideraban libres quienes podían autodeterminarse por medio de la *participación colectiva y directa en la soberanía*, este ejercicio ya no era factible en los grandes Estados Nacionales. Benjamin Constant ofrece tres argumentos para ello: primero, que «la extensión de un país disminuye la importancia política que le corresponde a cada individuo», acortando los beneficios de participar en una soberanía directa y colectiva; segundo, que esta participación también se ha vuelto más difícil, porque «la abolición de la esclavitud ha privado a la población libre del ocio que disfrutaba cuando los esclavos se encargaban de la mayor parte del trabajo»; y finalmente, que el reemplazo moderno de la guerra por el comercio —como principal forma de obtener la riqueza de una nación— «no permite períodos de inactividad en la vida del hombre», dificultando también la práctica ciudadana de deliberación constante³⁸⁹. Este contexto habría propiciado un cambio en las

³⁸⁶ Walicki Andrzej. 'Karl Marx como filósofo de la libertad'. *Op. Cit.*

³⁸⁷ Marx, Karl y Friedrich Engels. *Collected Works*, vol. 5, *Op. Cit.* pp. 78-79.

³⁸⁸ Marx, Karl (1984). *The Capital*, vol. I. New York: International Publisher.

³⁸⁹ Constant, Benjamin. 'Sobre la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos', *Op. Cit.* p. 87.

prácticas políticas, y también en el tipo de libertad que se podía aspirar a través de las mismas.

Según Constant, ya a comienzos del siglo XIX las naciones modernas entendían la libertad política de una manera absolutamente diferente a los pueblos antiguos. Al menos para los ingleses, franceses y estadounidenses, ella consistía en «el derecho de no someterse sino a las leyes, de no ser ni arrestado, ni detenido, ni ejecutado, ni maltratado de ninguna manera, a causa de la voluntad arbitraria de uno o varios individuos»³⁹⁰. Es decir, empezó a entenderse como una *protección individual frente a la coacción arbitraria de otras personas u organizaciones*. El objetivo político era asegurar «el disfrute pacífico de la independencia privada»³⁹¹, denominando ‘libertad’ a «las garantías concedidas por las instituciones para ese goce»³⁹². El peligro de esta visión moderna consistiría, no obstante, en que «absortos en el disfrute de nuestra independencia privada y en la procuración de nuestros intereses particulares, renunci[e]mos fácilmente a nuestro derecho de repartición del poder político»³⁹³.

Como puede observarse, se trata de una versión política *menos exigente*: ya no es necesario el autogobierno ciudadano por medio de la participación directa en las decisiones políticas, si no solamente la garantía de espacios *libres de coacción*. Un desarrollo análogo podría observarse en la conceptualización psicológica de la libertad. Siguiendo a Erich Fromm, el primer proceso de emancipación dentro del desarrollo psicológico del individuo —antes de generar la capacidad de crear y autodeterminarse que hemos mencionado previamente—, es un proceso elemental en donde el niño va cortando sus vínculos primarios, buscando independencia y fortaleciendo su yo³⁹⁴. En este desarrollo, «se libera de un mundo que le otorgaba seguridad y confianza», pero ello no implica que sea «libre para desarrollar y expresar su propia individualidad sin los estorbos debidos a los vínculos que la limitaban»³⁹⁵. Más bien el niño se encuentra en un momento intermedio, en donde su reciente independencia de los vínculos primarios le permite decidir si regresar hacia ellos en actitud de sometimiento o fortalecer su propia individualidad. Este primer paso

³⁹⁰ *Ibidem*, 84.

³⁹¹ *Ibidem*, 88.

³⁹² *Ibidem*.

³⁹³ *Ibidem*, 94.

³⁹⁴ Fromm, Erich. *El miedo a la libertad*. *Op. Cit.*, p. 54.

³⁹⁵ *Ibidem*, 56.

psicológico —al igual que el identificado por Constant en el ámbito político— enlaza la libertad con la *ausencia de coacción*.

Según Fromm, esta forma de emancipación psicológica es menos exigente que la *libertad para*, pero debe concebirse como un antecedente ineludible en el desarrollo de la libertad positiva. No podríamos desarrollar libremente nuestra individualidad sin antes habernos liberado *de* los vínculos primarios. Este proceso es elemental, además, porque sería equivalente a la superación de la determinación instintiva de la conducta, y por tanto, daría origen a la acción propiamente humana:

La existencia humana —propone Fromm— empieza cuando el grado de fijación instintiva de la conducta es inferior a cierto límite; cuando la adaptación a la naturaleza deja de tener carácter coercitivo; cuando la manera de obrar ya no es fijada por mecanismos hereditarios. En otras palabras, *la existencia humana y la libertad son inseparables desde un principio*. La noción de libertad se emplea aquí no en el sentido positivo de "libertad para", sino en el sentido negativo de "libertad de", es decir, liberación de la determinación instintiva del obrar.³⁹⁶

Tanto la emancipación *política* (Constant) como *psicológica* (Fromm) de la coacción, podrían ser entendidas como formas de '*libertad negativa*'. Siguiendo la distinción de Isaiah Berlin, este concepto refiere al «espacio en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros»³⁹⁷, teniendo como fundamento la *ausencia de interferencia*. Para indagar en esta noción de libertad, ya no resulta interesante la pregunta por «quién manda o controla las decisiones» —que era vital en la observación de la libertad positiva—, sino «hasta qué punto quienes mandan están interfiriendo en las acciones de otros individuos», o dicho de otra manera, «hasta dónde llega el ámbito individual libre de coacción».

Esta noción sobre la libertad ha sido desarrollada por numerosos pensadores modernos, quienes han rescatado y reformulado ideas antiguas, para luego difundirlas sostenidamente desde el siglo XVII en adelante. Uno de los fundadores de esta línea de pensamiento fue Thomas Hobbes, quien consideraba la libertad como «la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere»³⁹⁸. Para el filósofo político inglés, un ser humano

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 58.

³⁹⁷ Berlin, Isaiah. 'Dos conceptos de libertad', *Op. Cit.*, p. 208.

³⁹⁸ Hobbes, Thomas. *Leviathan. Op. Cit.*, cap. XIV.

libre es «quien en aquellas cosas de que es capaz por su fuerza y por su ingenio, no está obstaculizado para hacer lo que desea»³⁹⁹. Como puede notarse, el énfasis no está puesto en los resultados logrados —que dependen de las capacidades individuales— sino en la *ausencia de obstáculos o impedimentos*. Aquí se entiende fácilmente que se trata de una definición negativa: ningún elemento se está señalando en el concepto, sino más bien la ausencia de algo.

Contemporáneamente a Hobbes, John Locke también dio un significado negativo a la libertad, pero enfatizando que ella no consiste en la posibilidad de hacer lo que uno quiera, sino de proceder según la propia voluntad *en un marco de acción definido por la ley*. La diferencia, en efecto, entre la libertad natural y la libertad del hombre en sociedad, es para Locke que la primera está sometida a la ley natural, mientras que la segunda al poder legislativo que ha establecido la nación por consentimiento⁴⁰⁰. Pero en ambas versiones, *es la ley el fundamento del hombre libre*, porque ella es capaz de sostener la ausencia de coacción arbitraria de algunos individuos sobre otros. En palabras del filósofo inglés:

en todos los estados de las criaturas capaces de leyes, donde no hay ley no hay libertad. Porque *libertad es hallarse libre de opresión y violencia ajenas*, lo que no puede acaecer cuando no hay ley; y no se trata, como ya dijimos, de "libertad de hacer cada cual lo que le apetezca". ¿Quién podría ser libre, cuando la apetencia de cualquier otro hombre pudiera sojuzgarle? Mas se trata de la libertad de disponer y ordenar libremente, como le plazca, su persona, acciones, posesiones y todos sus bienes dentro de lo que consintieren las leyes a que está sometido; y, por lo tanto, no verse sujeto a la voluntad arbitraria de otro, sino seguir libremente la suya.⁴⁰¹

Como puede notarse, también se trata de una definición negativa de libertad, porque su contenido principal es la *ausencia de opresión y violencia arbitraria*. Lo específico de Locke, sin embargo, es que vincula esta ausencia con la protección formal de la ley, una idea que ya en el siglo V a. C. —como atestiguan los escritos de Heródoto y Eurípides— se había desarrollado en Grecia a partir del concepto de *Isonomía* o igualdad ante la ley⁴⁰².

³⁹⁹ *Ibidem*, cap. XXI.

⁴⁰⁰ Locke, John. *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. *Op. Cit.*, p. 20.

⁴⁰¹ *Ibidem*, pp. 39-40. Cursivas añadidas.

⁴⁰² Ver en este escrito, capítulo 2.1, parte b.

En la segunda mitad del siglo XVIII, el principal aporte sobre el concepto de libertad negativa provino desde el ámbito económico. Teniendo como contexto el surgimiento de la Revolución Industrial, el filósofo escocés Adam Smith (1723-1790) desarrolló tres importantes argumentos que pretendieron *justificar la limitación del rol del Estado en los negocios individuales*, es decir, una ampliación de la libertad negativa en el terreno económico⁴⁰³. Todos ellos fueron redactados en su ópera magna: *La Riqueza de las Naciones* (1776).

El primer argumento enfatiza el *conocimiento local* que tienen los individuos (a diferencia del gobierno), y fue expuesto por Smith de la siguiente manera: «Cuál será el tipo de industria local en donde su capital se pueda invertir y cuya producción pueda ser de un valor máximo es algo que cada persona, dadas sus circunstancias, puede evidentemente juzgar mucho mejor que cualquier político o legislador»⁴⁰⁴. Así formulado, este argumento intenta *limitar la acción política o legal sobre la elección del tipo de industria en donde cada persona quiere invertir*, con la justificación de que ello disminuiría la riqueza obtenida en cada inversión.

El segundo argumento destaca la *eficiencia individual en los propios recursos*. Según Smith, «[e]l esfuerzo uniforme, constante e ininterrumpido de cada hombre por mejorar su propia condición, el principio del cual se derivan originalmente tanto la riqueza pública como la privada, suele ser suficientemente poderoso para mantener el progreso natural de las cosas hacia una condición mejor, a pesar de los derroches del gobierno y de los gigantescos errores de administración»⁴⁰⁵. En otras palabras, la búsqueda del interés individual ha sido la principal fuente de riqueza histórica, y es también una forma muy eficiente de administrar los recursos, a diferencia del aparato estatal, que para Smith no ofrece una administración eficiente. En ese sentido, se trata de un argumento que pretende justificar una *limitación estatal con respecto a la administración de recursos privados*.

Finalmente, estaría el famoso argumento de *la mano invisible*, en donde Smith argumenta que, a pesar de que los individuos persigan la riqueza normalmente con el

⁴⁰³ Otteson, James (2006). 'Adam Smith y la libertad'. En: *Estudios Públicos*, N° 104.

⁴⁰⁴ Smith, Adam (1776). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Oxford: Oxford University Press, IV, ii, 10.

⁴⁰⁵ *Ibidem*, II, iii, 31.

objetivo de mejorar sus propias condiciones de vida, sin pretenderlo también estarían maximizando el nivel de riqueza social:

En la medida en que cada individuo procura en lo posible orientar [su] actividad para que su producción alcance el máximo valor, cada individuo necesariamente trabaja para lograr que el ingreso anual de la sociedad sea el mayor posible. Es verdad que por regla general él ni intenta promover el interés general ni sabe en qué medida lo está promoviendo. [...] [E]l sólo persigue su propia seguridad; y al orientar esa actividad de manera de producir un valor máximo él busca sólo su propio beneficio, pero en este caso como en otros una mano invisible lo conduce a promover un fin que no era parte de sus intenciones.⁴⁰⁶

Como puede notarse, el conjunto de argumentos señalados por Smith se presenta como un alegato a favor de limitar las prerrogativas del Estado sobre la vida económica de las personas. Tres serían los niveles de acción que el filósofo escocés se preocupa de resguardar para el actor individual: inversión, administración y producción. El principal motivo de Smith, es que ello favorece la generación de riqueza colectiva.

En el siglo siguiente, John Stuart Mill (1806-1873) también defendió el claro establecimiento de límites de gobierno, pero sus argumentos no estaban fundamentados en la búsqueda de prosperidad económica, sino más bien en principios éticos. El filósofo y economista inglés inició su famoso ensayo *Sobre la libertad* (1859) especificando que su tema de interés era «la libertad social o civil, es decir, la naturaleza y límites del poder que puede ser ejercido legítimamente por la sociedad sobre el individuo»⁴⁰⁷. De esta manera, asoció el concepto de libertad con el grado de coerción estatal que se establece hacia los ciudadanos. Según Mill, esa era la forma clásica de entender este concepto en los períodos más conocidos de la historia antigua de Grecia y Roma: como una lucha entre la autoridad gubernamental y la libertad de individuos o grupos de individuos. En dicho contexto, la libertad se entendía como «la protección contra la tiranía de los gobernantes políticos»⁴⁰⁸, la cual podía realizarse principalmente de dos maneras: reconociendo inmunidades (llamadas libertades o derechos políticos), o estableciendo frenos constitucionales⁴⁰⁹.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, IV, ii, 9.

⁴⁰⁷ Mill, John Stuart (2013). *Ensayo sobre la libertad*. Santiago de Chile: Vosgos, p. 9.

⁴⁰⁸ *Ibidem*.

⁴⁰⁹ *Ibidem*, p. 10.

Sin embargo, la expansión de las repúblicas democráticas modernas, llevó a un cambio conceptual que Mill consideraba nocivo. En directa confrontación con la versión positiva y colectiva de libertad desarrollada por Rousseau, el pensador inglés desconfió de la relación entre la libertad y el ejercicio del poder «de los pueblos sobre sí mismos», ya que este último podía desembocar en una tiranía:

el pueblo que ejerce el poder —sostuvo Mill— no es siempre el mismo pueblo sobre el que se ejerce, y el gobierno de sí mismo, de que se habla, no es el gobierno de cada uno por sí mismo, sino de cada uno por los demás. La voluntad del pueblo significa, en realidad, la voluntad de la porción más numerosa y activa del pueblo, de la mayoría, o de aquellos que consiguieron hacerse aceptar como tal mayoría. Por consiguiente, el pueblo puede desear oprimir a una parte de sí mismo, y contra él son tan útiles las precauciones como contra cualquier otro abuso del poder. Por esto es siempre importante conseguir una limitación del poder del gobierno sobre los individuos, incluso cuando los gobernantes son responsables de un modo regular ante la comunidad, es decir, ante la parte más fuerte de la comunidad.⁴¹⁰

Esta convicción le llevó a buscar una fórmula adecuada para establecer los límites del poder social sobre los ciudadanos, o dicho de otra manera, los límites del espacio individual ausente de obstáculos o impedimentos sociales. Según Mill, de ese límite depende la buena marcha de las cosas humanas y el valor de nuestra existencia en general. Y con ese anhelo postuló un principio para regular la conducta de la sociedad en relación con el individuo, en todo tipo de obligaciones o controles que podrían aplicarse mediante la fuerza física, las penas legales o la coacción moral de la opinión pública:

Tal principio es el siguiente: el único objeto, que autoriza a los hombres, individual o colectivamente, a turbar la libertad de acción de cualquiera de sus semejantes, es la propia defensa; la única razón legítima para usar de la fuerza contra un miembro de una comunidad civilizada es la de impedirle perjudicar a otros; pero el bien de este individuo, sea físico, sea moral, no es razón suficiente.⁴¹¹

Bajo este esquema, sólo sería justificable la coacción de un individuo hacia otro si la conducta de este segundo individuo implica el perjuicio de alguien más. Pero en todo lo que atañe únicamente a la propia persona —su cuerpo y su espíritu—, la independencia

⁴¹⁰ *Ibidem*, p. 12.

⁴¹¹ *Ibidem*, p. 18.

individual sería absoluta⁴¹². De tal modo, Mill encuentra una justificación ética para promover un *espacio libre de interferencia estatal o social*, definido como «esa porción de la conducta y de la vida de una persona que no afecta más que a esa persona, y que si afecta igualmente a otras, lo hace con su previo consentimiento y con una participación libre, voluntaria y perfectamente clara»⁴¹³. Esta esfera de acción comprendería al menos dos elementos: el dominio interno de la conciencia y la libertad de gustos y de inclinaciones⁴¹⁴.

En el siglo XX, uno de los principales teóricos continuadores de esta corriente de pensamiento fue el filósofo y economista austríaco Friedrich Hayek (1899-1992). Su aporte podría ser visto como una defensa política de la libertad negativa, en un contexto político marcado por el totalitarismo de la Segunda Guerra Mundial. En términos teóricos, los escritos de Hayek permiten distinguir con mayor precisión el significado de este tipo de libertad, que compara con otras formas conceptuales utilizadas comúnmente en la literatura. La libertad negativa, para el pensador austríaco, sería equivalente a lo que denomina ‘libertad individual’, es decir, «el estado en virtud del cual un hombre no se halla sujeto a la voluntad arbitraria de otro o de otros»⁴¹⁵. Se trataría, sintéticamente, de «independencia frente a la voluntad arbitraria de un tercero», lo cual para Hayek «no depende del alcance de la elección, sino de la posibilidad de ordenar sus vías de acción de acuerdo con sus intenciones presentes»⁴¹⁶. Lo decisivo, en este sentido, no sería que los individuos posean un mayor o menor grado de decisión, sino que tengan asegurada, al menos, alguna esfera de actividad privada.

Este tipo de libertad, desde la perspectiva del pensador austríaco, debe ser distinguido de otros tres que son utilizados comúnmente en el discurso filosófico. En primer lugar, de la ‘libertad política’, es decir de «la participación de los hombres en la elección del propio gobierno, en el proceso de legislación y en el control de la administración»⁴¹⁷. Según Hayek, este tipo de libertad —que es de tipo colectivo y positivo— puede realizarse en contextos políticos que reprimen la libertad negativa del individuo: una nación, por ejemplo, podría libremente escoger como líder a un tirano. Por

⁴¹² *Ibidem*, p. 19.

⁴¹³ *Ibidem*, p. 21.

⁴¹⁴ *Ibidem*, p. 21-22.

⁴¹⁵ Hayek, Friedrich. *Los fundamentos de la libertad*. *Op. Cit.*, cap. 1, sección 1.

⁴¹⁶ *Ibidem*.

⁴¹⁷ *Ibidem*, cap. 1, sección 2.

ello, postula como máxima que «un pueblo libre no es necesariamente un pueblo de hombres libres», y que «nadie necesita participar de dicha libertad colectiva para ser considerado libre como individuo»⁴¹⁸. Con ello, Hayek diferencia la libertad negativa de ‘la libertad de los antiguos’ descrita por Constant, además de aquella configuración política que describían las propuestas teóricas de Rousseau y Marx.

En segundo lugar, el autor austríaco distinguió la libertad negativa de la ‘libertad interior’, que «refiere a la medida en que una persona se guía en sus acciones por su propia y deliberada voluntad, por su razón y permanente convicción más bien que por impulsos y circunstancias momentáneas»⁴¹⁹. Este tipo de libertad también sería individual, pero de tipo de positivo: su contenido no es la *ausencia* de coacción ajena, sino el control personal frente a las emociones temporales, la debilidad moral o la debilidad intelectual. Así, Hayek diferencia claramente la libertad negativa de aquella buscada con la *ekāgratā* yoga, la indiferencia estoica frente a la vida o la autonomía kantiana.

Finalmente, el pensador austríaco propuso distinguir claramente la libertad negativa de la ‘libertad como poder’, es decir, «el poder de satisfacer nuestros deseos o la capacidad de escoger entre las alternativas que se abren ante nosotros»⁴²⁰. La ausencia de coacción o de limitación para realizar los deseos —tradicional noción de libertad negativa—, es diferente del poder efectivo para realizar lo que uno quiere: «podemos ser libres para salir del país a voluntad —diría Zygmunt Bauman—, pero no tener dinero para el billete»⁴²¹. La idea de que la libertad no estaría completa sin el poder necesario para la actuación específica ha sido defendida, según Hayek, por intelectuales como H. R. Commons y John Dewey, y actualmente esta postura ha sido promovida por pensadores como Zygmunt Bauman⁴²² y Amartya Sen⁴²³. Sin embargo, Hayek consideraba que esta forma de entender la libertad producía confusión, ya que podría utilizarse para sostener la carencia de libertad en países donde ella se ha conservado tradicionalmente como libertad negativa.

Desde un punto de vista general, todos estos autores convergen en entender la libertad como la *ausencia de interferencia externa para la realización de la voluntad*

⁴¹⁸ *Ibidem*.

⁴¹⁹ *Ibidem*, cap. 1, sección 3.

⁴²⁰ *Ibidem*, cap. 1, sección 4.

⁴²¹ Bauman, Zygmunt. *Libertad. Op. Cit.*, p. 11.

⁴²² *Ibidem*.

⁴²³ Sen, Amartya (2000). *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta.

individual. En la mayoría de los casos —quizás con la excepción de Hobbes, que tiene una concepción más amplia de los obstáculos para la acción—, se trata específicamente de *impedimentos arbitrarios de otros individuos u organizaciones humanas*. Si bien esta idea ya había sido mencionada por algunos autores griegos (Heródoto y Eurípides, por ejemplo), fue desde el siglo XVII —con los escritos de Hobbes y Locke, en un contexto formativo de los modernos Estados Nacionales⁴²⁴— cuando empezó a tener mayor influencia y divulgación. Hobbes enlazó la libertad con la *ausencia de impedimentos para la acción*, mientras que Locke la acotó a la *falta opresión de otros individuos* y enfatizó, también, su *delimitación a un marco de acción legal*. Luego Smith justificó la *búsqueda política de este tipo de libertad por motivos prácticos* —argumentando que la intervención del Estado en los negocios privados atenta contra el bienestar social—, mientras que Mill defendió la misma idea desde un trasfondo ético —proponiendo que sólo sería justificable la coacción hacia un individuo si su acción implica un perjuicio hacia otro individuo—. Finalmente, Hayek hizo un importante esfuerzo por delimitar adecuadamente esta noción de libertad, diferenciándola de la libertad política, interior y del poder.

2.4. Esquema de las tensiones conceptuales

En este capítulo se han ordenado los discursos sobre la libertad a partir de tres bifurcaciones conceptuales: una antropológica, otra ontológica y otra circunstancial. La más elemental de ellas es la distinción *antropológica*, que diferencia a) el discurso que considera la libertad como una *condición universal e ineludible del ser humano* —es decir, como atributo inherente, que no depende de la biografía y el entorno de cada persona—, y b) el discurso que la entiende como una *condición humana circunstancial o históricamente variable*, que alguien puede obtener o perder, potenciar o mitigar, durante su vida. El proceso histórico que ha incitado mayormente el desarrollo de esta distinción discursiva, ha sido *la esclavitud y su posterior reforma abolicionista*, ya que durante miles de años obligó a que los pensadores tomaran una postura frente a la universalidad de la libertad humana.

⁴²⁴ El comienzo de los modernos estados nacionales comúnmente es datado junto con La Paz de Westfalia (1648), que marcó el fin de la Guerra de los Treinta Años (de Alemania) y la Guerra de los Ochenta años (entre España y los Países Bajos). Esta suma de tratados dio origen a un nuevo orden político en Europa central, basado en la soberanía nacional.

Todo indica que la libertad siempre ha mostrado un potencial igualitario entre los hombres, pero en los pueblos y pensadores que justificaron la esclavitud, se trataba de una igualdad únicamente entre privilegiados⁴²⁵. De forma adversa, hay que recordar que las figuras del esclavo por deudas y del liberto atestiguaron, desde tiempos muy antiguos, el desarrollo de una semántica circunstancial sobre la libertad.

La segunda distinción conceptual se da al interior del discurso que universaliza la libertad como condición del ser humano. Aquí la bifurcación es *ontológica*, y diferencia a) una semántica que sostiene la *existencia de libre albedrío en las decisiones humanas*, suponiendo que la voluntad puede estar libre de determinaciones, y b) un discurso que *niega la existencia de la voluntad libre* (ya que todo sucede de manera determinada por situaciones precedentes), entendiendo que el hombre únicamente tiene *libertad de acción o movimiento*. En esta discusión entra en juego la *cosmovisión religiosa y científica*: por un lado, se discute si la humanidad tiene capacidad de salvación a partir de sus obras —siendo algo más que un agente pasivo de Dios o el destino—, y por el otro, si la ley de la causalidad tiene aplicación universal —o el hombre posee la capacidad de generar causas sin determinaciones previas—. Por ello, los procesos históricos que han suscitado mayor discusión en esta bifurcación conceptual han sido la *Reforma Protestante* —que dividió al cristianismo entre quienes creen que es posible la salvación por las obras o sólo por la fe— y el *auge de la ciencia moderna* —con su correspondiente discusión epistemológica sobre la causalidad—.

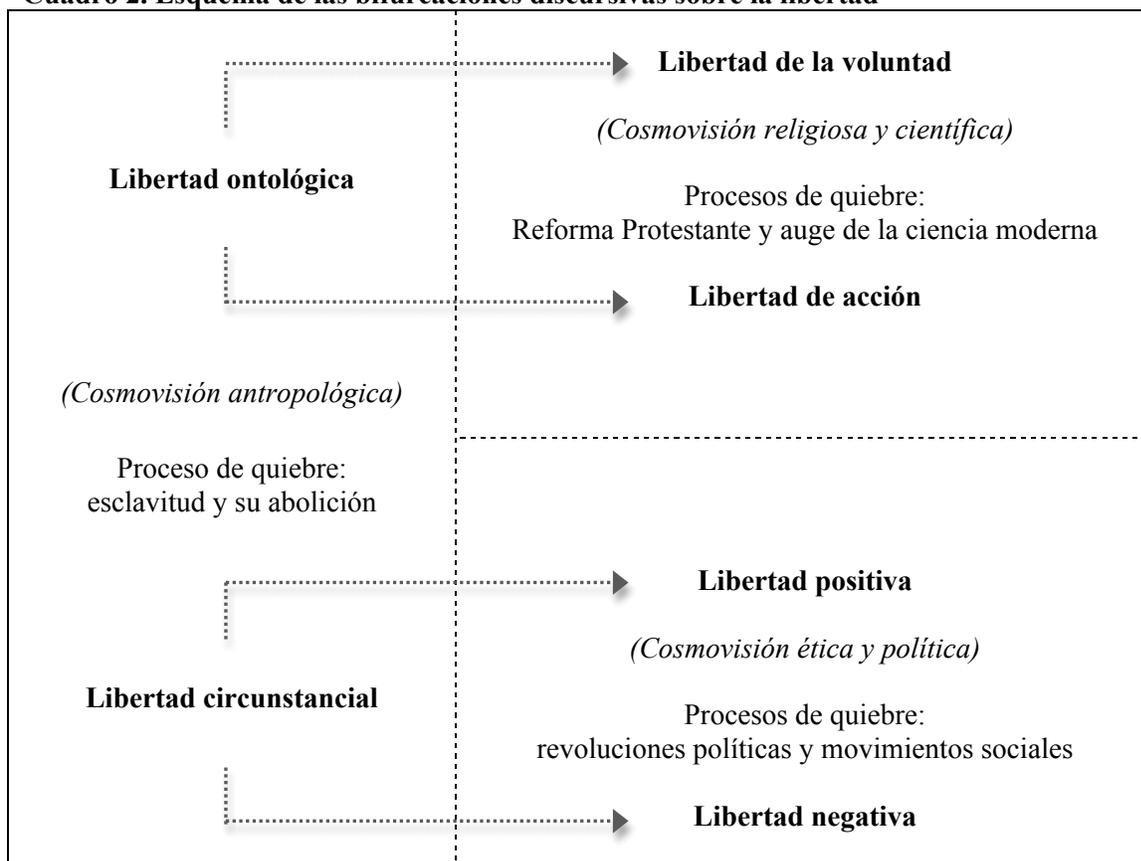
La última bifurcación conceptual se establece al interior del discurso que entiende la libertad como una condición humana temporalmente variable. En este caso, se trata de una separación en el entendimiento *circunstancial* de la libertad, que confronta a) un discurso *positivo*, en donde la libertad se logra cuando una persona se *autodetermina, pudiendo conducir su vida de la forma que desee*, y b) un discurso *negativo*, en donde el hombre consigue libertad cuando *puede actuar en un espacio carente de interferencia u obstáculos externos*. En esta discusión está en juego la *cosmovisión ética y política*, porque las personas y sociedades que pretenden favorecer o resguardar la libertad tendrán distintas prioridades de conducta según si la conciben en términos positivos o negativos. La libertad

⁴²⁵ Entre otras cosas, porque algunos pueblos consideraban a los extranjeros como bárbaros, y a veces dudaban de su humanidad (como pasó al comienzo de la Colonia latinoamericana).

positiva, por ejemplo, suele potenciarse políticamente con procesos de participación ciudadana, mientras que la negativa se protege con el establecimiento de derechos. En este sentido, los procesos históricos que han suscitado mayor discusión al respecto han sido las *revoluciones políticas* y *los movimientos sociales modernos*, dado que ellos han recalcado continuamente el interés de generar ciertos derechos y garantías ciudadanas, buscando también mejorar la participación política de distintos grupos sociales excluidos, tales como el pueblo llano, los esclavos, ciertas razas, las mujeres o los homosexuales⁴²⁶.

La síntesis de estas tres bifurcaciones conceptuales, el tipo de cosmovisión que han puesto en juego y los principales procesos históricos de quiebre discursivo, pueden observarse en el siguiente cuadro:

Cuadro 2. Esquema de las bifurcaciones discursivas sobre la libertad



⁴²⁶ Como hemos dicho, el concepto político «revolución» va asociado originalmente con la idea de «liberación», tal como se ve en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos (1776) y en la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789), más el discurso de algunos revolucionarios como Robespierre.

Capítulo 3.

La síntesis raciovitalista de la libertad

Vimos el pasado filosófico como una gota de agua donde pululaban caóticamente los infusorios de las doctrinas, sin orden ni concierto, en franca divergencia y universal guirigay, peleándose los unos con los otros. Era un paisaje de infinita inquietud mental.

José Ortega y Gasset (1960)⁴²⁷

Según el argumento esbozado en el primer capítulo, la filosofía de Ortega tuvo el objetivo de realizar una síntesis o superación dialéctica de la filosofía. Esta pretensión fue explicitada por el filósofo español en uno de sus últimos escritos —*Origen y epílogo de la filosofía* (1960)—, pero ya podía descubrirse en las principales posturas teóricas de su obra. En efecto, en los campos metafísico, epistemológico y antropológico Ortega ya había luchado explícitamente contra la polarización teórica provocada por doctrinas de pensamiento antagónico, intentando instalar nuevos puntos de vista que mediaran o sintetizaran las contradicciones precedentes. De este ejercicio son fruto, al menos, la metafísica raciovitalista, la epistemología perspectivista y la antropología dramatasta.

Pero las meditaciones de Ortega abarcaron muchos otros temas. Uno de los más recurrentes fue la *libertad*⁴²⁸, fenómeno que intentó comprender en sus múltiples ángulos y manifestaciones, desarrollando observaciones ontológicas e históricas a lo largo de toda su obra. Debido a su metodología dialéctica, podría esperarse que en este tema Ortega también haya intentado establecer una síntesis de posturas filosóficamente antagónicas. Es lo más probable. ¿Pero una síntesis de qué? Lo cierto es que, exceptuando algunos comentarios ocasionales sobre el determinismo y el liberalismo, nunca expresó *sistemáticamente* los términos dicotómicos del debate sobre la libertad. Al desarrollar su metafísica, por ejemplo, el filósofo español sostuvo muy claramente que luchaba contra las respectivas cegueras del realismo y el idealismo; en la epistemología, sus contrincantes fueron el racionalismo y el

⁴²⁷ Ortega y Gasset, José. 'Origen y epílogo de la filosofía. *Op. Cit.*, p. 378.

⁴²⁸ Tal vez una consideración numérica de la semántica utilizada por Ortega podría ayudarnos a documentar esto. La palabra «libertad» es ocupada 588 veces en sus Obras Completas (XII tomos), en donde además se frecuentan las palabras «liberal» (457), «libre» (366), «liberalismo» (241), «libertar» (152), «liberar» (60), «liberación» (48), «libremente» (39) y «libertas» (18). Ver: Fresnillo, Javier (2004). *Concordantia Orteguiana. Concordantia in José Ortega y Gasset opera omnia*. Alicante: Universidad de Alicante.

relativismo; su antropología, en tanto, fue planteada específicamente como una alternativa al voluntarismo y al intelectualismo. Pero en su entendimiento sobre la libertad, ¿contra qué dicotomía de pensamiento se enfrentaba? ¿Y cuáles eran las cegueras respectivas de los polos antagónicos que participaban en el debate?

Ante esta incertidumbre, en el segundo capítulo nos hemos enfrentado a la tarea de delinear las principales bifurcaciones teóricas con respecto a la libertad. Como ya podría entreverse, no siempre se ha tratado de doctrinas definidas y conscientemente contrarias, sino que también de una multiplicidad de discursos que convergen a lo largo de la historia humana y que promueven ambigüedades y equívocos conceptuales. El vocablo ‘libertad’, definitivamente, quiere decir muchas cosas a la vez —esto es: tiene un alto grado de polisemia—. Producto de este ejercicio de análisis retrospectivo, hemos encontrado tres dicotomías teóricas de considerable importancia histórica. La más elemental de ellas, es la que enfrenta el discurso ontológico sobre la libertad con aquel que únicamente tiene pretensiones circunstanciales o históricas. Al interior de ambos polos discursivos se han desarrollado, a su vez, otras dicotomías conceptuales. En el discurso ontológico, hay una corriente que interpreta la voluntad como libre, mientras que otra la considera como algo determinado. En el discurso circunstancial, por su parte, la principal distinción ha sido entre una corriente que comprende la libertad en términos positivos (autodeterminación) y otra que la concibe negativamente (como ausencia de interferencia).

Demarcadas así las principales problemáticas teóricas sobre la libertad, en este capítulo se verá cómo la filosofía de Ortega enfrenta estas dicotomías discursivas. Lo que se defenderá a continuación, es que *la filosofía raciovitalista no puede clasificarse fácilmente en un lado u otro con respecto a los debates conceptuales identificados, dado que en cada ámbito genera un tipo de síntesis o mediación conceptual entre los polos antagónicos*. Por ello, lo más apropiado sería hablar de una *síntesis raciovitalista de la libertad*: en las más relevantes problemáticas sobre este tema, la filosofía de Ortega procede *asimilando* posturas contrarias, proponiendo una superación dialéctica de los argumentos históricamente desarrollados. *Y esto lo hace, a pesar de que comúnmente el filósofo no explicita los términos dicotómicos en debate* —es decir, los discursos antagónicos que en la práctica sintetiza o media—. Para entender este argumento en detalle, revisaremos la

postura raciovitalista con respecto a cada una de las tres bifurcaciones conceptuales previamente descritas: antropológica (3.1), ontológica (3.2) y circunstancial (3.3).

3.1. El hueco del ser humano: convergencia entre libertad ontológica y circunstancial

Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado.

José Ortega y Gasset (1941)⁴²⁹

La primera tensión conceptual que hemos identificado problematiza el alcance antropológico de la libertad: ¿se trata de un fenómeno inherente a los seres humanos, o más bien depende de las circunstancias históricas y biográficas en que ellos se sitúan? Como ha sido documentado, en la historia del concepto pueden encontrarse ambas versiones discursivas. La idea de que la libertad es una condición natural o universal a los seres humanos ha sido rastreada en los textos del Génesis bíblico y de algunos pensadores romanos o judeo-cristianos —como Cicerón, Séneca y San Pablo—; la misma fue sostenida en la cultura occidental por los Padres de la Iglesia Católica, mantenida en la base del contractualismo y reelaborada en el siglo XX por el existencialismo. De forma paralela, se fue desarrollando un discurso historicista en donde la libertad aparece como una condición circunstancial y temporalmente variable: hay registros de ello en el Éxodo bíblico, en el cuerpo doctrinal budista, en la semántica de ciudadanía y estratificación de las ciudades antiguas, y en los escritos de Locke, Rousseau, los revolucionarios modernos y Foucault⁴³⁰.

Por su parte, la filosofía raciovitalista de Ortega ofrece una postura alternativa, que intenta trascender y sintetizar esta distinción discursiva. La libertad, desde este trasfondo teórico, aparece como *una condición inexorable de todo ser humano, pero que cambia de forma según las circunstancias históricas concretas*. Para comprender en profundidad este argumento, será necesario esbozar algunos lineamientos de la ontología desarrollada por Ortega, su aplicación al ser humano y el papel central que juega la libertad en la

⁴²⁹ Ortega y Gasset, José. ‘Historia como sistema’. *Op. Cit.* p. 34.

⁴³⁰ Si bien se ha intentado elaborar una lista considerable de fuentes discursivas, este grupo de textos y autores no pretende exhaustividad, la que de todos modos sería imposible de lograr en este proyecto. Lo que buscó esta revisión, fue más bien documentar la existencia de la distinción discursiva señalada, para lo cual sólo eran necesarios algunos ejemplos paradigmáticos. Esta aclaración también es válida para las otras dos distinciones discursivas señaladas.

configuración de esta antropología filosófica. Luego se mostrará cómo, al interior de esta perspectiva, han sido asimilados los discursos ontológico y circunstancial sobre la libertad.

a) *Un paso fuera de Elea.*

La postura ontológica del pensador español podría entenderse como contraria a la que fue desarrollada por Parménides, Zenón y otros pensadores griegos en la antigua ciudad de Elea. La denominada *interpretación eleática del ser*, es descrita por Ortega en los siguientes términos:

Desde Parménides, cuando el pensador ortodoxo busca el ser de una cosa entiende que busca una consistencia fija y estática, por tanto, algo que el ente *ya es*, que ya lo integra o constituye. El prototipo de este modo de ser, que tiene los caracteres de fijeza, estabilidad y actualidad (=ser *ya* lo que es), el prototipo de tal ser era el ser de los conceptos y de los objetos matemáticos, un ser invariable, un ser-siempre-lo-mismo.⁴³¹

Esta postura ontológica ha sido la base de la idea tradicional de naturaleza —la *physis*, que Aristóteles entendió como principio invariable de las variaciones—, pero ella, según Ortega, no podría considerarse como realidad auténtica, porque es algo relativo al intelecto humano, y por tanto, no posee una realidad separada o aparte de la vida en que dicho intelecto se desarrolla. Toda visión sobre la naturaleza, sería para él «una interpretación transitoria que el hombre ha dado a lo que encuentra frente a sí en su vida»⁴³², siendo también impulsada o movida por las urgencias de esta última.

Como alternativa a la comprensión eleática del ser, el filósofo madrileño desarrolló una *ontología raciovitalista*, en donde el hecho radical —raíz y fuente de todo hecho posterior— es «la vida humana en cuanto es vivida por cada cual»⁴³³. Desde ella, el ser no es interpretado como algo fijo, estable, ni previo a su aparición en una vida particular; más bien *surgiría* cuando una persona *repara en él*, debido a que ha dejado de sentirse cómoda con su presencia. En otras palabras, *el ser sería un hueco o vacío incómodo en nuestra vida*. Como señala Ortega en sus lecciones de metafísica:

⁴³¹ Ortega y Gasset, José. 'Historia como sistema'. *Op. Cit.* p. 28.

⁴³² *Ibidem*, pp. 31-32.

⁴³³ *Ibidem*, pp. 32.

Cada cosa en mi vida es, pues, originariamente un sistema o ecuación de comodidades e incomodidades. Cuando una cosa me es incómoda se me hace cuestión: porque la necesito y no «cuento con» ella, porque me falta. Las cosas, cuando faltan, empiezan a tener un ser. Por lo visto, el ser es lo que falta en nuestra vida, el enorme hueco o vacío de nuestra vida que el pensamiento, en su esfuerzo incesante, se afana en llenar.⁴³⁴

Es importante entender esta interpretación raciovitalista del ser, porque también desde ella Ortega piensa el ente humano. Según lo expuesto en el capítulo 1, la *antropología dramática* desarrollada por el filósofo español podría resumirse en las siguientes aseveraciones:

- I. El ser humano no tiene naturaleza ni es una cosa (sea corporal o espiritual).
- II. No existe porque piensa, sino que piensa porque existe.
- III. Su existencia no viene dada, sino que debe hacérsela constantemente. Ella es un problema que en todo momento debe resolver.
- IV. El hombre no es algo con anterioridad al argumento que desarrolla en su vida.
- V. Tampoco es un ser suficiente, sino que un ser indigente: carece de identidad constitutiva previa a su actuar.
- VI. Es, o más bien, ‘va siendo’ un drama (*res dramática*): ha sido arrojado al existir y debe mantenerse haciendo algo para seguir existiendo.
- VII. Lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia al hombre.
- VIII. El hombre es el ser que se crea a sí mismo, por medio de su ineludible hacer.

Como puede observarse, la idea de *ser* utilizada por la antropología raciovitalista es de un tipo muy particular. El hombre, según Ortega, no tendría un ser dado, suficiente, ni estático, sino que *problemático, indigente e histórico*. Sería una especie de ‘substancia’ sin contenido fijo ni previo a su hacer (*res dramática*), «una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera. Precisamente porque ella no es de suyo nada, sino mera potencia para ser ‘como usted quiera’»⁴³⁵. Con ésta caracterización antropológica, la esencia de la vida humana comienza a pensarse de manera no eleática:

La vida humana no es [...] una entidad que cambia accidentalmente, sino, al revés, en ella *la «sustancia» es precisamente cambio*, lo cual quiere decir que

⁴³⁴ Ortega y Gasset, José. ‘Unas lecciones de metafísica’. *Op. Cit.* pp. 162-163.

⁴³⁵ *Ibidem*, p. 34.

no puede pensarse eleáticamente como sustancia. Como la vida es un «drama» que acontece y el «sujeto» a quien le acontece no es una «cosa» aparte y antes de su drama, sino que es función de él, quiere decirse que la «sustancia» sería su argumento. Pero si este varía, quiere decirse que la variación es «sustancial».⁴³⁶

b) *La libertad como enlace entre ontología e historicidad humanas.*

Esta forma de entender el ente y la vida humanos, es la que permite a Ortega, en su filosofía antropológica, difuminar la distinción entre una dimensión ontológica y otra circunstancial: si el ser del hombre no es algo dado y estático —con lo que cuenta—, sino que problemático e histórico —aquello que debe llenar con su acción—, se desvanece la distinción entre los procesos ontológicos-universales y los históricos-circunstanciales. Más bien, la antropología raciovitalista inaugura una *ontología histórica* de lo humano, basada en el postulado de que lo único sustancial al hombre es su historicidad⁴³⁷.

Como fundamento central de esta ontología histórica, Ortega desarrolla un particular concepto de libertad. Para él, *'libertad' es la palabra que describe la carencia humana de identidad constitutiva o de adscripción a un ser dado y estático*. A su modo de ver:

La libertad no es una actividad que ejercita un ente, el cual aparte y antes de ejercitarla, tiene ya un ser fijo. *Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva*, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era y no poder instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado. *Lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre es la constitutiva inestabilidad*.⁴³⁸

Como puede notarse, la libertad no es interpretada *desde* un marco conceptual que enlaza lo ontológico con lo variable o circunstancial, sino que *ella misma es* el núcleo de dicho marco, aquél concepto que permite reunir, sintetizar, trascender y superar esta distinción. En otras palabras, *la antropología dramática de Ortega reemplaza el concepto eleático del ser por el de libertad, y en el mismo paso teórico sustituye la alusión a una naturaleza por el énfasis en la historia y biografía humanas*. Esta postura no implica, sin embargo, el fin

⁴³⁶ Ortega y Gasset, José. 'Historia como sistema'. *Op. Cit.* p. 35. Cursivas agregadas.

⁴³⁷ Recordemos que para Ortega, «*el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*». *Ibidem.* p. 41.

⁴³⁸ *Ibidem*, p. 34. Cursivas agregadas.

de la descripción universalista sobre el hombre: de lo que se trata, más bien, es de describir la historicidad como ‘lo único que ha de ser fijo y estable’ en él, es decir, lo universal.

Entendido de esta forma, el concepto raciovitalista de libertad trasciende la distinción entre lo universal y lo circunstancial, porque remite a un *estado permanente y universal de historicidad*. La libertad sería entendida como ‘el hueco del ser humano’: lo único que permanece, esto es, su constitutiva inestabilidad.

c) *La asimilación de las dimensiones ontológica y circunstancial.*

Esta manera de entender lo que es universal al ser humano, también permite *superar o sintetizar* la distinción entre una libertad ontológica y otra circunstancial. Como hemos argumentado en el capítulo 1, desde la perspectiva de Ortega «toda superación implica una asimilación»⁴³⁹, tragarse o llevar dentro de sí aquello que se está superando. Pues bien: *esta noción de libertad permite conservar la descripción del concepto en los dos niveles discursivos previamente distinguidos*⁴⁴⁰. En la dimensión ontológica, la libertad se observa como *condición humana*, mientras que en la dimensión circunstancial, adquiere relevancia la configuración de espacios concretos de acción —aquellos que pueden desarrollarse o anularse en algún momento, y que constituyen una *forma histórica* de libertad—. La relación entre ambos niveles, es especificada por Ortega en un pasaje de *Del Imperio Romano* (1941):

Mi tesis es esta: no existe ninguna libertad concreta que las circunstancias no puedan un día hacer materialmente imposible; pero la anulación de una libertad por causas materiales no nos mueve a sentirnos coartados en nuestra *libre condición*. Viceversa: dimensiones de la vida en que hasta ahora no ha podido el hombre ser libre, entrarán alguna vez en la zona de liberación, y algunas libertades que importaron tanto en el siglo XIX no le interesarán nada andando el

⁴³⁹ Ortega y Gasset, José. ‘¿Qué es Filosofía?’. *Op. Cit.*, p. 68.

⁴⁴⁰ Con ello concuerda Raúl Blin, aunque denomina estos niveles como «metafísico» y «circunstancial». Concluyendo su tesis sobre la libertad de Ortega, señala: «La libertad es absoluta y relativa. Absoluta, en sentido metafísico, pues se está determinado a la libertad. Y relativa en un sentido circunstancial, se es libre en un determinado contexto circunstancial en mayor o menor medida, lo que no significa que no sea posible en la vida humana un proceso de ampliación de la libertad. Metafísicamente se es absolutamente libre por estar forzado a serlo». Blin, Raúl (1991). *El problema de la libertad en la filosofía de Ortega*. Santiago de Chile: Universidad de Chile, p. 302.

tiempo. La libertad humana —y se trata solo de la política— no está, pues, adscrita a *ninguna forma determinada* de ella.⁴⁴¹

En otras palabras, *la libertad raciovitalista puede entenderse como una condición humana que cambia históricamente de forma*: en tanto condición, no quedaría sujeta a transformaciones circunstanciales —somos libres, lo queramos o no—, pero su manifestación concreta —los ámbitos de vida y el tamaño de los espacios que entran en la ‘zona de liberación’— sí variaría de acuerdo a la situación histórica de referencia. Esta postura le permite a Ortega *conservar* el pensamiento sobre la libertad en los dos ámbitos discursivos tradicionales —ontológico y circunstancial—, que él mismo contribuye a describir a lo largo de su obra.

En el *ámbito ontológico*, el filósofo describió la libertad como una *condición humana inexorable*. El hombre estaría forzado, en todo momento, a ser libre⁴⁴², es decir, a tener que elegir entre diferentes posibilidades de acción: «para seguir siendo tiene que estar siempre haciendo algo, pero eso que ha de hacer no le es impuesto ni prefijado, sino que ha de elegirlo y decidirlo él, intransferiblemente»⁴⁴³. Esta necesidad permanente de elección, se explica porque en todo momento la circunstancia ofrece al hombre diferentes opciones prácticas: «Como dice el viejísimo libro indio: ‘Dondequiera que el hombre pone la planta, pisa siempre cien senderos’»⁴⁴⁴. Y es que la vida, según Ortega, nos coloca «siempre, siempre, en todo instante, frente a posibilidades de hacer»⁴⁴⁵. Estas posibilidades no son regaladas directamente por el entorno, sino que cada persona debe *inventárselas* de acuerdo a los proyectos que va imaginando en vista de sus circunstancias⁴⁴⁶. Y toda decisión tomada va marcando progresivamente la existencia: «Si hago esto, seré A en el instante próximo; si hago lo otro, seré B»⁴⁴⁷. Lo importante es que la vida no sería dada ya hecha al hombre, con una existencia estable y fija, sino que entregada en la forma de quehaceres, y el principal de

⁴⁴¹ Ortega y Gasset, José. ‘Del Imperio Romano’. *Op. Cit.*, p. 76. Cursivas agregadas.

⁴⁴² Ortega y Gasset, José. ‘Unas lecciones de metafísica’. *Op. Cit.* p. 165.

⁴⁴³ Ortega y Gasset, José. *El hombre y la gente*. *Op. Cit.* p. 51.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, p. 52.

⁴⁴⁵ Ortega y Gasset, José. ‘Unas lecciones de metafísica’. *Op. Cit.*, p. 146.

⁴⁴⁶ Ortega y Gasset, José. ‘Historia como sistema’. *Op. Cit.* p. 34.

⁴⁴⁷ *Ibidem*.

ellos es *decidir en cada instante lo que se va a hacer*. Por eso es que la vida es caracterizada por Ortega como permanente decisión⁴⁴⁸.

Uno de los elementos que justifican esta visión de la libertad humana como algo inexorable y permanente, es que, con independencia de la circunstancia en que se encuentre el hombre, su vida siempre conserva entre sus posibilidades el *ejercicio libre de la imaginación*. Esto es detallado por Ortega en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1958), uno de sus escritos más sistemáticos:

el hombre, en su trato con las cosas sensibles que le rodean, está encadenado a ellas como el forzado al banco de la galera. En esto no se diferencia de los animales ni de las piedras. Mas como el forzado mientras está atado al banco, «ambas manos en el remo», puede imaginar que está libre de la galera, reposando en los brazos de una princesa o en el remoto terruño donde pasó su infancia. Esta capacidad para imaginarse libre de la galera, por tanto, esta *imaginaria libertad*, significa *ipso facto* una efectiva *libertad de imaginar* frente a las cosas sensibles, frente a «eso ahí» en que está encadenado. Las sensaciones se precipitan en imágenes que son recuerdo de aquellas, por tanto, imágenes memoriosas; pero con estas imágenes memoriosas, tomadas como material, puede el hombre construir imágenes «originales», nuevas y, en el sentido fuerte de la palabra, fantásticas.⁴⁴⁹

En el *ámbito circunstancial*, por otra parte, el filósofo reconoció ciertos procesos — individuales y sociales— que podrían cambiar la *forma concreta de libertad* en las personas. En términos generales debe notarse que, como hemos dicho, las posibilidades individuales deben ser inventadas por cada individuo de acuerdo a sus proyectos de vida y en vista de su circunstancia dada⁴⁵⁰. Ello significa que el ejercicio concreto de la libertad queda sujeto tanto a la forma específica de proyección humana, como al entorno de referencia, fenómenos que sin duda varían históricamente⁴⁵¹. En otras palabras, la cantidad de posibilidades de acción de cada persona varía en el tiempo según el desarrollo de su propia imaginación y los procesos de transformación circunstancial; ello debe tenerse en

⁴⁴⁸ Ortega y Gasset, José. 'Unas lecciones de metafísica'. *Op. Cit.*, p. 146.

⁴⁴⁹ Ortega y Gasset, José. (1965 [1958]). 'La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva'. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo VIII, p. 160.

⁴⁵⁰ Ortega y Gasset, José. 'Historia como sistema'. *Op. Cit.* p. 34.

⁴⁵¹ La interpretación raciovitalista de la libertad efectuada por Julián Marías, especifica que incluso los mismos contenidos podrían funcionar como factores de libertad o como impedimentos de ella, dependiendo de las circunstancias y proyectos humanos. Véase: Marías, Julián (1978). *La España real*. Madrid: Espasa-Calpe, p. 255. También: Blin, Raúl. *El problema de la libertad en la filosofía de Ortega*. *Op. Cit.*, pp. 154-155.

mente para indagar en los cambios temporales de la libertad desde la perspectiva raciovitalista.

Ahora bien, dentro del ámbito circunstancial Ortega profundiza en dos procesos — uno espiritual y otro social— que colaboran en la transformación formal de la libertad. El primero es el desarrollo progresivo de una *espiritualidad íntima*. Según el filósofo, lo primero que se forma en el hombre es su *espíritu social*: «el repertorio de acciones, normas, ideas, hábitos, tendencias, en que consiste nuestro trato con los prójimos», aquello «recibido y mostrenco», que engloba «las ideas que piensa todo el mundo, los impulsos de conducta que el ambiente imprime en todos por igual, las preferencias y repulsiones comunes»⁴⁵². Esta personalidad primaria y colectiva, es entendida como una serie de patrones sociales recibidos pasivamente por el individuo, y por ello representa una «forma inferior de espiritualidad, en que ésta se confunde casi con lo mecánico»⁴⁵³. Como se trata de una réplica mecánica de patrones externos, este tipo espiritual deja poco espacio para el ejercicio de la libertad: la invención de posibilidades en vista a un proyecto de vida es aún muy limitada.

Sin embargo, con el desarrollo personal del ser humano se va generando también una *espiritualidad íntima*, que «comprende sólo los pensamientos que el individuo crea o recrea por sí, las actitudes morales que nacen con plena independencia en la soledad original de su ser, aparte de los prójimos»⁴⁵⁴. Este proceso representaría una expansión en la forma de la libertad, ya que gracias a él la persona se abre a nuevos espacios de selectividad: pensamientos y actitudes creativos e independientes de toda constricción social. Ortega consideraba esta esfera íntima como la *vida esencial*, ya que las acciones producidas por la espiritualidad *social* son más bien una decantación o mecanización de las potencias e impulsos primigenios de la espiritualidad íntima. Por ello, estaba también a favor de educar a los niños en la intimidad espiritual:

la enseñanza elemental tiene que asegurar y fomentar esa vida primaria y espontánea del espíritu, que es idéntica hoy y hace diez mil años, que es preciso defender contra la ineludible mecanización que ella misma, al crear órganos y funciones específicas, acarrea. [...] A mi juicio, pues, no es lo más urgente

⁴⁵² Ortega y Gasset, José. (1966 [1931-1932]). ‘Artículos (1931-1932)’. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo IV, p. 376-377.

⁴⁵³ *Ibidem*.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, p. 377.

educar para la vida ya hecha, sino para la vida creadora. Cuidemos primero de fortalecer la vida viviente, la *natura naturans*, y luego, si hay solaz, atenderemos a la cultura y la civilización, a la vida mecánica, a la *natura naturata*.⁴⁵⁵

En el *ámbito social*, por otra parte, Ortega sostuvo que los pueblos entran, circunstancialmente, en ‘épocas de libertad’. Esta tesis fue detallada en el capítulo IX de *Origen y epílogo de la filosofía* (1960), abocado a explicar que tanto la filosofía como una enorme cantidad de fenómenos que comúnmente se entienden como característicos de la Modernidad —la extensión social de la abundancia, el énfasis cultural en la creación, la falta de anclaje en las tradiciones, el racionalismo aplicado a la vida, el desarraigo religioso, la individualización de los fundamentos de vida y la incesante búsqueda de métodos— son producto de una ‘ecuación dinámica’ que sopesa la cantidad de posibilidades con la de necesidades. «La libertad —señaló Ortega— es el cariz que la vida entera del hombre toma cuando sus diversos componentes llegan a un punto en su desarrollo que produce entre ellos una determinada ecuación dinámica». Y luego, explicando los componentes de esta ecuación, añade: «Las etapas categóricas de una civilización se determinan y disciernen, claro está, como modificaciones de la relación fundamental entre los dos grandes componentes de la vida humana que son las necesidades del hombre y sus posibilidades»⁴⁵⁶.

En este caso, Ortega hizo referencia a *la libertad de una sociedad en términos genéricos*, es decir, el fenómeno que estaría detrás de la libertad política, jurídica, económica y de cualquier otra dimensión social posible. Según él, en la historia humana pueden encontrarse, *grosso modo*, dos períodos. «En la etapa arcaica o primeriza, el hombre tiene la impresión de que el círculo de sus posibilidades apenas trasciende el de sus necesidades. Lo que el hombre *puede* hacer en su vida coincide casi estrictamente, a su sentir, con lo que *tiene* que hacer»⁴⁵⁷. En este período las personas tienen pocas cosas para hacer, y su vida no posee, en un sentido vital —que es más amplio que el económico—, riqueza. La vida de la etapa arcaica no contaba, casi, con más posibilidades que las estrictamente solicitadas para la satisfacción de necesidades. «Vivir es entonces atenerse a

⁴⁵⁵ Ortega y Gasset, José. (1963 [1921]). ‘El espectador III’. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo II, p. 279.

⁴⁵⁶ Ortega y Gasset, José. ‘Origen y epílogo de la filosofía. *Op. Cit.*, p. 413.

⁴⁵⁷ *Ibidem*.

lo que hay», y en esa ecuación vital «el individuo no se encuentra nunca en la situación de poder elegir»⁴⁵⁸.

Poco a poco, argumenta Ortega, habrían aumentado las relaciones entre pueblos, lo que generó mayor conocimiento y tráfico de lo ‘extranjero’; *aumenta la vida* —en un sentido espacial— y ello permite un incremento del comercio y la industria. Así comienza la experiencia de vida como abundancia: «*Hay más cosas, más posibles haceres, que los que se necesitan*»⁴⁵⁹. Esta es la etapa en que florece la libertad, un período de gran ‘riqueza vital’, es decir, donde «[l]a existencia del hombre y el mundo en que transcurre han crecido enormemente, se han llenado exuberantemente de contenidos»⁴⁶⁰. En estas condiciones, el principal problema es contrario al del período arcaico: «tener que optar entre muchas posibilidades». Y la emoción básica de la existencia ha dejado de ser la resignación: «vivir es ‘sobrarle a uno cosas’»⁴⁶¹.

En las ‘épocas de libertad’, el individuo tiene, quiera o no, que elegir por sí mismo entre abundantes posibilidades, lo cual tiene una serie de efectos sociales. Por lo pronto, deja de estar totalmente inscrito a las tradiciones —que ahora debe elegir— y necesita desarrollar opiniones propias —lo que está, según Ortega, en el origen del racionalismo—. Dado que la vida se transforma en algo valioso y que vale la pena experimentar, se produce una afirmación del mundo en declive de la trascendencia religiosa. Producto de estos procesos, «el hombre queda sin raíces en nada, suelto en el aire. Flota en el elemento aéreo de sus crecientes posibilidades», y en esas condiciones «es la persona misma quien con plena conciencia de ello tiene que fabricarse un cimiento, una tierra firme sobre que apoyarse. No tiene, pues, más remedio que, con el material fluido, etéreo que son las posibilidades, construirse él un mundo y una vida»⁴⁶². Mientras el pobre hombre arcaico se sentía inseguro frente a la satisfacción de necesidades, en el hombre libre la inseguridad remite a «no saber qué hacer de puro poder hacer muchas cosas»⁴⁶³. La duda es el ejemplo paradigmático de esta inseguridad, ya que presupone la existencia de varias opiniones que merecen ser creídas y que, por ello, paralizan recíprocamente su fuerza de convencimiento.

⁴⁵⁸ *Ibidem*.

⁴⁵⁹ *Ibidem*, p. 415.

⁴⁶⁰ *Ibidem*.

⁴⁶¹ *Ibidem*.

⁴⁶² *Ibidem*, p. 416.

⁴⁶³ *Ibidem*.

La reacción frente a la duda, ha sido la construcción de métodos, dentro de los cuales estaría el postulado por Descartes.

Como parte de esta libertad social genérica, por otra parte, Ortega también describió en sus textos algunas transformaciones *políticas y jurídicas* de la libertad. Su idea de fondo, es que las diferentes formas de gobierno implican también distintas aperturas para la decisión personal. Elaboró sus observaciones, principalmente, en el marco de un análisis histórico del liberalismo europeo. A diferencia de la tradición romana —que consideraba la *libertas* como algo único y singular—, la tradición liberal, a ojos del filósofo, «fragmenta la libertad en una pluralidad de libertades determinadas», ya que «sólo considera políticamente libre al hombre cuando este puede comportarse a su albedrío en ciertas dimensiones de la vida muy precisas y prefijadas de una vez para siempre»⁴⁶⁴. Según Ortega, al menos desde la caída del Imperio Romano esta ha sido por lo general la concepción de libertad política europea, que «ha cargado siempre la mano en poner límites al poder público e impedir que invada totalmente la esfera individual de la persona»⁴⁶⁵. Con el procedimiento de generar ‘privilegios’ o ‘franquías’ —establecer derechos privados que limiten el poder público—, las políticas liberales han ido modificando continuamente el espacio individual que permanece libre de intervención estatal. De tal modo, han ido ampliando las posibilidades concretas de acción individual, ya no por un cambio en la mentalidad personal —como sucedía con el desarrollo de la espiritualidad íntima—, sino que por una transformación de las circunstancias políticas.

Ortega en sus escritos hace algunas alusiones a este proceso histórico. Desde su conocimiento, la idea de que el individuo limite el poder del Estado no pertenecía al mundo antiguo, en donde el gobierno se apoderaba del hombre íntegramente —incluso en las democracias, que eran poderes absolutos—. Más bien ésta sería una idea germánica, llevada a la práctica por vez primera por algunos nobles godos, francos y borgoñes que recabaron para sí el principio del privilegio adscrito a la persona⁴⁶⁶. Ya en su versión moderna, el liberalismo comenzó proclamando la libertad de contrato y de comercio⁴⁶⁷,

⁴⁶⁴ Ortega y Gasset, José. ‘Del Imperio Romano’. *Op. Cit.* p. 75.

⁴⁶⁵ *Ibidem*, p. 85.

⁴⁶⁶ Ortega y Gasset, José. (1963 [1926]). ‘El espectador V’. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo II, pp. 424-425.

⁴⁶⁷ Ortega y Gasset, José. ‘Del Imperio Romano’. *Op. Cit.* p. 75.

llegando a declarar varios privilegios políticos por toda Europa⁴⁶⁸. Con el correr del tiempo, no obstante, también hay ciertas dimensiones de decisión que se han sustraído políticamente, estableciendo lo que Jorge Acevedo llamó «un proceso involutivo de la libertad»⁴⁶⁹. Ortega pone el ejemplo de la circulación urbana:

Aun en los tiempos de más cruda tiranía gozó el hombre europeo de libertad para caminar por las calles, cuando menos hasta el toque de queda. Pero en día reciente tuvimos que reabsorber esta libertad, porque la superabundancia de vehículos y peatones hacía imposible el paso libre, y un vigilante estatal, con un cetro mágico o con hieráticos gestos manuales de estilo egipciaco, tiene que regular nuestra marcha y nuestra estación.⁴⁷⁰

La idea principal que se extrae de estas alusiones, es que para Ortega, con independencia de si los procesos políticos implican un aumento o una disminución del espacio personal de decisión, *la forma de la libertad va cambiando históricamente junto con el establecimiento de distintas configuraciones políticas y jurídicas*⁴⁷¹. Sin duda, estas circunstancias transformarían las posibilidades de acción, facilitando u obstruyendo ciertas prácticas individuales.

d) El sentido de esta convergencia teórica.

La comprensión de la libertad efectuada por Ortega se puede entender como una alternativa a los discursos ontológicos y circunstanciales encontrados en la historia de dicho concepto. En vez de postular una libertad universal al ser humano o una realización situacional de la misma, lo que el filósofo esbozó es un concepto que actualiza ambas versiones a la vez — aunque de distintos modos—. *La libertad, desde esta perspectiva, sería una condición humana inexorable, pero que cambia de forma según las circunstancias históricas.*

La clave más profunda de esta propuesta, está en el paso desde una concepción eleática del ser, hacia una ontología raciovitalista que supone como hecho radical la vida

⁴⁶⁸ . Benjamin Constant, por ejemplo, mencionaba en 1819 la libertad de opinión, de no ser arrestado o ejecutado por voluntad arbitraria, de elegir profesión y ejercerla, de disponer de la propiedad, de moverse sin permiso, de reunirse con otros, de culto y de influir en el gobierno. Constant, Benjamin. ‘Sobre la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos’, *Op. Cit.* pp. 84-85.

⁴⁶⁹ Acevedo, Jorge (1995). ‘Consideraciones sobre la libertad personal’. *Alpha*, Nº 11, p. 135.

⁴⁷⁰ Ortega y Gasset, José. ‘Del Imperio Romano’. *Op. Cit.* p. 76.

⁴⁷¹ *Ibidem*, p. 79.

humana en tanto problemática, indigente e histórica. A partir de este razonamiento, la libertad no se entiende como una actividad, sino como una condición o un ente no eleático: *denota la carencia o 'hueco' distintivo del ser humano, es decir, la condición de no tener una identidad constitutiva, un ser fijo, estable o 'a-histórico'*.

Esta noción permite *asimilar* el discurso ontológico de la libertad —entenderla como una condición humana—, pero con una completa apertura a la variación histórica de las circunstancias. Ello implica, desde la terminología de Ortega, una *superación* o *síntesis* entre posturas divergentes. Como toda superación, esto conlleva una *conservación*: tragarse o asimilar los discursos anteriores. Por ello no es raro que en la obra de Ortega se encuentren expuestas interpretaciones ontológicas y circunstanciales de la libertad. Desde el lado ontológico, ella aparece como la obligación de decidir en todo momento, elegir entre posibilidades de acción que en último término podrían ser asociadas al ejercicio de la imaginación. En el ámbito circunstancial, por su parte, la libertad aparece como *algo que se desarrolla*, tanto en la biografía individual —por medio de la espiritualidad íntima— como en ciertas épocas de las sociedades —siendo resultado de una ecuación entre posibilidades y necesidades—.

Hasta tal nivel Ortega abre la libertad a la historicidad, que concibe incluso que en algunas épocas ciertos pueblos no hayan realizado su vida como libertad por la existencia *casi* equiparada de posibilidades y necesidades. Ello podría interpretarse como un cuestionamiento historicista de la antropología que él mismo propone, específicamente de la concepción de la vida humana como orientada permanente e ineludiblemente hacia la decisión entre posibles quehaceres. Sin embargo, cuando Ortega describió el período humano de menor libertad (etapa arcaica), especificó que en ella «el hombre tiene la impresión de que el círculo de sus posibilidades *apenas trasciende* el de sus necesidades»⁴⁷². Ese 'apenas trasciende', permite suponer que para el filósofo incluso en dicha época prevalece la *condición* humana de libertad —aunque sea en una *forma* muy restringida, con pocas posibilidades para la elección—. Gracias a esta minucia, la descripción raciovitalista del hombre como un ser que siempre, *inexorablemente*, tiene que decidir, puede entenderse como coherente con la distinción raciovitalista entre épocas de alta o muy limitada libertad.

⁴⁷² Ortega y Gasset, José. 'Origen y epílogo de la filosofía. *Op. Cit.*, pp. 413.

3.2. Determinación relativa: punto medio entre libre albedrío y voluntad determinada

[L]a vida es, a la par, fatalidad y libertad, es posibilidad limitada pero posibilidad, por tanto, abierta.

José Ortega y Gasset (1929)⁴⁷³

La segunda tensión conceptual que hemos revisado, se inserta al interior del discurso ontológico sobre el hombre: ¿la libertad humana implica la existencia de libre voluntad o, dado que los deseos son determinados por causas, sólo es posible sostener la existencia de libertad de acción o movimiento? En la historia conceptual sobre la libertad pueden encontrarse ambas versiones discursivas, que frecuentemente han dialogado entre sí estableciendo una profunda dicotomía teórica. La idea de que existe libre voluntad en las decisiones humanas ha sido encontrada en los primeros pensadores cristianos —tales como Justino y Orígenes—, la teología tradicional del catolicismo —Agustín de Hipona y Tomás de Aquino—, filósofos como Kant, Emerson, Nietzsche (en su juventud) y Bunge, más algunos neurocientíficos como Hebb. Por el contrario, la postura que niega la existencia de una voluntad libre o indeterminada causalmente fue encontrada en la teología de Lutero, en filósofos como Hobbes, Spinoza y Hume, en la teoría psicoanalítica de Freud y en las investigaciones neurocientíficas de Libet.

Con respecto a esta discusión, la filosofía de Ortega nuevamente desarrolla una mediación o síntesis dialéctica entre los discursos antagonistas. Su propuesta es que *existe una determinación relativa de la conducta humana: el hombre se ve enfrentado a una circunstancia fatal e inexorable, dentro de la cual está obligado a decidir entre distintos quehaceres*. No está forzado a una conducta específica, pero sí a escoger en todo momento sus acciones dentro de un marco de posibilidades que no puede elegir. La circunstancia, entonces, es impuesta al hombre, pero acontece como una gama de opciones limitadas que éste puede seleccionar. *Esta selección también estaría condicionada por el proyecto vital o destino que cada quien ha desarrollado biográficamente*, aunque el ‘yo’ en última instancia puede aceptar o rechazar su destino.

Para entender adecuadamente esta postura, será necesario retomar algunos postulados centrales de la metafísica raciovitalista y enlazarlos con la comprensión de la

⁴⁷³ Ortega y Gasset, José. ‘¿Qué es Filosofía?’. *Op. Cit.*, p. 112.

decisión como *situada en* una circunstancia. Sobre esta base, podrá comprenderse la perspectiva de Ortega sobre algunos fenómenos relacionados con la determinación relativa, tales como el destino, la noluntad y la vocación.

a) *Desde la metafísica raciovitalista hacia una teoría de la decisión situada.*

Como se ha argumentado en el capítulo 1, la metafísica raciovitalista se desarrolló como una alternativa al realismo y al idealismo. En vez de plantear que la realidad radical está sólo en las cosas y su combinación en el mundo (realismo), o sólo en el hombre y su pensamiento (idealismo), Ortega postula la *existencia correlativa entre hombre y mundo*: «yo soy el que ve el mundo y el mundo es lo visto por mí»⁴⁷⁴; ninguno de estos elementos podría concebirse sin su vínculo con el otro. De esta forma, lo que existiría primordialmente no es la conciencia ni los entes, sino que la *coexistencia inseparable entre un ser humano y su circunstancia*⁴⁷⁵. Esta coexistencia *no sería estática*, sino que constituida «por el puro y mutuo dinamismo de un acontecer»⁴⁷⁶, y la *inseparabilidad* que ella implica elimina la opción teórica —muy común en la gnoseología moderna— de concebir la posibilidad de una desvinculación entre el hombre y su mundo, entre sujeto y objeto⁴⁷⁷: ambos elementos tendrían una existencia similar a la de los dioses Dii Consentes del mundo antiguo, que estaban destinados a nacer y morir juntos.

Ahora bien: postular como raíz de toda realidad la coexistencia entre hombre y mundo, es equivalente, desde esta perspectiva, a concebir *la vida* como el dato primario sobre el Universo. Pues Ortega consideraba que el vivir humano consistía, primordialmente, en «encontrarse alguien que llamamos hombre [...], teniendo que ser en la circunstancia o mundo»⁴⁷⁸. En este esquema, tanto el ‘yo’ como la ‘circunstancia’ — aquellos elementos que Ortega ya había descrito y relacionado entre sí en las *Meditaciones del Quijote* (1914)⁴⁷⁹— serían una parte abstracta del todo. La vida humana, en cambio,

⁴⁷⁴ Ortega y Gasset, José. ‘¿Qué es Filosofía?’. *Op. Cit.*, p. 92

⁴⁷⁵ Ortega y Gasset, José. ‘Prólogo para alemanes’. *Op. Cit.*, p. 51.

⁴⁷⁶ *Ibidem*.

⁴⁷⁷ Acevedo, Jorge (1994). *La sociedad como proyecto. En la perspectiva de Ortega*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, pp. 83-84.

⁴⁷⁸ Ortega y Gasset, José. *El hombre y la gente*. *Op. Cit.* p. 51.

⁴⁷⁹ Ortega y Gasset, José (1966 [1914]). ‘Meditaciones del Quijote’. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo I.

sería ‘la cosa entera’: «*lo concreto*, aquello donde crecen, conjuntamente, el yo y la circunstancia, es decir, todo lo que hay»⁴⁸⁰.

Esta metafísica de la vida fue el ‘cimiento firme’ desde el cual Ortega desarrolló sus principales meditaciones. Por ello, no es de extrañar que también haya sido su punto de apoyo en el entendimiento ontológico de la libertad. En este caso, el ‘yo’ puede considerarse como el *proyecto vital encargado de la elección*, mientras que la circunstancia desarrolla el *marco de los quehaceres posibles*; el primero, participa como agente proyectivo y selectivo —es decir, tiene una doble función—, mientras que el segundo condiciona la selectividad. A partir de la coexistencia y juego mutuo entre ambos ingredientes vitales aparece la libertad en tanto determinación relativa del ser humano.

b) *El ‘hueco’ de la circunstancia.*

El marco ontológico señalado surge en relación con la comprensión de la vida como permanente decisión de quehaceres. Según Ortega, ella «consiste en decidirse porque vivir es hallarse en un mundo no hermético, sino que ofrece siempre posibilidades»⁴⁸¹. Es entonces la existencia de posibilidades —que no estemos obligados por fuerza a hacer una sola cosa— aquello que permite la elección humana. Por otra parte, «esas posibilidades no son ilimitadas —en tal caso no serían posibilidades concretas, sino la pura indeterminación, y en un mundo de absoluta indeterminación, en que todo es igualmente posible, no cabe decidirse por nada»⁴⁸². Por ello Ortega es enfático en señalar: «Para que haya decisión tiene que haber a la vez limitación y holgura, *determinación relativa*. Esto expreso con la categoría ‘circunstancia’. La vida se encuentra siempre en ciertas circunstancias, en una disposición en torno —*circum*— de las cosas y demás personas»⁴⁸³.

Circunstancia —«*¡Circum-stantia!* ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor!»⁴⁸⁴—, es entonces una noción clave para entender la determinación relativa de la vida humana. Ortega comprende este concepto como un ingrediente vital que limita las

⁴⁸⁰ Acevedo, Jorge (1984). *Hombre y mundo. Sobre el punto de partida de la filosofía actual*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, p. 51.

⁴⁸¹ Ortega y Gasset, José. ‘Unas lecciones de metafísica’. *Op. Cit.* p. 111.

⁴⁸² *Ibidem*.

⁴⁸³ *Ibidem*. Cursivas añadidas.

⁴⁸⁴ Ortega y Gasset, José. ‘Meditaciones del Quijote’. *Op. Cit.*, p. 319.

posibilidades y al mismo tiempo las vuelve concretas. La circunstancia representaría una frontera *fatal* de la cual no puede escapar la vida humana, pero sería una *frontera con hueco o espacio interno*, al interior del cual las personas pueden tomar decisiones:

circunstancia es algo determinado, cerrado, pero a la vez abierto y con holgura interior, con hueco o concavidad donde moverse, donde decidirse: la circunstancia es un cauce que la vida se va haciendo dentro de una cuenca inexorable. Vivir es vivir aquí, ahora —el aquí y el ahora son rígidos, incanjeables, pero amplios. Toda vida se decide a sí misma constantemente entre varias posibles. *Astra inclinant, non trahunt*— los astros inducen pero no arrastran. *Vida es, a la vez, fatalidad y libertad, es ser libre dentro de una fatalidad dada*⁴⁸⁵. Esta fatalidad nos ofrece un repertorio de posibilidades determinado, inexorable, es decir, nos ofrece diferentes destinos. Nosotros aceptamos la fatalidad y en ella nos decidimos por un destino.⁴⁸⁶

Debido al hueco o concavidad circunstancial, fatalidad y libertad convergerían en la vida humana: «Dentro de la fatalidad de vuestra circunstancia —sostuvo Ortega en sus *Lecciones de Metafísica*— sois libres; más aún, sois fatalmente libres porque no tenéis más remedio, queráis o no, que escoger vuestro destino en la holgura y el margen que os ofrece vuestra fatal circunstancia»⁴⁸⁷. En otras palabras, la circunstancia sería una especie de «círculo de fatalidad» o «teclado de posibles quehaceres»⁴⁸⁸: no obliga a una sola alternativa, pero sí establece un repertorio inapelable de posibilidades de acción, dentro del cual, lo queramos o no, tenemos que escoger.

c) *La dinámica interna del 'yo': el vínculo recíproco entre destino y decisión.*

Por otra parte, la libertad raciovitalista también se fundamenta en un concepto particular de 'yo', entendido como *proyecto vital* que tiene que *decidir* en todo momento su actuar a partir del abanico de opciones circunstanciales. Bastante temprano en su obra, Ortega ya había vinculado la vida con la proyección⁴⁸⁹. Esta relación fue expuesta clarificadoramente en su *Meditación sobre la técnica* (1939): «Si recapacitan ustedes un poco hallarán que eso

⁴⁸⁵ Cursivas agregadas.

⁴⁸⁶ Ortega y Gasset, José. 'Unas lecciones de metafísica'. *Op. Cit.* p. 111.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, p. 165.

⁴⁸⁸ *Ibidem*.

⁴⁸⁹ Ortega y Gasset, José. (1963 [1930]). 'El espectador VII'. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo II, p. 644.

que llaman su vida no es sino el afán de realizar un determinado proyecto o programa de existencia. Y su ‘yo’, el de cada cual, no es sino ese programa imaginario»⁴⁹⁰. En tanto proyecto vital, el ‘yo’ no podría ser identificado con el cuerpo o el alma, que son parte de la circunstancia. «Yo no soy mi cuerpo —aclaró el filósofo—; me encuentro con él y con él tengo que vivir, sea sano, sea enfermo, pero tampoco soy mi alma: también me encuentro con ella y tengo que usar de ella para vivir, aunque a veces me sirva mal porque tiene poca voluntad o ninguna memoria. Cuerpo y alma son cosas, y yo no soy una cosa, sino un drama, una lucha por llegar a ser lo que tengo que ser»⁴⁹¹. Ese es el sentido particular que Ortega otorga al ‘yo’: un programa de vida, un afán de existencia, algo que se aspira a ser y por el cual se lucha. No se trata de un conglomerado de ideas, sino que ellas podrán constituir mi proyecto vital «sólo en la medida en que, *efectivamente*, dirijan mi trato con el mundo, le den dirección y sentido, lo conformen o configuren»⁴⁹².

El proyecto vital se formaría y transformaría al interior de una *serie dialéctica de la experiencia*:

El hombre se inventa un programa de vida, una figura estática de ser que responde satisfactoriamente a las dificultades que la circunstancia le plantea. Ensayo esa figura de vida, intenta realizar ese personaje imaginario que ha resuelto ser. [...] Pero al experimentarlo aparecen sus insuficiencias, los límites de ese programa vital. [...] Entonces el hombre idea otro programa vital. Pero este segundo programa es conformado, no solo en vista de la circunstancia, sino en vista también del primero. Se procura que el nuevo proyecto evite los inconvenientes del primero. Por tanto, en el segundo sigue actuando el primero, que es conservado para ser evitado. Inexorablemente, el hombre evita el ser lo que fue. Al segundo proyecto de ser, a la segunda experiencia a fondo, sucede una tercera, forjada en vista de la segunda y la primera, y, así sucesivamente. El hombre «va siendo» y «des-siendo» —viviendo. Va acumulando ser —el pasado—: se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias.⁴⁹³

A su vez, esta noción de ‘proyecto vital’ es equiparada por Ortega con la de ‘destino’. Según él, los antiguos utilizaban confusamente esta palabra para designar «las cosas que a una persona le pasan»⁴⁹⁴. Sin embargo:

⁴⁹⁰ Ortega y Gasset, José. (1964 [1939]). ‘Ensimismamiento y alteración’. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo V, p. 338.

⁴⁹¹ *Ibidem*, p. 339.

⁴⁹² Acevedo, Jorge. *Hombre y mundo. Sobre el punto de partida de la filosofía actual*. *Op. Cit.*, p. 43.

⁴⁹³ Ortega y Gasset, José. ‘Historia como sistema’. *Op. Cit.* pp. 40-41.

⁴⁹⁴ Ortega y Gasset, José. (1966 [1930]). ‘Artículos’. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo IV, p. 77.

Pronto se advierte que una misma aventura puede acontecer a dos hombres y, sin embargo, tener en la vida de uno y otro valores distintos y hasta opuestos, ser para uno una delicia y para el otro un desastre. Lo que nos pasa, pues, depende para sus efectos vitales que es lo decisivo, de quien seamos cada uno. *Nuestro ser radical, el proyecto de existencia en que consistimos, califica y da uno y otro valor a cuanto nos rodea.* De donde resulta que el verdadero Destino es nuestro ser mismo. Lo que fundamentalmente nos pasa es ser el que somos.⁴⁹⁵

Con esta lógica, Ortega llegó a definir el destino como el «proyecto irremediable de una cierta existencia», es decir, un programa vital «que por sí mismo se proyecta sobre nuestra vida, que la oprime rigurosamente porque impone su ejecución»⁴⁹⁶. Esta semántica impositiva debe interpretarse cuidadosamente. Como hemos visto, en el ‘yo’ existe también el acontecimiento forzado de la *decisión*. Recuérdense al respecto, las palabras que Ortega sostuvo frente a sus estudiantes: «sois fatalmente libres porque no tenéis más remedio, queráis o no, que escoger vuestro destino en la holgura y al margen que os ofrece vuestra circunstancia»⁴⁹⁷. Como puede notarse, por un lado Ortega especifica que el destino o programa vital *oprime* e *impone* su ejecución, y por el otro, que estamos forzados a *escogerlo*. Tras estas afirmaciones, aparentemente contradictorias, se esconde una *dinámica interna del ‘yo’*, en donde se vinculan recíprocamente el destino y la decisión. Ortega intenta aclarar este asunto en un pasaje de *El hombre y la gente*:

El ser humano, a fuer de libre, lo es ante y frente a su destino. *Puede aceptarlo o resistirlo*, o, lo que dice lo mismo, puede serlo o no serlo. Nuestro destino no es sólo lo que hemos sido y ya somos, no es sólo el pasado, sino que, viniendo de éste, se proyecta, abierto, hacia el futuro. Esta *fatalidad retrospectiva* —lo que *ya* somos— no esclaviza nuestro porvenir, no predetermina inexorablemente lo que aún no somos. Nuestro ser futuro emerge de nuestra libertad, fuente incesante que brota siempre de sí misma. Pero *la libertad presupone proyectos* de comportamiento entre los cuales elegir, y éstos proyectos sólo pueden formarse usando del pasado —nuestro y ajeno— como de un material que nos inspire nuevas combinaciones. El pasado, pues —nuestro destino—, no influye sobre nosotros en forma impositiva y mecánica, sino como *hilo conductor de nuestras inspiraciones*. No quedamos inexorablemente inscritos en él, sino que nos lanza, en todo instante, a la libre creación de nuestro ser futuro. Por eso es perfecta la fórmula de los antiguos:

⁴⁹⁵ *Ibidem*. Cursivas añadidas.

⁴⁹⁶ *Ibidem*.

⁴⁹⁷ Ortega y Gasset, José. ‘Unas lecciones de metafísica’. *Op. Cit.* p. 165.

Fata ducunt non trahunt —el Destino dirige, no arrastra. Pues por muy grande que sea el radio de nuestra libertad hay en ella un límite: *no tenemos más remedio que guardar continuidad con el pasado*.⁴⁹⁸

El pasaje anterior ilustra algunos puntos importantes sobre la relación entre el destino y la decisión. El destino es una *fatalidad retrospectiva*: representa el *pasado* —y por tanto, algo que no se puede cambiar— proyectándose hacia el *futuro*. Pero en el tiempo *presente* acontece la decisión. En ese momento, el destino ofrece proyectos en continuidad con el pasado, y alguno de ellos *debe* ser seguido por la persona (‘no tenemos más remedio que guardar continuidad con el pasado’): esta es la parte impositiva y opresiva del destino. Pero no debe olvidarse que el programa vital ofrece *proyectos* —en *plural*—, y por tanto, más que determinar la conducta, impone una *dirección* —una coherencia con el pretérito—. A su vez, la existencia de un momento de decisión depende de que existan proyectos concretos para elegir —es decir, el destino o programa vital—. Ello se debe a que la decisión no se produce en un enfrentamiento directo con la circunstancia, sino que *ella es previamente valorada a partir del destino* —que, como hemos dicho, «califica y da uno y otro valor a cuanto nos rodea»⁴⁹⁹—. En definitiva, *la decisión se produce al interior del hueco circunstancial y entre los proyectos determinados o inventados*⁵⁰⁰ *por el destino*; nadie elige considerando directamente su circunstancia, sino que a partir de las posibilidades que en ella encuentra su propio programa vital. De este modo, la decisión es condicionada por el destino. Pero también el destino es influenciado por la decisión, ya que debe procesar cada elección de conducta y tomarla como parte del pasado, y por tanto, como un elemento con el cual el ‘yo’ debe guardar coherencia en futuras elecciones. Así se ve claramente el condicionamiento recíproco y dinámico entre ambos elementos del ‘yo’.

⁴⁹⁸ Ortega y Gasset, José. *El hombre y la gente*. *Op. Cit.* p. 138-139. Cursivas añadidas.

⁴⁹⁹ Ortega y Gasset, José. ‘Artículos’. *Op. Cit.*, p. 77.

⁵⁰⁰ Aquí se hace referencia al pasaje de *Historia como sistema*, en donde Ortega explica que las posibilidades de acción no vienen dadas, sino que deben ser *inventadas* proyectivamente según el programa vital. Al respecto: Ortega y Gasset, José. ‘Historia como sistema’. *Op. Cit.* p. 34.

d) *La noluntad como expresión de una voluntad relativamente libre.*

En cada instante, entonces, y a pesar del condicionamiento de la circunstancia y del destino, cada persona puede elegir sus quehaceres siguiendo en alguna medida sus *inspiraciones*⁵⁰¹. Pero ¿significa esto que en el ser humano existe libre voluntad? En *La rebelión de las masas* (1930), Ortega abordó parcialmente esta pregunta. Según señala, la fuerza de decisión que permite la aceptación o el rechazo del destino podría ser descrita como *noluntad* —concepto que unos años antes había utilizado Miguel de Unamuno para describir la situación inapetente de España⁵⁰²—. Esta capacidad humana de ‘no querer’, no eliminaría la necesaria coherencia entre las decisiones y el pasado, pero permite a cada quien cambiar su destino *más auténtico* (o vocación) por otro que también esté anclado en los eventos proyectados a partir del pasado. Cuestionando al ‘señorito’ español, aquél que creía a comienzos del siglo XX que «nada es fatal, irremediable e irrevocable», Ortega sostuvo:

No es que no se *deba* hacer lo que le dé a uno la gana; es que no se puede hacer sino lo que cada cual *tiene* que hacer, *tiene* que ser. Lo único que cabe es negarse a hacer eso que hay que hacer; pero esto no nos deja en franquía para hacer otra cosa que nos dé la gana. En este punto poseemos sólo una libertad negativa de albedrío —la *noluntad*. Podemos perfectamente desertar de nuestro destino más auténtico; pero es para caer prisioneros en los pisos inferiores de nuestro destino.⁵⁰³

Noluntad —neologismo que mezcla el latín ‘*nolo*’ (no quiero) con ‘voluntad’— sería, al nivel del yo, el concepto que permite a Ortega expresar la *determinación relativa* de la conducta humana. La mayor virtud de este vocablo es que sintetiza, en una sola palabra, la situación electiva que quiere describir el raciovitalismo: el hecho de que es posible decidir quehaceres, pero siempre de una manera acotada, condicionada, ya limitada por la circunstancia y modulada por el destino.

Sería difícil sostener, no obstante, que Ortega haya querido eliminar del todo la noción de voluntad, poniendo en su lugar el acto de noluntad. Esto por varios motivos. En

⁵⁰¹ En el último párrafo citado, Ortega señala que el destino es «el hilo conductor de nuestras inspiraciones».

⁵⁰² Unamuno, Miguel (1915). ‘La noluntad nacional’. En: *España. Semanario de la vida nacional*. Año 1, N.º 8, p. 7.

⁵⁰³ Ortega y Gasset, José. (1996 [1930]). *La rebelión de las masas*. Santiago de Chile: Andrés Bello, p. 136.

primer lugar, por un tema lógico: el acto de ‘no querer’ presume que es posible querer, es decir, la existencia de voluntad. Segundo, debido a la profundidad argumentativa: el concepto de noluntad sólo es mencionado una vez en toda la obra de Ortega, por lo cual es poco probable que el filósofo haya buscado su posicionamiento central en el entramado teórico. Y tercero, en virtud de la consistencia: con posterioridad a *La rebelión de las masas*, Ortega utilizó en algunas ocasiones el concepto ‘voluntad’, e incluso ‘voluntad libre’ para referirse a ciertas acciones humanas⁵⁰⁴. En esta situación, la utilización del vocablo ‘noluntad’ en *La rebelión de las masas* más bien parece un intento particular de enfatizar que *la voluntad sólo es libre para aceptar o rechazar el destino auténtico —y no para seleccionar un quehacer cualquiera—*. Al respecto, es elocuente que en *Goethe desde dentro* (1932), Ortega haya desarrollado casi la misma idea previamente citada, pero cambiando el concepto de noluntad por el de *una voluntad libre para aceptar o rechazar*: «Nuestra voluntad es libre para *realizar o no* ese proyecto vital que últimamente somos, pero no puede corregirlo, cambiarlo, prescindir de él o sustituirlo. Somos indeleblemente ese único personaje programático que necesita realizarse»⁵⁰⁵.

Es problemático, no obstante, que en ocasiones muy puntuales Ortega haya usado la frase ‘*libre voluntad*’, sin especificar demasiado su contenido. Ello sucede principalmente en sus escritos sociológicos, en donde funciona como una *fórmula para distinguir los actos propiamente humanos de los actos sociales*. Por ejemplo, en *Pasado y porvenir del hombre actual* (1951-1954) Ortega sostuvo que una condición para las *acciones estrictamente humanas* es «que su ejecución proceda originariamente de nuestra libre voluntad»⁵⁰⁶, cuestión que ya había insinuado unos años antes al especificar que este tipo de acción debe ser *querida* por el sujeto de quien emana, el cual también es *responsable* de ella⁵⁰⁷. En contraposición a estas acciones voluntarias, el pensador situó a las *acciones sociales*, entendidas como pautas de conductas impuestas, irracionales y mecánicas, que «ni se originan en la persona o individuo ni éste los quiere ni es responsable por ellos, y con

⁵⁰⁴ Por ejemplo, en *Goethe desde dentro* (1932) y *Pasado y porvenir del hombre actual* (1951-1954).

⁵⁰⁵ Ortega y Gasset, José ([1932] 1966). ‘Goethe desde dentro’. *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo IV, p. 400.

⁵⁰⁶ Ortega y Gasset, José ([1954] 1965). ‘Pasado y porvenir del hombre actual’. *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo IX, p. 733.

⁵⁰⁷ Ortega y Gasset, José. *El hombre y la gente*. *Op. Cit.*, pp. 13 -14.

frecuencia ni siquiera los entiende»⁵⁰⁸, «lo único que sabe es que él no tiene más remedio que ejecutar esa sorprendente operación, aunque no quiera—nótenlo bien, aunque no quiera—»⁵⁰⁹. Meditando sobre el acto social del saludo, agregó en otro texto: «La realidad es que en mí no hay voluntad ni positiva ni negativa de hacer eso. Lo que en mí hay es solo la *conciencia habitualizada*⁵¹⁰ de que *tengo* que hacer eso por motivos que no tienen nada que ver con el acto concreto»⁵¹¹.

A partir de estos escritos se puede deducir lo que Ortega entendió por *libre voluntad* cuando mencionó esta frase en su obra —aunque debe recordarse que fue utilizada en muy pocas ocasiones—. Se trata de una capacidad humana desplegada en *algunos* actos (no en los sociales), y que permite decir que dicha acción «se le ha ocurrido [a un individuo] en virtud de razones y motivos que le son propios»⁵¹². *Sería un acto querido, con sentido y atribuible a la persona que lo realiza, debiendo carecer, por otro lado, de presión externa o de realización por simple hábito* —características que identifican al acto social—. Por otra parte, ya hemos señalado que para Ortega todo acto humano está limitado por las circunstancias y dirigido por el destino, lo que deja a la voluntad *únicamente la ‘libertad’ para realizar o no el proyecto vital que la persona ya es*.

Así entendido este concepto, no coincide plenamente con lo que tradicionalmente se ha entendido por ‘voluntad libre’. Tanto Agustín de Hipona como Tomás de Aquino entendieron la *voluntas* como un «apetito intelectual o racional»⁵¹³, es decir, como la facultad de querer racionalmente. En ese sentido, el concepto utilizado por Ortega es convergente con la tradición, dado que enfatiza también el querer y la inteligibilidad o el sentido de aquello que se quiere. Sin embargo, en la historia teológico-filosófica la *voluntas* ha sido considerada *libre* principalmente por su *capacidad reflexiva*, es decir, porque no sólo puede usar otros elementos para cumplir sus propósitos, sino que también, en palabras de Agustín, «usar de la misma voluntad mediante ella misma»⁵¹⁴. En otras palabras, la voluntad ha sido considerada libre porque *puede o no quererse a sí misma; ello hace que*

⁵⁰⁸ *Ibidem*, p. 15.

⁵⁰⁹ Ortega y Gasset, José. ‘Pasado y porvenir del hombre actual’. *Op. Cit.*, p. 734.

⁵¹⁰ Cursivas añadidas.

⁵¹¹ *Ibidem*, p. 680.

⁵¹² *Ibidem*.

⁵¹³ Tomás de Aquino. *Suma contra los gentiles*. *Op. Cit.*, libro II, cap. 47.

⁵¹⁴ Agustín de Hipona. ‘Del libre albedrío’. *Op. Cit.* p. 314

*esté en su propio poder y que no pueda dejar de estarlo*⁵¹⁵. Este punto me parece que no está incluido en la utilización conceptual de Ortega. Cuando él alude a la *libre* voluntad, no parece hacer referencia al «querer reflexivo, cuyo objeto son los deseos o quererres que uno encuentra en sí»⁵¹⁶: en vez de los deseos, el *quehacer* y el *destino* parecen ser los objetos a los que se dirige la voluntad en la mayoría de los procesos descritos por el filósofo. Tampoco Ortega enfatiza que la libre voluntad no podría dejar de estar en nuestro poder — al contrario, cuestiona su poder continuo, al mostrar que existe un poder social «que se impone al albedrío particular»⁵¹⁷ en ciertas ocasiones—. De este modo, la utilización del concepto ‘libre voluntad’ más bien parece hacer referencia a una *voluntas* (querer racional) que *está libre de coerción social o de conciencia habitualizada, y es libre para aceptar o rechazar el destino más auténtico*⁵¹⁸. Si esta interpretación es correcta, más que vincularse a la noción agustiniana de voluntad libre, estaría emparentada con lo que Aristóteles describió como ‘acción voluntaria’, es decir, aquella en que se elige una conducta sin la influencia de la fuerza externa o la ignorancia⁵¹⁹.

Por otra parte, el espacio libre para decisiones voluntarias, desde la óptica raciovitalista, es un tanto más reducido de lo que ha aceptado la tradición filosófica. Incluso Tomás de Aquino —que pensaba que la voluntad no era libre para escoger el fin último de la vida— aceptaba que el ser humano podía escoger entre una *diversidad* de bienes contingentes —aquellos que podrían utilizarse indistintamente para llegar a la felicidad—. Desde la óptica de Ortega, en cambio, *la voluntad, cuando se encuentra libre, únicamente tiene la opción dicotómica de aceptar o rechazar el destino auténtico (la vocación)*. Por este motivo y los previamente señalados, creo que sería más preciso decir que se trata de una *voluntad relativamente libre* —en comparación con la voluntad habitualizada o forzada de los actos sociales—, pero que también podría ser caracterizada como *voluntad relativamente determinada* —en comparación con la libre voluntad descrita por Agustín y

⁵¹⁵ *Ibidem. Op. Cit.* p. 331. También: Frankfurt, Harry. ‘Freedom of the will and the concept of a person’. *Op. Cit.*

⁵¹⁶ Tugendhat, Ernst (2008). ‘Libre albedrío y determinismo’. En: *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa, p. 40.

⁵¹⁷ Ortega y Gasset, José. ‘Artículos (1926-1927)’. *Op. Cit.*, p. 488.

⁵¹⁸ Este punto, sin embargo, queda en la obra de Ortega bastante abierto para interpretaciones. Dado que el filósofo no definió la libre voluntad ni meditó sistemáticamente sobre ella, lo que aquí se ofrece es una interpretación desde los usos de esta frase, que seguramente podría ser confrontada con otras interpretaciones.

⁵¹⁹ Aristóteles. ‘Ética a Nicomáquea’. En: *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos, libro III, p. 178.

Tomás—. Después de todo, quizás habría sido fructífero para la filosofía raciovitalista seguir utilizando el neologismo *noluntad*, que apunta muy directamente a lo que quería recalcar Ortega y carece de tantas especificaciones desde la tradición filosófica.

Según Ortega, lo que se estaría jugando el ser humano con cada decisión voluntaria no sería un quiebre radical con su vida —que siempre guarda continuidad con el pasado— sino *el ejercicio de su destino auténtico o vocación*. Porque el hombre «advierte en todo momento que no le basta con elegir, sino que tiene que acertar, esto es, que su libertad tiene que coincidir con su fatalidad. [...] Tiene que descubrir cuál es su propia, auténtica necesidad; tiene que acertar consigo mismo y luego resolverse a serlo»⁵²⁰. Y el ejercicio constante de *acertar o desacertar* al proyecto vital, no sería otra cosa que la práctica de la libertad: «destino es una fatalidad que se puede o no aceptar, y el hombre, aun en la situación más apretada, tiene siempre margen —*este margen es la libertad*— para elegir entre aceptarla o dejar de ser»⁵²¹.

e) *Visión panorámica de ‘una descripción no razonada’*.

Llegados a este punto, sería clarificador sintetizar esquemáticamente las principales aseveraciones que Ortega esboza para sostener la determinación relativa de las acciones humanas, una propuesta que intenta no caer en un determinismo fatal ni en un voluntarismo que omita los condicionantes circunstanciales e históricos de la conducta. El proceso argumentativo es el siguiente:

- I. La vida es la coexistencia inseparable entre ‘yo’ y ‘circunstancia’, e implica una permanente elección de quehaceres.
- II. Esta elección se fundamenta en la existencia de posibilidades de acción —no estar obligado a hacer una sola cosa—.
- III. Para que haya decisión tienen que existir posibilidades limitadas: no puede concebirse decisión en una pura indeterminación.

⁵²⁰ Ortega y Gasset, José ([1914-1943] 1964). ‘Prólogos’. *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo VI, p. 350.

⁵²¹ *Ibidem*. Cursivas añadidas.

- IV. La circunstancia representa esa holgura limitada: la determinación relativa. Es una frontera fatal, pero con hueco o espacio interno de decisión. Su existencia hace converger la determinación con la decisión voluntaria.
- V. En el yo se desarrollan dos acontecimientos simultáneos: el programa vital o destino —que proyecta el pasado hacia el futuro— y la decisión —anclada en el presente—.
- VI. La decisión no se enfrenta directamente a las posibilidades circunstanciales: ellas son inventadas y valoradas desde el programa vital.
- VII. El destino no puede cambiarse en el instante de la decisión —ya que proviene del pasado—, pero no determina una elección en específico.
- VIII. El vez de determinar, el destino dirige la acción proponiendo un abanico de proyectos concretos. Dado que sin estos proyectos no sería posible decidir, el destino es una fatalidad que permite la libertad.
- IX. El ejercicio de la voluntad (o noluntad), se limita a aceptar o rechazar el auténtico destino. Si se rechaza esta vocación, se cae en los ‘pisos inferiores’ del programa vital.
- X. Los actos voluntarios son queridos, con sentido y responsabilidad. Se considera que la voluntad está libre si carece de presión social o conciencia habitualizada. En este caso es libre para aceptar o rechazar el destino auténtico.
- XI. Ésta última es la caracterización de una voluntad relativamente libre, ya que, a diferencia del concepto tradicional de libre voluntad, no alude a la reflexividad, no es permanente y no permite escoger entre diversos bienes (sólo entre aceptar o rechazar el destino).

Es importante aclarar que esta interpretación de la libertad es situada por Ortega en un *nivel analítico distinto* —más elemental— que el que están situadas las defensas del determinismo y del libre albedrío. Estas últimas posturas son entendidas por él como *hipótesis que necesitan ser probadas y razonadas*⁵²², mientras que la descripción raciovitalista no podría llevar a cabo dichos procesos porque funciona como supuesto de toda prueba y razonamiento teórico. Por ello, el concepto de libertad propuesto por Ortega

⁵²² Ortega concibió el determinismo como «una teoría, una interpretación, una tesis conscientemente problemática», y al libre albedrío una hipótesis «bien fundada e inexcusable en ética». Sobre el primero, ver: Ortega y Gasset, José. ‘¿Qué es Filosofía?’. *Op. Cit.*, pp. 111-112. Sobre el segundo: Ortega y Gasset, José. ‘Goethe desde dentro’. *Op. Cit.*, p. 520.

podría también parecer paradójico: su importancia está en *describir* apropiadamente la realidad primordial tal cual se presenta ante el ser humano, lo cual podría incluir aporías y contradicciones. Esta advertencia es señalada en el curso *Qué es filosofía*, cuando el filósofo se adelanta a las eventuales críticas lógicas que podrían esgrimirse contra la determinación relativa:

Ni se eche de menos que al decir yo: *la vida es, a la par, fatalidad y libertad, es posibilidad limitada pero posibilidad, por tanto, abierta*, no se eche de menos que razone esto que diga. No sólo no puedo razonarlo, es decir, probarlo, sino que no tengo que razonarlo —más aún tengo que huir concienzudamente de todo razonar y limitarme pulcramente a expresar en conceptos, a describir la realidad originaria que ante mí tengo y que es supuesto de toda teoría, de todo razonar y de todo probar.⁵²³

Finalmente, y para facilitar el entendimiento de la perspectiva raciovitalista sobre el libre albedrío y la determinación, creo apropiado rescatar una de sus más fértiles metáforas explicativas. En 1930, en un artículo de periódico (*El hombre a la defensiva*) Ortega comparó la situación de elección humana con la de un proyectil que es lanzado a la existencia. Si bien dicho elemento no dominaría la dirección en que es lanzado (el margen en que es posible escoger una meta), tendría la capacidad de escoger su blanco específico. Esa extraña facultad humana de *autodirigirse dentro de un margen acotado*, sería aquello que impide una determinación total de la vida:

No es que en la vida se hagan proyectos, sino que toda vida es en su raíz proyecto, sobre todo si se galvaniza el pleno sentido balístico que reside en la etimología de esta palabra. Nuestra vida es algo que va lanzado por el ámbito de la existencia, es un proyectil, sólo que este proyectil es a la vez quien tiene que elegir su blanco. Nuestra vida va puesta por nosotros a una u otra meta. Esa elección de blanco no será totalmente libre; las circunstancias limitan el margen de nuestro albedrío. Pero ha sido una tenaz ceguera de los ideólogos atender sólo a esta limitación de la libertad vital y no advertir que también está limitada la fatalidad, que nunca nos determina completamente, sino que en todo instante y situación no sólo podemos, sino que inexorablemente tenemos que elegir lo que vamos a hacer.⁵²⁴

Cada ser humano se encontraría, entonces, lanzado hacia una dirección —esa proyección es

⁵²³ Ortega y Gasset, José. ‘¿Qué es Filosofía?’. *Op. Cit.*, p. 112. Cursivas añadidas.

⁵²⁴ Ortega y Gasset, José. (1963 [1930]). ‘El espectador VII’. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo II, p. 644. Cursivas añadidas.

el destino o programa vital— y tiene un margen de quehaceres posibles que está determinado por la circunstancia —la cual podría imaginarse como un tablero de dardos con posibles metas—. Pero ello no invalida que podamos modificar parcialmente la trayectoria del proyectil —y de hecho estemos forzados a decidirla en cada momento—. Si bien no podríamos escoger huir de nuestro tablero —las posibilidades proyectadas por la circunstancia dado nuestro programa vital—, si podemos aceptar la meta a la cual nos dirigimos (nuestra vocación) o rechazarla, lo que nos llevaría a otro quehacer, menos auténtico quizás, pero parte al fin y al cabo del repertorio de nuestro destino (está anclado a nuestro pasado). El hombre sería como el capitán de un barco que, a pesar del camino que haya recorrido y la más fuerte tormenta —una circunstancia que otorga poco margen para la elección de metas—, siempre puede mover el timón e influir con ello en el destino último de su nave.

3.3. Vida como libertad: género común a la libertad positiva y negativa

Vida como libertad —en sentido político— es toda aquella que los hombres viven dentro de sus instituciones preferidas, sean estas las que sean.

José Ortega y Gasset (1941)⁵²⁵

La tercera bifurcación semántica sobre la libertad ha sido desarrollada al interior del discurso que la considera como una condición *históricamente variable*. La tensión aparece cuando se analiza el despliegue de la libertad en circunstancias concretas: ¿se observa el desarrollo de algún tipo de *autodeterminación*, o más bien la *ausencia de interferencia* para ejercer la voluntad individual? En el primer caso, se trataría de un discurso *positivo* sobre la libertad, que aparece en respuesta a la pregunta ‘*qué o quién controla o gobierna*’, y en donde el sujeto en cuestión —persona o grupo social— es considerado ‘libre para’ *conducir su vida de la forma que desee*⁵²⁶. Este discurso ha sido encontrado en la tradición Yoga, la organización política de los antiguos gobiernos occidentales y las filosofías de Séneca, Kant, Rousseau y Marx. En el segundo caso, en cambio, se trata de un discurso *negativo* sobre la libertad, que surge como respuesta a la pregunta ‘*hasta qué punto es posible*

⁵²⁵ Ortega y Gasset, José. ‘Del Imperio Romano’. *Op. Cit.* p. 85.

⁵²⁶ Berlin, Isaiah. ‘Dos conceptos de libertad’, *Op. Cit.*

ejercer la voluntad sin la interferencia de otras personas’, y en donde el individuo es considerado ‘libre de’ impedimentos para la acción⁵²⁷. Este discurso ha sido habitual en los gobiernos liberales modernos, siendo conceptualizado por pensadores como Hobbes, Locke, Mill, Smith y Hayek.

La postura de Ortega sobre este asunto fue desarrollada en las meditaciones políticas contenidas en su libro *Del Imperio Romano* (1941), aunque algunas de sus ideas venían desarrollándose desde su obra temprana, especialmente en sus escritos de 1926 en *El Espectador*. A ojos del filósofo español, *lo que actualmente llamamos libertad positiva y libertad negativa son dos temas de derecho político absolutamente diferentes, pero que históricamente han apuntado hacia un objetivo común: que los seres humanos vivan dentro de las instituciones que prefieren*. Esta forma de existencia política —que es capaz de reunir en una misma categoría las dos versiones de la libertad circunstancial—, es denominada por Ortega ‘*vida como libertad*’, siendo contrapuesta a aquel tipo de vida en donde los individuos adaptan su existencia a los moldes de las instituciones políticas (lo que él denomina ‘*vida como adaptación*’).

Esta tesis puede ordenarse en dos pasos argumentativos. Primero, se mostrará el razonamiento que llevó a Ortega a distinguir dos formas de libertad política —una vinculada a la democracia y otra al liberalismo—, las cuales hoy podrían ser entendidas como libertad positiva y negativa. Posteriormente, se explicará cómo el filósofo procuró sintetizar ambos tipos de libertad política, estableciendo una distinción teórica con mayor grado de abstracción y que permite unir ambas formas conceptuales en una categoría de mayor alcance.

a) Raíces de la libertad política europea: los influjos grecorromano y germano.

Ya en 1926 Ortega había establecido una distinción bastante precisa entre la búsqueda política de autodeterminación —lo que hoy denominamos libertad positiva— y el grado de interferencia estatal —versión actual de la libertad negativa—. Para poder establecer esta distinción, su primer paso fue observar las raíces culturales de Europa. Desde su perspectiva, *el modo de vida occidental moderno es producto de la combinación histórica*

⁵²⁷ *Ibidem*.

entre las culturas grecorromana y germana, y el análisis de este doble influjo ofrece una importante clave para entender la existencia de las diferentes versiones de libertad política. Ello debido a que los pueblos grecorromanos y germanos entendieron de forma muy distinta la relación entre libertad y asociación política, y eso los llevó a desplegar mecanismos diferentes para el resguardo de la libertad en la vida pública.

Para comparar el significado de la libertad en las culturas fundadoras de Occidente, Ortega parte considerando su *comprensión del vínculo entre libertad y asociación política: ¿cuál daría origen a cuál?* «Para Cicerón —entendido por el filósofo como un eminente representante del mundo grecorromano—, ‘libertad’ significaba imperio de las leyes establecidas. Ser libre es usar de leyes, vivir sobre ellas. Para el germano —en cambio—, la ley es siempre lo segundo y nace después que la libertad personal ha sido reconocida, y entonces libremente crea la ley»⁵²⁸. Con esta proposición, Ortega pretendió aclarar una profunda diferencia cultural: mientras el mundo grecorromano concebía la asociación política como un elemento previo y necesario para el surgimiento de la libertad —el individuo «comenzaba por ser miembro de una ciudad, y sólo como tal tenía existencia humana»⁵²⁹—, los pueblos germanos entendían la libertad como una propiedad anterior a la asociación política y, más aún, como el fundamento de ésta. La manifestación jurídica más clara de esta idea germana se habría expandido en la Edad Media: el señor medieval, desde su nacimiento, poseía derechos que «le atañían por ser él quien era y previamente a todo reconocimiento por parte de una autoridad»⁵³⁰.

Lo que aquí se evidencia es una diferencia acerca de la naturaleza de la libertad, y el grado de subordinación con respecto a los procesos políticos. Desde la perspectiva grecorromana, la libertad es algo que se inicia desde una determinada forma política — queda subordinada al régimen de gobierno—, mientras que en la visión germana ella es la que permite la creación del Estado y la ley —siendo previa e independiente al tipo de régimen gubernamental—.

Esta diferencia está en la raíz del *modo en que los diferentes pueblos definieron su libertad política*. Dado que en el mundo grecorromano se concebía la libertad como producto de una determinada forma de asociación política, la pregunta que permitía

⁵²⁸ Ortega y Gasset, José. ‘El espectador V’, *Op. Cit.*, p. 423.

⁵²⁹ *Ibidem*, p. 422.

⁵³⁰ *Ibidem*.

diagnosticar la libertad en un pueblo era «*quién* ha de ser quien nos mande»⁵³¹. «Para Cicerón, como para cualquier otro romano —especificó Ortega—, el vocablo *libertas*, referido a la política, tenía una primera significación muy precisa, pero exclusivamente negativa. Esta: vida pública sin reyes»⁵³². La libertad política, entonces, era entendida como una forma de gobierno que establece la *ausencia de sometimiento a la voluntad personal y arbitraria de un soberano*. Pero esta respuesta aún no especifica *quién* debe mandar, por lo que Ortega se apresuró a señalar:

Este sentido negativo de *libertas* —«vida pública sin reyes»— tiene, por fuerza, su reverso positivo, a saber: *vida pública según las instituciones republicanas y tradicionales de Roma*. Esto es lo segundo, y ya más sustantivo, que Cicerón quería decir cuando empleaba esa palabra. Por tanto, Cicerón se sentía libre cuando era mandado por las magistraturas conforme a las leyes que el pasado romano había establecido hasta la fecha.⁵³³

Entendida de esta forma, la libertad política romana podría comprenderse como un *resguardo contra el dominio arbitrario de un individuo, a través de la legitimación de otro dominio, el de las instituciones y leyes republicanas*. La principal diferencia de esta segunda forma de gobierno, es que permite la *autodeterminación colectiva*: que el pueblo viva bajo la imparcialidad de la ley que él mismo se otorga —es decir, bajo una *auto-nomía* o capacidad de normarse a sí mismo—.

Esta forma romana de libertad es congruente, en lo esencial, con la que había sido practicada en la Antigua Grecia. Como hemos mencionado previamente, al menos desde el siglo V a. C. la polis fue entendida como un espacio de libertad debido a dos elementos. En primer lugar, su específica forma de gobierno —la democracia directa—, en donde los ciudadanos convivían y tomaban decisiones sin establecer una división entre gobernantes y gobernados⁵³⁴. Pero la ausencia práctica de división ciudadana sólo era posible gracias a un segundo elemento: la *Isonomía* (o ‘igualdad ante la ley’) —aquello que según las palabras de Heródoto permitía «ni mandar como rey, ni ser mandado como súbdito»⁵³⁵—. De este

⁵³¹ Ortega y Gasset, José. ‘Del Imperio Romano’. *Op. Cit.* p. 79.

⁵³² *Ibidem*, p. 77.

⁵³³ *Ibidem*, p. 78. Cursivas añadidas.

⁵³⁴ Arendt, Hannah (2009). *Sobre la revolución*. *Op. Cit.*, p. 38.

⁵³⁵ Heródoto. *Los nueve libros de historia*. *Op. Cit.*, pp. 414-415.

modo, al igual que en Roma, la libertad griega significaba fundamentalmente la *ausencia de reyes o señores para vivir bajo el imperio de la ley*.

En Grecia, por otra parte, tampoco se consideraba posible la libertad individual con independencia del contexto político. El Estado y la asociación política —tal como fueron entendidos por Aristóteles— eran entidades naturales, elementos en donde el hombre es *capaz* de vivir —dado que no es un bruto—, pero que también *necesita* —porque no es un dios que podría bastarse a sí mismo de manera aislada—⁵³⁶. Por su naturaleza, entonces, el hombre estaría arrastrado instintivamente a la asociación política, y en estas condiciones, una autonomía individual sin Estado solamente parecería un absurdo: «es un error grave —sostuvo el estagirita en *La Política*— creer que cada ciudadano sea dueño de sí mismo, siendo así que todos pertenecen al Estado»⁵³⁷. La libertad individual, en este contexto, era más bien un logro colectivo, que dependía de la forma de gobierno y de la capacidad social y militar para mantener la autonomía: como especifica el historiador Moses Finley, normalmente en la antigua Grecia «'libertad' se convertía en 'falta de libertad', 'esclavitud', en el momento en que la comunidad perdía su autonomía en los asuntos exteriores y militares»⁵³⁸.

Ortega propuso que el tipo de libertad política grecorromano tenía que ver, esencialmente, con *quién* ejerce el dominio estatal, pero no con «*cuánto* deba o no mandarnos»⁵³⁹. Por ello la libertad colectiva se entendía como compatible con la subordinación absoluta del individuo a la autoridad social: «Nada —sostuvo Benjamin Constant refiriéndose a los gobiernos del mundo antiguo— se dejaba a la independencia individual, ni las opiniones, ni las profesiones, ni sobre todo la religión»⁵⁴⁰. Aristóteles creía que ello se justificaba lógicamente: «no puede ponerse en duda que el Estado está naturalmente sobre la familia y sobre cada individuo, porque el todo es necesariamente superior a la parte, puesto que una vez destruido el todo, ya no hay partes»⁵⁴¹. Y esta visión, que tiende a no considerar límites para del poder político, se habría mantenido en Roma según Ortega:

⁵³⁶ Aristóteles. *La Política*. *Op. Cit.*, pp. 14-15.

⁵³⁷ *Ibidem*, 169-170.

⁵³⁸ Finley, Moses. *La Grecia antigua*. *Op. Cit.* p. 108.

⁵³⁹ Ortega y Gasset, José. 'Del Imperio Romano'. *Op. Cit.* p. 79.

⁵⁴⁰ Constant, Benjamin. 'Sobre la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos', *Op. Cit.* p. 85.

⁵⁴¹ Aristóteles. *La Política*. *Op. Cit.*, p. 14.

Para el romano (...) el poder público no tiene límites: el romano es «totalitario». No concibe siquiera que pueda ser un individuo humano aparte de la colectividad a que pertenece. El hombre, a su juicio, no es hombre sino como miembro de una ciudad. Esta es antes que él. La ciudad no es una suma de individuos, sino un cuerpo legalmente organizado, con su estructura propiamente colectiva.⁵⁴²

Así entendida, la libertad política grecorromana —que se concibe como autonomía colectiva a partir de la democracia y el dominio impersonal de la ley—, podría generar un sometimiento totalizante de la conducta individual. Esto, sostuvo Ortega, suscitaba animadversión en la población europea del siglo XX: «Nos repugna en no se sabe qué subterráneas raíces de nuestra personalidad esa disolución total en el cuerpo colectivo de la *Polis* o *Chitas*»⁵⁴³. Su conclusión es que el hombre occidental no es puramente ‘ciudadano’ —en el sentido griego y romano—; también se extendería en él una raíz germana de visión política, en donde *la libertad se considera como previa a toda autoridad, y por tanto, como algo que debe protegerse de esta última*.

La idea de que el individuo limite el poder del Estado sería, según Ortega, una idea de origen germano y desconocida por las democracias —normalmente absolutistas— del mundo antiguo⁵⁴⁴. Y esta idea —que partió implementándose en los nobles godos, francos y borgoñes— actuaría como fundamento del *liberalismo* europeo, que para Ortega es esencialmente una doctrina sobre los límites del poder público y que se ha ejercido históricamente a través de privilegios y franquías⁵⁴⁵. La influencia de estas ideas germanas en Europa, habría dejado sus primeros vestigios materiales en las grandes fortalezas medievales: «los castillos —meditó Ortega en 1926— parecen descubrirnos más allá de sus gestos teatrales un tesoro de inspiraciones que coinciden exactamente con lo más hondo en nosotros. Sus torres están labradas para defender a la persona contra el Estado. Señores: ¡Viva la libertad!»⁵⁴⁶.

Democracia y liberalismo, entonces, son consideradas por el filósofo español como dos manifestaciones de libertad política ancladas en distintas raíces de la cultura occidental. Frente al poder *público* de la democracia —una manifestación de autodeterminación

⁵⁴² *Ibidem*, pp. 79-80.

⁵⁴³ Ortega y Gasset, José. ‘El espectador V’, *Op. Cit.*, p. 424.

⁵⁴⁴ *Ibidem*, p. 425.

⁵⁴⁵ Ortega y Gasset, José. ‘Del Imperio Romano’. *Op. Cit.* p. 79.

⁵⁴⁶ Ortega y Gasset, José. ‘El espectador V’, *Op. Cit.*, p. 425.

colectiva—, el liberalismo reivindica los derechos *privados* —es decir, la existencia de intimidad, un espacio sin interferencia estatal—. Por ello, la convivencia europea entre ambos tipos de libertad también podría entenderse como una lucha entre el predominio de lo público o de lo privado. Según Ortega, este conflicto también tendría su fuente en el doble influjo cultural de Europa: «El germano fue más liberal que demócrata. El mediterráneo, más demócrata que liberal»⁵⁴⁷.

b) *El sujeto del poder público y los límites de su dominio.*

A pesar de que ambas manifestaciones políticas pueden ser denominadas ‘libertad’ —y ser sólidamente justificadas en antiguas tradiciones occidentales—, para Ortega hay un hecho conflictivo ineludible: «Se puede ser muy liberal y nada demócrata, o viceversa, muy demócrata y nada liberal»⁵⁴⁸. Es decir, se trata de dos formas políticas que no se implican mutuamente y que incluso, como hemos visto, podrían concebirse como antagonistas —ya que la democracia defiende el poder público y el liberalismo los derechos privados—. Según Ortega, ello sucede porque ambas manifestaciones contestan dos interrogantes de derecho político completamente distintas:

La democracia responde a esta pregunta: *¿Quién debe ejercer el poder público?* La respuesta es: el ejercicio del Poder público corresponde a la colectividad de los ciudadanos.

Pero en esa pregunta no se habla de qué extensión deba tener el Poder público. Se trata sólo de determinar el sujeto a quien el mando compete. La democracia propone que mandemos todos; es decir, que todos intervengamos soberanamente en los hechos sociales.

El liberalismo, en cambio, responde a esta otra pregunta: *ejerza quienquiera el Poder público, ¿cuáles deben ser los límites de éste?* La respuesta suena así: el Poder público, ejérsalo un autócrata o el pueblo, no puede ser absoluto, sino que las personas tienen derechos previos a toda injerencia del Estado. Es, pues, la tendencia a limitar la intervención del Poder público.⁵⁴⁹

Como puede notarse, la primera pregunta señalada por Ortega apunta a *definir el sujeto que debe ejercer el poder público*, siendo completamente análoga a la que Isaiah Berlin señaló

⁵⁴⁷ *Ibidem.* 426.

⁵⁴⁸ *Ibidem.*

⁵⁴⁹ *Ibidem*, pp. 424-425. Cursivas añadidas.

como específica de la *libertad positiva*: «quién es el que manda»⁵⁵⁰. La respuesta de los antiguos —y en esto coincidieron Constant y Ortega— estaría en promover el ejercicio colectivo y directo de la soberanía —es decir, la democracia en su versión clásica—, lo cual sería una forma de *autodeterminación*. La segunda pregunta, por su parte, apunta a *definir los límites del poder público frente a las personas*, interrogante del todo equivalente a aquella que Berlin catalogó como específica de la *libertad negativa*: «en qué ámbito manda el individuo»⁵⁵¹. Y la respuesta de las modernas naciones europeas —y en esto también coinciden Constant y Ortega, aunque sólo el segundo enfatiza la influencia de la cultura germana en este proceso— ha estado en el establecimiento de franquías o privilegios jurídicos que permitan la *acción individual en espacios libres de interferencia estatal* —es decir, el liberalismo—.

Desde una perspectiva general, puede verse que la distinción de dos tipos de libertad política desarrollada por Ortega es equivalente a la que actualmente utilizamos al distinguir libertad positiva y negativa. Los pueblos grecorromanos —aquellos que conciben la asociación política como algo inherente al ser humano— serían los responsables últimos de que en Occidente se busque la libertad a través de la autonomía colectiva, mientras que la cultura germana —que postulaba la preexistencia de la libertad frente a toda autoridad pública— sería la inspiradora del establecimiento de límites para la interferencia estatal.

c) *La unidad entre las dos libertades políticas.*

Llegados a este punto, ya es bastante clara la distinción orteguiana entre dos formas o estilos de libertad política: una ‘positiva’ —vinculada al mundo grecorromano, pero por extensión a toda configuración democrática— y otra ‘negativa’ —asociada a la cultura germana y posteriormente a lo que se conoció como liberalismo—. A partir de este esquema general, en *Del Imperio Romano* Ortega intentó definir aquello que diferencia y une a ambas versiones de libertad. Para ello, profundizó en un ejemplo de cada tipo: para entender la libertad asociada a *quién* ejerce el mando investigó el *Imperio Romano*, y para indagar en la libertad asociada a *cuánto* se debe o no mandar observó en detalle el

⁵⁵⁰ Berlin, Isaiah. *Sobre la libertad*. Op. Cit., p. 74.

⁵⁵¹ *Ibidem*.

liberalismo europeo. Desde el comienzo, el filósofo aclaró la principal diferencia entre ambas formas políticas: «la libertad europea ha cargado siempre la mano en poner límites al poder público e impedir que invada totalmente la esfera individual de la persona. La libertad romana, en cambio, se preocupa más de asegurar que no mande una persona individual, sino la ley hecha en común por los ciudadanos»⁵⁵².

Tanto el tipo de libertad característico del Imperio Romano, como aquel defendido por el liberalismo son, desde la perspectiva de Ortega, *expresiones políticas exageradas* hasta el nivel del delirio. La manía del romano estaría en su excesiva insistencia en contra de los reyes, su «hiperestesia» o sobre sensibilidad con respecto a quién debe mandar. Lo enfermizo del liberalismo, por su parte, estaría en su pretensión de establecer exorbitantes privilegios o franquías; hasta tal nivel considera innecesaria la actividad estatal, que llega a la «meliflua ensoñación» de considerar a la sociedad «como un organismo que se regula automáticamente a sí propio»⁵⁵³. En este escenario, Ortega pretende dar aire al debate con un poco prudencia: «No hay nada como andar entre maniáticos —sostuvo en 1941— para que vengamos a cordura y veamos las cosas claras»⁵⁵⁴.

Ambas formas políticas, desde su perspectiva, podrían entenderse como *dos 'paisajes' o 'estilos' de libertad, detrás de los que habría un 'género común': la vida como libertad*, es decir, «toda aquella que los hombres viven dentro de sus instituciones preferidas, sean estas las que sean»⁵⁵⁵. Ortega consideraba un error la reducción de la libertad política únicamente a alguna de sus manifestaciones particulares —ya sea el liberalismo o el imperio de la ley de la antigua Roma—. Ante ello, la *'vida como libertad'* aparece como una figura que permite englobar ambas tradiciones políticas, e incluso añadir potencialmente otras formas alternativas de libertad⁵⁵⁶. Lo importante, desde su visión, es aclarar que el núcleo de la libertad política no equivale a la 'vida pública sin reyes' ni al 'establecimiento de límites al poder público', sino que al hecho de que las personas vivan bajo el gobierno de las instituciones políticas que prefieran —algo que se habría dado tanto en el Imperio Romano como en las modernas naciones europeas—.

⁵⁵² Ortega y Gasset, José. 'Del Imperio Romano'. *Op. Cit.* p. 85.

⁵⁵³ *Ibidem*, p. 79.

⁵⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵⁵ *Ibidem*, pp. 81 y 85.

⁵⁵⁶ *Ibidem*, p. 81.

Como puede observarse, el énfasis en la preferencia institucional es suficientemente amplio como para considerar tanto el cuestionamiento grecorromano por *quién* gobierna, como la problemática germano-liberal por *cuánto* poder detenta el Estado. En ambas interrogantes, de hecho, lo que está en el centro de la discusión es el tipo de institucionalidad política preferida por una sociedad. Pero además, esta noción de la libertad contiene dos ideas importantes que son rescatadas por Ortega desde la tradición grecorromana y esgrimidas como una crítica hacia las teorías liberales. En primer lugar, *la noción 'vida como libertad' es entendida de una forma singular* (no plural), es decir, en sentido equivalente a la *libertas* romana. Dicha postura contrasta con la posición liberalista, que según Ortega «fragmenta la libertad en una pluralidad de libertades determinadas, esto es, que solo considera políticamente libre al hombre cuando este puede comportarse a su albedrío en ciertas dimensiones de la vida muy precisas y prefijadas de una vez para siempre»⁵⁵⁷.

La segunda idea de inspiración grecorromana que contiene la expresión 'vida como libertad', es que *el Estado es una condición social inherente al ser humano*, que si bien es la forma más fuerte de presión social, sólo metafóricamente podría considerarse como un agente que disminuye la libertad. Vale la pena citar en extenso las palabras de Ortega:

El Estado es siempre y por esencia presión de la sociedad sobre los individuos que la integran. Consiste en imperio, mando; por tanto, en coacción, y es un «quieras o no». En tal sentido, podría decirse que el Estado es la antilibertad. Sin duda podría decirse, pero jugando del vocablo. Porque en esa sentencia se da a la palabra exactamente el mismo sentido que tiene si decimos que la pared de nuestro aposento coarta nuestra libertad de pasar a su través. El hombre nace y existe en el «mundo físico», compuesto de cuerpos duros que resisten al puro albedrío de sus movimientos. Hoy sabemos que hasta el aire es duro como el acero en cuanto aumentamos nuestra velocidad. Parejamente nace y existe siempre el hombre, quiera o no, en un «mundo social» compuesto también de resistencias, de presiones anónimas que se ejercen sobre él: los usos, costumbres, normas vigentes, etc. El Estado es solo una de esas presiones sociales, la más fuerte, la compresión máxima. La limitación de nuestro albedrío que él, incuestionablemente, representa, es del mismo orden que la impuesta a nuestros músculos por la dureza de los cuerpos; es decir, que esa antilibertad pertenece a la condición básica del hombre, forma parte inalienable de nuestro ser. La idea de que la coacción estatal no es tan «natural» e inherente al destino humano como la resistencia de los cuerpos, fue el tremendo error

⁵⁵⁷ *Ibidem*, p. 75.

padecido, sobre todo, por los filósofos del siglo XVIII, al creer que las sociedades son cosas que los hombres forman voluntariamente, y no cosas dentro de las cuales irremediablemente se encuentran, sin posibilidad de auténtica evasión.⁵⁵⁸

Al entender de esta forma naturalizada el papel del Estado, Ortega propone que «la libertad política no consiste en que el hombre no se sienta oprimido, porque tal situación no existe, sino en la forma de esa opresión»⁵⁵⁹. La coacción estatal sería una constante, manifestada a través de instituciones concretas. Pero ello no implicaría una carencia de libertad:

El hombre —señala enfáticamente Ortega— no es libre para eludir la coacción permanente de la colectividad sobre su persona que designamos con el inexpresivo nombre de ‘Estado’, pero ciertos pueblos, en ciertas épocas, han dado libremente a esa coacción la figura institucional que preferían —*han adaptado el Estado a sus preferencias vitales*, le han impuesto el gálbo que les proponía su albedrío. Eso y no otra cosa es «vida como libertad».⁵⁶⁰

De forma más exacta, Ortega argumenta que son posibles *dos tipos de vínculos entre los pueblos y el Estado: ‘vida como libertad’ y ‘vida como adaptación’*. El primero, como hemos mencionado, implica que un pueblo vive en sus instituciones políticas preferidas, adaptando a sus prioridades la institución política que de todos modos lo coacciona. La ‘vida como adaptación’, por su parte, se desarrollaría en ciertos pueblos y épocas específicas, en donde *desaparece la posibilidad de optar por unas instituciones en vez de otras*. De este modo, se establece como ineludible una forma específica de presión estatal, que se impone sobre la sociedad aún cuando nadie la quiera —ni siquiera quienes la aplican, que serían «meros órganos visibles de una mecánica histórica invisible»—. En estas épocas:

lejos de fluir la vida humana a sabor por cauces institucionales forjados a su medida y *con su anuencia (...)* se vuelve todo lo contrario: *pura adaptación de cada existencia individual al molde férreo del Estado*, un molde de que nadie es responsable y que nadie ha preferido, sino que adviene irresistible como un terremoto. Esto y no otra cosa es «vida como adaptación».⁵⁶¹

⁵⁵⁸ *Ibidem*, p. 88.

⁵⁵⁹ *Ibidem*.

⁵⁶⁰ *Ibidem*, p. 89.

⁵⁶¹ *Ibidem*.

Cuando políticamente se desarrolla la ‘vida como adaptación’, el Estado se convierte en pura exigencia ante los individuos, sin admitir reparos constitucionales. No sería posible ensayar respuestas a las preguntas gubernamentales por *quién* y *cuánto*. Las personas sólo podrían colaborar en decisiones secundarias, sin quedar en discusión ni el mando ni la forma de dominación política⁵⁶².

d) La apertura histórica del nuevo nivel de abstracción.

En definitiva, el argumento de Ortega se orienta a proponer una definición más abstracta de la libertad política. Tanto la configuración democrática y legal del Imperio Romano, como la limitación liberalista de la coacción estatal, serían dos formas de ejercer la libertad a nivel gubernamental, *debido a que se han establecido históricamente como inspiraciones de pueblos —romano o europeo moderno— que adaptaron sus instituciones de gobierno según sus preferencias*. De esta forma, la pregunta fundamental no sería *quién* ejerce el mando ni *cuánto* debe ejercerlo, sino *cuál sería el sujeto de adaptación política: ¿el pueblo o el Estado?* Cuando la forma institucional de gobierno se adapta a las preferencias sociales, existiría libertad política, pero si ello no sucede, prevalecerían los mecanismos invisibles, la estructuración y la presión inapelable del Estado, es decir, la ‘vida como adaptación’.

Para aclarar las condiciones necesarias de libertad gubernamental, Ortega propone tres «ingredientes» que, en su concurrencia, permiten desarrollar la ‘vida como libertad’:

- 1.º Que en la existencia interna de la colectividad no surjan problemas con el carácter de absolutamente ineludibles, como sería, por ejemplo, una situación de anarquía.
- 2.º Que en los cambios políticos la solución, por lo menos en su inspiración general, preexista a los problemas y contribuya a plantear estos o, dicho en otros términos, que actúen en las almas verdaderos «ideales de vida pública».
- 3.º Que todos los miembros de la sociedad se sientan colaboradores, en una u otra medida, de la función de mandar y, por lo tanto, con un papel activo en el Estado.⁵⁶³

⁵⁶² *Ibidem*, p. 90.

⁵⁶³ *Ibidem*, p. 92.

Es decir: a) ausencia de problemas de gobernabilidad ineludibles, b) influencia idealista en la transformación política y c) sentimiento social de colaboración en el mando. Para Ortega, éstas serían las principales condiciones de libertad política. Hay que destacar que *ninguna de estas circunstancias implica un específico sujeto de mando, ni un nivel apropiado de dominio estatal por sobre el individuo*. Pero sí se exige, en cambio, que ‘en una u otra medida’ exista un sentimiento de participación activa en el mando, es decir, *algún grado de autodeterminación colectiva o libertad positiva*. Ello es coherente con la definición de la ‘vida como libertad’, que implica que un pueblo pueda modificar sus instituciones políticas según sus preferencias, lo que no sería posible sin alguna forma de colaboración colectiva en el mando. Pero esta participación podría efectuarse, por ejemplo, tanto en una democracia directa como en una monarquía constitucional —no sería indispensable un sujeto de mando específico—; también podría aplicarse a un sistema de gobierno radicalmente liberalista o a lo que John Stuart Mill denominó «tiranía de la mayoría»⁵⁶⁴ (una democracia totalitaria) —es decir, tampoco sería indispensable un nivel definido de dominio estatal por sobre el individuo—.

Esto no significa que la propuesta de Ortega considere casi todo régimen político como una práctica de libertad. De hecho, siguiendo su argumentación también sería posible que un gobierno democrático o liberal no sea el preferido por un pueblo, y por tanto, que no cumpla con los criterios de la ‘vida como libertad’. La democracia y el liberalismo, de esta forma, son considerados como ejemplos de libertad política, pero no debido al contenido ideológico con que pretenden ejercer el poder, sino *porque surgieron en circunstancias sociales en donde el pueblo (romano o europeo moderno) prefería esa institucionalidad*. Eso significa, por otra parte, que la exportación de estas formas de gobierno hacia otras naciones del mundo no implica necesariamente el establecimiento de libertad política: quizás en esas circunstancias sociales, ellas no representarían los arreglos institucionales preferidos por la población.

En definitiva, la noción ‘vida como libertad’ puede considerarse como una categoría que sintetiza los principales modos occidentales de libertad política, pero que no olvida nunca que *la libertad adquiere sentido desde circunstancias históricas particulares*. Antes que una síntesis del *contenido ideológico* de las formas de gobierno democráticas y

⁵⁶⁴ Mill, John Stuart. *Ensayo sobre la libertad*. Op. Cit., p. 13.

liberales, debe entenderse como una categoría que engloba ambos tipos de libertad por haber sido generadas de una *forma* específica: *con anclaje en la preferencia institucional que, en determinadas circunstancias históricas, tuvo cierto pueblo*. Ello explica que la mezcla de democracia con Isonomía haya sido un estilo de ‘vida como libertad’ para el pueblo romano, pero que en Europa se considerara insuficiente luego del influjo cultural germano extendido con fuerza desde el Medioevo. De igual modo, esta teoría queda abierta a la contingencia histórica, aceptando que podrían gestarse configuraciones sociales que no consideren a la democracia o al liberalismo como formas suficientes para establecer la libertad política.

Conclusión

Finalizando este recorrido argumentativo, ya resuenan con mayor claridad las palabras que Ortega mencionaba en 1929 a sus estudiantes: «En la vida del espíritu sólo se supera lo que se conserva —como el tercer peldaño supera a los dos primeros, porque los conserva bajo sí»⁵⁶⁵. Y es que uno de los principales objetivos del filósofo madrileño fue aportar en esta superación: llevar a la filosofía, por medio de un particular método dialéctico, hacia un nuevo nivel de entendimiento, el cuál, según él pensaba, tenía que surgir desde la *síntesis*, la *mediación* de discursos antagónicos y la *superación* de dicotomías poco fértiles. No se trataba, entonces, de desechar posturas ni de separar aún más los horizontes de pensamiento, sino que de *asimilar*, construir desde lo precedente, conservando críticamente las ideas antecesoras.

Desde este prisma pueden ser entendidas las principales posturas filosóficas de Ortega. Ciertamente, sus visiones metafísica, epistemológica y antropológica fueron intentos de síntesis y asimilación: entre realismo e idealismo (metafísica), relativismo y racionalismo (epistemología), intelectualismo y voluntarismo (antropología). *Pero también su filosofía sobre la libertad podría interpretarse de esta manera*. Si bien Ortega no hizo una revisión sistemática de los distintos términos antagónicos de este debate, *desde su obra indudablemente emerge una síntesis o asimilación de los discursos antagónicos más relevantes en la historia de este concepto*.

Para entender con todo rigor el sentido y el alcance de esta síntesis, es necesario observar en detalle la historia conceptual de la libertad. En ese terreno, podemos encontrar tres bifurcaciones discursivas de considerable relevancia teórica —cada una de ellas representa problemáticas meditadas durante la mayor parte de la historia humana—. Al confrontar esas tensiones conceptuales con las reflexiones de Ortega sobre la libertad, aparece con toda nitidez la particularidad de esta propuesta filosófica: *el pensamiento raciovitalista pareciera rehuir las separaciones discursivas, proponiendo múltiples formas de mediación o síntesis entre los polos en conflicto*. Esta asimilación de discursos antagónicos, puede observarse en los tres ámbitos discursivos documentados:

⁵⁶⁵ Ortega y Gasset, José. ‘¿Qué es Filosofía?’. *Op. Cit.*, pp. 68-69.

- I. *Ámbito antropológico*: históricamente existe un discurso ‘ontológico’ que entiende la libertad como algo inherente a la naturaleza o a la condición humana, que se contrapone a un discurso ‘circunstancial’ que la interpreta como algo que varía según la situación histórica de cada persona. Situándose entre ambos extremos, Ortega propone que *la libertad es una condición inexorable de todo ser humano, pero que cambia de forma según las circunstancias históricas concretas*. En tanto condición humana, no queda sujeta a transformaciones circunstanciales —somos libres, lo queramos o no—, pero su manifestación concreta —los ámbitos de vida y el tamaño de los espacios de acción liberados— sí varía de acuerdo al contexto de referencia. Este argumento se basa en una ontología no eleática, que entiende el ser no como algo dado y estable, sino que problemático e histórico. El hombre sería *el ser que carece de identidad constitutiva*, y la libertad representa ese ‘hueco’ o vacío ontológico de su existencia. Desde este esquema antropológico, inevitablemente quedan enlazadas las descripciones ontológicas con las circunstanciales, dado que la ‘substancia’ del hombre sería precisamente su historia.
- II. *Ámbito ontológico*: históricamente existe un discurso ‘indeterminista’ que interpreta la voluntad humana como algo libre o autónomo, el cual se contrapone a la visión ‘determinista’, que la entiende como algo fijado por causas precedentes —ya sea el destino, los astros, Dios o las leyes naturales—. En este ámbito, la propuesta de Ortega también es mediadora: *para él la vida es, al mismo tiempo, fatalidad y libertad*. Más precisamente, el filósofo postula la *determinación relativa* de toda conducta humana: *el hombre se ve enfrentado a una circunstancia fatal e inexorable, dentro de la cual está obligado a decidir entre distintos quehaceres*. No está forzado a una *conducta* específica, pero sí a *escoger* en todo momento sus acciones dentro de un marco de posibilidades que no puede seleccionar. La circunstancia se impone, pero como *posibilidad*, es decir, manteniendo una apertura a la decisión. Esta decisión no se considera como un acto absolutamente autónomo, sino que *ya condicionado por el proyecto vital o destino que cada quien ha desarrollado biográficamente*. El destino, entonces, *dirige* la acción hacia proyectos concretos, y de esta forma, la decisión voluntaria queda acotada, en último término, a la opción dicotómica entre aceptar o rechazar el destino auténtico (la vocación).

III. *Ámbito circunstancial*: históricamente existe un discurso ‘positivo’ que entiende la libertad como autodeterminación, es decir, como la capacidad — circunstancialmente variable— de una persona o grupo social para conducir su vida de la forma que desee; esta postura contrasta con un discurso ‘negativo’, que la interpreta como la ausencia de interferencia para la conducta voluntaria, esto es, como la existencia de espacios de acción carentes de obstáculos para la decisión individual. Esta distinción ha sido tradicionalmente utilizada para evaluar la libertad política, y desde ese mismo ámbito Ortega hace una propuesta de síntesis. Según él, *lo que actualmente llamamos libertad positiva o negativa son dos temas de derecho político diferentes (uno problematiza ‘quién’ gobierna, y otro ‘cuánto’), pero que apuntan hacia el mismo objetivo: que los seres humanos vivan dentro de las instituciones que prefieren*. De tal modo, tras ambos discursos se encuentra un género en común: la ‘*vida como libertad*’, es decir, un entorno social donde las personas viven bajo el gobierno de sus instituciones políticas preferidas, sean estas las que sean. Este nivel de observación conceptual es más amplio que el tradicional, y no olvida que cada forma libertad política debe evaluarse según las preferencias circunstanciales de la sociedad en cuestión. Así, lo contrario a la libertad política no sería un tipo de gobierno particular ni un determinado grado de coacción estatal, sino que la ‘*vida como adaptación*’: cuando en los pueblos *desaparece la posibilidad de optar por unas instituciones en vez de otras, imponiéndose mecánicamente una forma específica de presión estatal*.

Entendida de esta manera la síntesis raciovitalista, aparece algo bien particular para la historia del pensamiento de la libertad: *una teoría que aspira a la superación filosófica de dicotomías poco fértiles en diversos ámbitos discursivos*. Si se observa la crónica dominante sobre este concepto, este parece ser un caso inédito y excepcional del pensamiento filosófico. Como se dijo al introducir este trabajo, a lo largo de la historia pueden encontrarse intentos diversos de compatibilizar dicotomías conceptuales, especialmente aquella producida entre libertad y determinismo. Tal inquietud podría ser atribuida a autores de corrientes filosóficas muy variadas, como Tomás de Aquino, Hobbes, Hume, Kant y Emerson. Sin embargo, no ha sido común —si es que pudiera encontrarse otro caso en la historia de la filosofía— que se realice una síntesis teórica *global* de las

tensiones conceptuales sobre la libertad, abarcando las principales bifurcaciones discursivas. Esa —nótese bien—, sería la enorme y particularísima tarea realizada por Ortega.

Finalmente, parece relevante destacar la alta improbabilidad de que se hubiera completado este proyecto; al menos abarcando todas las distinciones conceptuales de la libertad que hemos revisado. Primero, debe considerarse que Ortega no realizó un proceso *sistemático* de distinción entre los diversos ámbitos en que se han desarrollado los discursos antagónicos sobre la libertad. Esto es algo que, de modo *a posteriori*, hemos efectuado en este trabajo. Segundo, hay que señalar que aquí no nos hemos limitado a revisar la historia discursiva de la libertad hasta la muerte de Ortega, sino que *hasta nuestros días*. Considerando ambos elementos, parece excepcional que *la propuesta de síntesis raciovitalista esté actualizada en las tensiones discursivas sobre la libertad, pudiendo aportar en los debates contemporáneos más importantes sobre el concepto*. La peculiaridad de esta situación aumenta, si se considera un dato específico: si bien todas estas problemáticas se venían discutiendo durante muchos siglos, Ortega escribió su propuesta de síntesis del ámbito circunstancial en el año 1940, antes que Erich Fromm (1941) e Isaiah Berlin (1958) hubieran sistematizado y popularizado la división entre libertad positiva y negativa. Curiosamente, Ortega supo observar, al igual que Fromm y Berlin, que ésta era una distinción conceptual históricamente relevante, e incluso propuso una forma de mediación entre los discursos antagónicos allí reunidos. Eso le permitió completar algo que no se encuentra fácilmente en la historia del pensamiento, ni tampoco en la filosofía contemporánea: una síntesis de las tensiones discursivas más importantes en la historia conceptual de la libertad.

Referencias bibliográficas

- Acevedo, Jorge (1984). *Hombre y mundo. Sobre el punto de partida de la filosofía actual*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Acevedo, Jorge (1994). *La sociedad como proyecto. En la perspectiva de Ortega*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Acevedo, Jorge (1995). 'Consideraciones sobre la libertad personal'. *Alpha*, N° 11.
- Agustín de Hipona (1963). 'Del libre albedrío'. En: *Obras de San Agustín III, obras filosóficas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Arendt, Hannah (2005). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, Hannah (2009). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- Aristóteles (1988). *La política*. Santiago de Chile: Ercilla.
- Aristóteles (2003). *Metafísica*. Buenos Aires: Andrómeda.
- Aristóteles. 'Ética a Nicomáquea'. En: *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos, libro III.
- Arnau, Juan (2007). *Antropología del budismo*. Barcelona: Kairós.
- Asamblea de Westminster (1647). *The Westminster Confession of Faith*.
- Asamblea Nacional (1989). *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*.
- Bauman, Zygmunt (2007), *Libertad*. Buenos Aires: Losada.
- Berlin, Isaiah (2012). 'Dos conceptos de libertad', en: *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- Biblia de América* (1999). Madrid: La Casa de la Biblia.
- Blin, Raúl (1991). *El problema de la libertad en la filosofía de Ortega*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Bunge, Mario (2006). *A la caza de la realidad. La controversia sobre el realismo*. Barcelona: Gedisa.
- Calvino, Juan (1999). *Institución de la Religión Cristiana*. Barcelona: Editorial de Literatura Reformada.
- Carlyle, Alexander (1942). *La libertad política. Historia de su concepto en la Edad Media y los tiempos modernos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cicerón, Marco Tulio (1994). *Filípicas*. Barcelona: Planeta (edición digital).
- Congreso de Estados Unidos (1786). *Declaración de Independencia de los Estados Unidos*.

- Constant, Benjamin (2013). 'Sobre la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos', *Libertades*, N° 3.
- Dahrendorf, Ralf (1966). *Sociedad y libertad*. Madrid: Tecnos,.
- Daros, William (1979). 'El problema de la libertad en la teoría psicoanalítica freudiana'.
En: *Rivista Rosminiana*. Año 72, fascículo 3.
- de Reynold, Gonzague (1955). *La formación de Europa, Vol. V (El mundo bárbaro y su fusión con el romano, 2 - Los germanos)*. México: Pegaso.
- Dennett, Daniel (2004). *La evolución de la libertad*. Barcelona: Paidós.
- Descartes, René (S. F. [1637]). *Discurso del método*. Buenos Aires: Losada.
- Eliade, Mircea (2013). *El Yoga: inmortalidad y libertad*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Emerson, Ralph Waldo (2014). 'Fatalidad'. En: *Confianza en uno mismo y otros ensayos*. Madrid: Shambhala.
- Esopo, Fedro, La Fontaine, Iriarte, Samaniego, Tolstoi y Barros Grez (2001). *Las mejores fábulas*. Santiago de Chile: Pehuén.
- Estrella, Jorge (1987). 'Tres razones para la libertad'. En: *Teoría de la acción*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad de Chile.
- Finley, Moses (2008). *La Grecia antigua*. Barcelona: Crítica.
- Foucault, Michel (1999). 'La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad'. En: Foucault, Michel. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. (Vol. III)*. Barcelona: Paidós.
- Frankfurt, Harry (1971). 'Freedom of the will and the concept of a person'. En: *The journal of philosophy*. Vol. 68, N° 1.
- Freud, Sigmund (1978). *Conferencias de introducción al psicoanálisis (Partes I y II)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1979). 'Más allá del principio del placer'. En: *Más allá del principio de placer, Psicología de la masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (2007). *Psicopatología de la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fromm, Erich (2006). *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Paidós.

- Haggard, Patrick y Benjamin Libet (2001). 'Conscious intention and brain activity'. *Journal of consciousness studies*, vol. 8, Nº 5.
- Hayek, Friedrich (1998). *Los fundamentos de la libertad*. Madrid: Unión Editorial.
- Hebb, Donald (1980). *Essay on Mind*. Hillsdale, NJ, Lawrence Erlbaum.
- Heidegger, Martin (1996). 'La época de la imagen del mundo'. En: *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza.
- Heródoto (2006). *Los nueve libros de historia*. Toronto: Elaleph.com (versión digital).
- Hobbes, Thomas (2003). *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huidobro, Vicente (2011). *El espejo de agua y Ecuatorial*. Santiago de Chile: Pequeño Dios.
- Hume, David (2010). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza.
- Izquierdo, Agustín (2001). 'Prólogo'. En: Schopenhauer, Arthur (2001). *Respuestas filosóficas*. Madrid: Edaf.
- Kant, Immanuel (1994). '¿Qué es la Ilustración?' En: *Filosofía de la Historia*. Trad. Eugenio Imaz, México, FCE.
- Kant, Immanuel (2003). *Critica de la razón pura*. Buenos Aires: Losada.
- Kant, Immanuel (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Pedro M. Rosario Barbosa.
- Kornhuber, Hans Helmut y Lüder Deecke (1965). Hirnpotentialänderungen bei Willkürbewegungen und passiven Bewegungen des Menschen: Bereitschaftspotential und reafferente Potentiale. En: *Pflügers Arch*, Nº 284.
- Lao-Tsé (2013). *Tao Te King*. Edición digital: E-artnow.
- Libet, Benjamin (1985). 'Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action'. *The behavioral and brain sciences*, Nº 8.
- Locke, John (2004). *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Buenos Aires: Libertador.
- Lutero, Martín (1520). *La libertad Cristiana*, 8. (Traducción: www.luteranos.cl)
- Lutero, Martin (1525). *De servo arbitrio*. Apud Iohannem Lufft.
- Marías, Julián (1956). *Idea de la metafísica*. Buenos Aires: Columba.
- Marías, Julián (1978). *La España real*. Madrid: Espasa-Calpe
- Marías, Julián (1980). *Historia de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.

- Marx, Karl (1970). 'Manuscritos económico-filosóficos', en Fromm, Erich (1970). *Marx y su concepto de hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl (1984). *The Capital*, vol. I. New York: International Publisher.
- Marx, Karl y Friedrich Engels (1975). *Collected Works*, vol. 5. New York: International Publishers.
- MIGNE (s. f.). *Patrologia latina* (Vol. 2).
- Mill, John Stuart (2013). *Ensayo sobre la libertad*. Santiago de Chile: Vosgos.
- Nietzsche, Friedrich (1984). *Humano, demasiado humano*. Madrid: EDAF.
- Nietzsche, Friedrich. (2011). 'Fatum e historia'. En: *Obras completas, Vol. I*. Madrid: Tecnos.
- Orígenes (1982). *Filocalia*. Buenos Aires: Lumen.
- Ortega y Gasset, José ([1914-1943] 1964). 'Prólogos'. *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo VI.
- Ortega y Gasset, José ([1932] 1966). 'Goethe desde dentro'. *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo IV.
- Ortega y Gasset, José ([1935] 1964). 'Historia como sistema'. *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo VI.
- Ortega y Gasset, José ([1940] 1964). 'Del Imperio Romano'. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo VI.
- Ortega y Gasset, José ([1954] 1965). 'Pasado y porvenir del hombre actual'. *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo IX.
- Ortega y Gasset, José (1966 [1914]). 'Meditaciones del Quijote'. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo I.
- Ortega y Gasset, José. (1939). *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Ortega y Gasset, José. (1963 [1916]). 'El espectador I'. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo II.
- Ortega y Gasset, José. (1963 [1921]). 'El espectador III'. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo II.
- Ortega y Gasset, José. (1963 [1926]). 'El espectador V'. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo II.

- Ortega y Gasset, José. (1963 [1930]). 'El espectador VII'. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo II.
- Ortega y Gasset, José. (1963 [1930]). 'El espectador VII'. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo II.
- Ortega y Gasset, José. (1964 [1933]). 'En torno a Galileo'. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo V.
- Ortega y Gasset, José. (1964 [1939]). 'Ensimismamiento y alteración'. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo V.
- Ortega y Gasset, José. (1964 [1958]). 'Idea del teatro'. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo VII.
- Ortega y Gasset, José. (1964 [1958]). 'Prólogo para alemanes'. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo VIII.
- Ortega y Gasset, José. (1965 [1958]). 'La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva'. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo VIII, p. 160.
- Ortega y Gasset, José. (1965 [1960]). 'Origen y epílogo de la filosofía'. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo IX,.
- Ortega y Gasset, José. (1966 [1916]). 'Personas, obras, cosas'. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo I.
- Ortega y Gasset, José. (1966 [1923]). 'El tema de nuestro tiempo'. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo III.
- Ortega y Gasset, José. (1966 [1924]). 'Artículos (1924)'. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo III.
- Ortega y Gasset, José. (1966 [1926-1927]). 'Artículos (1926-1927)'. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo III.
- Ortega y Gasset, José. (1966 [1930]). 'Artículos'. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo IV.
- Ortega y Gasset, José. (1966 [1931-1932]). 'Artículos (1931-1932)'. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza.
- Ortega y Gasset, José. (1966 [1932]). 'Goethe desde dentro'. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo IV.

- Ortega y Gasset, José. (1983 [1940-1944]). ‘Sobre la razón histórica’. En: *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Tomo XII.
- Ortega y Gasset, José. (1996 [1929]). ‘¿Qué es Filosofía?’. En: *¿Qué es filosofía? Unas lecciones de metafísica*. México: Porrúa.
- Ortega y Gasset, José. (1996 [1929]). ‘Unas lecciones de metafísica’. En: *¿Qué es filosofía? Unas lecciones de metafísica*. México: Porrúa.
- Ortega y Gasset, José. (1996 [1930]). *La rebelión de las masas*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Ortega y Gasset, José. (2010 [1949-1950]). *El hombre y la gente*. Madrid: Alianza.
- Otteson, James (2006). ‘Adam Smith y la libertad’. En: *Estudios Públicos*, N° 104.
- Precht, Richard David (2007). *Wer bin ich – und wenn ja, wie viele?* München: Goldmann.
- Real Academia Española (2001). El Diccionario de la Real Academia Española (22ª edición). Versión en línea: <http://www.rae.es/>
- Rousseau, Jean-Jacques (1988). *El contrato social*. Santiago de Chile: Ercilla.
- Ruiz, Daniel (1954). *Padres apologistas griegos (siglo II)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- San Gregorio Magno (2000). *Homilias sobre los evangelios*. Madrid: Rialp.
- Sartre, Jean-Paul (2007). *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Edhasa.
- Schopenhauer, Arthur (2001). *Respuestas filosóficas*. Madrid: Edaf.
- Sen, Amartya (2000). *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta.
- Séneca, Lucio Anneo (1943). *Tratados morales*. Madrid: Espasa Calpe.
- Séneca, Lucio Anneo (1986). *Epístolas morales a Lucilio (I)*. Madrid: Gredos.
- Smith, Adam (1979). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Oxford: Oxford University Press.
- Spinoza, Baruch (1980). *Ética*. Madrid: Orbis.
- Tomás de Aquino (2001). *Suma de Teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tomás de Aquino (2007). *Suma contra los gentiles*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tugendhat, Ernst (2008). ‘Libre albedrío y determinismo’. En: *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa.

- Unamuno, Miguel (1915). 'La noluntad nacional'. En: *España. Semanario de la vida nacional*. Año 1, N° 8.
- Walicki Andrzej (1989). 'Karl Marx como filósofo de la libertad'. En: *Estudios Públicos*, N° 39.
- Weber, Max (2008). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Widow, Juan Antonio (2014). *La libertad y sus servidumbres*. Santiago de Chile: RIL editores.

Sobre el autor

Pablo Beytía Reyes es Sociólogo (2009) y Magíster en Sociología (2011) por la P. Universidad Católica de Chile. Fue Asistente de Investigación en el Instituto de Políticas Públicas UDP (2011) y en el Hamburger Institut für Sozialforschung, de Alemania (2012). Posteriormente trabajó como Coordinador de Investigaciones (2012) y luego Director (2013-2014) del Centro de Investigación Social de TECHO-Chile. Paralelamente, ha sido docente en las universidades Diego Portales (2011), del Desarrollo (2012) y Alberto Hurtado (2013-2014), en temas variados como felicidad, sociedad contemporánea y segregación urbana. Actualmente es Instructor Asociado del Instituto de Sociología de la P. Universidad Católica de Chile, lugar en donde ha dictado cursos de procesos históricos (2011), teoría social (2011), pobreza y segregación urbana (2014-2015). En 2013 se incorporó al Magíster en Filosofía de la Universidad de Chile, programa que realizó como becario CONICYT.