



«Mysterium iniquitatis»
**El hombre en la contradicción.
El estado caído y acrático de
la persona humana como causa
de la desreligación de la
libertad a la verdad**

Mons. Manuel UREÑA PASTOR

Obispo de Cartagena

Resumen: Este artículo se pregunta por qué el hombre, que está constitutivamente orientado a la verdad, se vuelve contra ella y opta por perderse en la nada. La respuesta se articula desde la unión que existe entre libertad humana y verdad, y como el hombre es capaz de conocer la verdad y cumplir sus exigencias. Se analizan las causas del dualismo entre libertad y verdad y los sistemas filosóficos que sostienen dicho dualismo.

Palabra clave: *Ética filosófica.*

Summary: This article asks why man, who, by constitution is oriented towards truth, turns against it and chooses to get lost in the void. The answer springs from the existent union between human freedom and truth and man's capacity to know truth and fulfil its demands. The causes of dualism between freedom and truth, as well as the philosophical systems sustaining this dualism, are analysed.

Key word: *Philosophical ethics.*

La libertad está intrínsecamente religada a la verdad. Así lo muestra la Revelación, corroborada por la antropología metafísica y por la ética filosófica en sentido estricto.

Sin embargo, se constata con frecuencia la desvinculación fáctica y, a veces, también teórica de la libertad a la verdad.

¿A qué se debe este hecho? ¿Por qué el hombre, orientado constitutivamente a la verdad, atenta contra ésta, se torna contra su propio ser y opta por perderse en la nada?

Pensada en el contexto de la celebración del X aniversario de la carta-encíclica «Veritatis splendor» (= VS), cuyos contenidos quiere este «sympósion»¹ traer a la memoria, la presente comunicación persigue exponer el fenómeno del dualismo existente entre verdad y libertad, contemplar sus verdaderas causas, que son la soberbia, la concupiscencia y la incontinencia («acrasía»), y recordar el camino que conduce a su superación.

I. LA VINCULACIÓN INTRÍNSECA DE LA LIBERTAD A LA VERDAD

Aún siendo realidades contingentes, el ángel y el hombre son seres espirituales y, por tanto, sujetos personales. El ángel y el hombre son, en suma, personas.

Pero son personas distintas, pues, mientras que el ángel es el acto de una naturaleza o potencia sólo espiritual, el hombre es el acto de una potencia psicosomática, el ser personal dotado de una naturaleza espiritual y corporal a la vez².

Pues bien, el hecho de constituir el espíritu un momento de la esencia del sujeto humano determina la grandeza de éste, pues el ser del espíritu encierra en su inmanencia dos facultades, la razón y la libertad, que hacen a quien las posee imagen y semejanza de Dios: Espíritu puro y absoluto, trascendente y creador.

En efecto, por ser espíritu, el hombre es, no meramente un ser dotado de «consistencia», como ocurre con los demás seres del mundo visible, puros «seres-en-sí», sino también un ser dotado de autonomía en sentido estricto.

La autonomía del hombre se manifiesta en que éste, aun no siendo absoluto ni creador, sino radicalmente heterónimo, no es un proceso predeterminado y cerrado a priori, sino un ser teleológico, con trascendencia, dueño de sí y responsable de su persona. Y esto se debe al espíritu.

Y la actualización de las latencias y de las posibilidades reales de la autonomía legítima del ser humano se obtiene mediante el ejercicio recto de las dos facultades de su espíritu: la razón y la libertad.

Por medio de la razón, el hombre se contempla llamado a la Verdad y al Bien, que son Dios mismo, y que se reflejan en las causas segundas, inmanentes al orden creado. Y el hombre encuentra, también en la razón, la fuerza y la capacidad necesarias para descubrir la verdad y el bien.

En cuanto a la segunda determinación del espíritu, que es la libertad, ésta hace que el ser humano esté lo suficientemente en posesión de sí mismo como para autodeterminarse, lo que implica no estar ni sentirse aquél encadenado por mecanismos físicos, biológicos, socio-históricos o extranaturales que pudieran impedirle ser dueño de sus decisiones.

Ahora bien, si el hombre, en virtud de su razón finita, se percibe ontológicamente llamado a buscar la verdad y a conocerla, entonces la segunda determinación de su espíritu, la libertad, no puede consistir simplemente en el «libre albedrío» o poder de la autodeterminación, es decir,

1 Este artículo refleja la ponencia dictada en el Congreso Internacional de Teología Moral celebrado los días 27, 28 y 29 de noviembre de 2003 en la Universidad Católica San Antonio de Murcia (UCAM) y presidido por el Cardenal D. Nicolás López Rodríguez.

2 Cf. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*, (Madrid, 2000), cap. II.

no puede ser autónoma en sí misma, sino solamente en la existencia en donde ella se da y en la religación total de esta existencia a la verdad conocida por la razón. Como dice VS, la libertad del hombre «es libertad real, pero contingente. No tiene su origen absoluto e incondicionado en sí misma, sino en la existencia en la que se encuentra y para la cual representa un límite y, al mismo tiempo, una posibilidad» (nº 86).

En efecto, es cierto que Dios, al crear al hombre, lo dejó en manos de su propia libertad, de tal modo que, si éste quiere, puede guardar los mandamientos, expresión de la verdad (cf Eclo 15, 14-15). Pero no es menos palabra de Dios el aserto joánico: «Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres» (Jn 8, 32).

Por consiguiente, el hombre es realmente libre cuando, conocida la verdad, que está escrita en sus entrañas, en las entrañas de todo ser humano (cf Rom 2, 14-15), comienza a amarla, la desea vivamente e inclina su corazón a ella.

En resumen, la libertad está teleologizada a priori y orientada constitutivamente a la verdad, lo que implica que aquélla no es absoluta en sí misma. Por lo tanto, no puede consistir en una mera y aséptica libertad de opción, pues, de ser así, los actos de la voluntad libre serían en sí mismos moralmente irrelevantes y, por ende, no imputables al hombre para bien ni para mal. El hombre, en suma, sería irresponsable de sus actos humanos. No a otros derroteros conduce la doctrina moderna de la emancipación, la cual, concibiendo la libertad como absoluta en sí misma e identificándola con la simple libertad de opción, incurre en la soberbia de intentar romper el ordenamiento del ser uno del hombre a la verdad.

Con gran finura de mente lo observa André-Mutien Leonard. La libertad —dice el tan buen obispo como filósofo de Namur— no es una mera «libertad de», sino, sobre todo y fundamentalmente, una «libertad para»³. No somos ya libres por el hecho de poder optar por el bien o por el mal. Lo somos realmente cuando, estando en posesión de las virtudes de la fortaleza y de la templanza, inclinamos nuestro espíritu a la verdad y obramos el bien, que es siempre bello, verdadero y plenificador de nuestra existencia.

No tiene, pues, razón Kant cuando afirma que la libertad pura o «libertad trascendental», que es, por otra parte, una simple ilusión, consiste en el mero querer la independencia del propio querer. Y yerra también Sartre cuando mantiene, desde una posición no lejana a Kant, que la libertad no puede tener nunca otro fin que el de quererse a sí misma. Bien lo ha señalado Martin Rhonheimer desde la crítica filosófica más rigurosa y nos lo volverá a recordar mañana, en este congreso, el profesor García Acuña a propósito de las versiones descarriadas de la «opción fundamental».

II. LA DESRELIGACIÓN DE LA LIBERTAD A LA VERDAD. APARICIÓN Y DESCRIPCIÓN DEL DUALISMO ENTRE VERDAD Y LIBERTAD

Ahora bien, aun estando ordenada la libertad a la verdad, la historia y la cultura nos muestran que, desde los albores mismos de la humanidad, la verdad viene siendo pisoteada en nombre de la libertad.

Cafn mata a Abel, su hermano a todas luces inocente. Ebria de venganza, Medea asesina a sus hijos. El príncipe Hamlet, alertado de la verdad de lo ocurrido por su difunto padre, trama

3 Cf. A. M. LEONARD, *El fundamento de la moral: ensayo de ética filosófica general*, (Madrid, 1997).

la perdición de la madre adúltera y homicida. Hitler y Stalin perpetraron el genocidio en el segundo tercio del siglo XX. Y el hombre de nuestro tiempo muestra el mayor desprecio a la vida humana ya concebida y aún no nacida, viola constantemente derechos fundamentales de la persona y destruye inicuaamente bienes necesarios para la vida meramente humana.

De este modo, el hombre, que sólo en la verdad puede alcanzar la liberación de sus esclavitudes, la perfección y la plenitud, ha venido aspirando, no pocas veces, a lograr éstas mediante el recurso directo a la libertad, con craso olvido de la verdad. Por lo cual, se ha hecho culpable de la perdición que tal comportamiento acarrea.

Tengamos la paciencia de escuchar este paso impresionante de la carta-encíclica VS: la cultura de todos los tiempos, pero, de un modo especial, «la cultura contemporánea ha perdido en gran parte el vínculo esencial entre Verdad-Bien-Libertad. Por lo tanto, volver a conducir al hombre a redescubrir tal vínculo es hoy una de las exigencias propias de la misión de la Iglesia, dirigida a procurar la salvación del mundo. La pregunta de Pilato: «¿Qué es la verdad?», emerge también hoy desde la triste perplejidad de un hombre que a menudo ya no sabe quién es, de dónde viene ni a dónde va. Asistimos, así, no pocas veces al pavoroso precipitarse de la persona humana en situaciones de autodestrucción progresiva... Y lo que es todavía más grave: el hombre ya no está convencido de que sólo en la verdad puede encontrar la salvación. La fuerza salvífica de la verdad es contestada y se confía sólo a la libertad, desarraigada de toda objetividad, la tarea de decidir autónomamente lo que es bueno y lo que es malo» (nº84).

III. ORIGEN Y FUNDAMENTO DE LA DESRELIGACIÓN DE LA LIBERTAD A LA VERDAD

Esto supuesto, entramos ya en el núcleo de la cuestión que nos ocupa. ¿No está orientada esencialmente la libertad a la verdad? Entonces, ¿por qué se muestra aquélla refractaria a ésta? ¿Por qué la libertad se estrecha tantas veces ante las exigencias de la verdad o cierra los ojos ante ésta y se repliega sobre sí misma, alegando ser ella autónoma en la elección del bien? ¿Cuál es la causa profunda del abismo que media entre verdad y libertad? ¿Cabría pensar que el hombre no es un ser uno, esto es, el acto de una naturaleza o potencia psicosomática?. Porque, de ser así, el dualismo verdad-libertad sería un problema infundado, como propugna el dualismo antropológico.

Pero si el hombre es realmente un ser uno («corpore et anima unus»), lo que implica que el cuerpo no es una determinación extrínseca de la persona y que el espíritu actualiza aquél y lo religa ontológicamente a sí, ¿sobre quién recae entonces la responsabilidad del dualismo verdad-libertad? Sin duda, no originariamente sobre el cuerpo, pues éste subsiste en su religación ontológica al espíritu, que es quien lo asume, lo dirige y le manda a pesar de sus resistencias posibles. Con lo cual, la causa del dualismo habrá de encontrarse primordialmente en el espíritu. Ahora bien, si la raíz del dualismo se encuentra primariamente en el espíritu, ¿en dónde se apoya realmente esa raíz? ¿En el ser de la razón y en la mostración de la verdad a ésta o en el ser, en la decisión y en las obras de la libertad?

Una por una examinaremos críticamente estas tres hipótesis explicativas: la negación del dualismo verdad-libertad a partir de la tesis del ser dual del hombre; la afirmación de la existencia del dualismo verdad-libertad y su explicación a partir del ser de la razón y de la mostración de la verdad a ésta; y la afirmación de la existencia del referido dualismo desde el ser y desde el actuar de la libertad.

1. Primera hipótesis. La negación del dualismo verdad-libertad a partir de la concepción dualista del ser humano

Fruto de un platonismo tardío heredado por los gnósticos y por los maniqueos, y resucitado por otras vías en nuestro tiempo, esta tesis concibe al hombre real e histórico como un ser dividido en dos hemisferios radicalmente distintos e inconciliables: el espíritu, que sería el ámbito de la razón y de la libertad trascendentales, y la materia o cuerpo, que constituiría una determinación extrínseca a la esencia verdadera del hombre, estaría dotado de leyes propias, fijas e inmutables, sería irreligable e inasumible por el espíritu y carecería de toda significación moral.

Por consiguiente, la libertad trascendental actuaría siempre en consonancia con la verdad descubierta por la razón y sería siempre irresponsable de la autonomización de las pasiones corporales, pensadas como independientes de la fuerza del espíritu y, por ende, como absolutas en sí mismas. De este modo, verdad y libertad se conciliarían perfectamente en el espíritu trascendental del hombre. Y, en el ámbito categorial, paralelo e independiente del trascendental, no se daría ya el problema del dualismo verdad-libertad.

Ahora bien, según esta visión, el cuerpo humano, separado del alma, acaba siendo un ser en bruto, desprovisto de significados y de valores morales, un simple presupuesto o material necesario para la decisión de la libertad, pero extrínseco a la persona, al sujeto y al acto humano (cf VS 48).

Con lo cual, la visión antropológica que nos ocupa, al negar que el hombre es el acto de una naturaleza psicosomática, se resiste a aceptar que la persona humana esté realmente en sí misma y llegue a ser el sujeto agente de sus actos cognoscitivos y morales en la unidad de alma y cuerpo y sólo desde dentro de esta unidad indisoluble (cf VS 48).

Por eso, tal doctrina no es fiel a las exigencias de una antropología metafísica justa con el ser del hombre, siendo también contraria a la antropología teológica, pues reduce la persona humana a una razón y a una libertad puramente formales (cf VS 49).

En resumen, la tesis del ser dual del hombre, desde la que se pretendía negar la existencia del dualismo antropológico verdad-libertad, se revela falsa. Por consiguiente, el dualismo en cuestión sigue en pie.

2. Segunda hipótesis. La explicación del dualismo verdad-libertad a partir del ser de la razón y del modo de presentarse la verdad a esta. La libertad exculpada

El segundo intento falso de encontrar la causa del dualismo verdad-libertad ha consistido en considerar la libertad como inocente y como no responsable del referido dualismo, más ilusorio que real, y en atribuir, en todo caso, la culpa de este hecho a la verdad misma, a la razón o a una y a otra.

Las doctrinas filosóficas que culpan a la verdad y a la razón de la desvinculación de la libertad a la verdad son, como veremos enseguida, falsas. Pues algunas de ellas exageran el grado de la mostración real de la verdad al hombre y exorbitan el alcance cognoscitivo de la razón, mientras que otras, situándose en las antípodas de las primeras, parten del eclipse total de la verdad al hombre y niegan a la razón el legítimo poder cognoscitivo que ésta tiene.

En cualquiera de los casos, según estas teorías, la libertad resulta inocente, pues la libertad, o bien abraza siempre la verdad cuando ésta se le muestra evidente en sí misma, o bien prescin-

de de la verdad porque ésta no se le muestra en absoluto. Con lo cual, los verdaderos culpables, del dualismo, si es que los hay, son la verdad y la razón.

A) *Primera hipótesis de la segunda hipótesis. Filosofías de la evidencia de la verdad y de la razón hegemónica. La ignorancia transitoria y vencible como responsable del dualismo verdad-libertad*

Las filosofías de la evidencia de la verdad y de la hegemonía de la razón se remontan, como se sabe, a Parménides, amanecen de nuevo en Sócrates y en Platón, y perviven aproximadamente doscientos años merced al idealismo moderno.

Tales filosofías parten del supuesto de que la verdad es innata en el alma (Sócrates, Platón, Descartes), en la conciencia (Husserl), en el mismo mundo (Schelling y Hegel), y de que aquélla es siempre evidente a la razón, entendida ésta como plenamente autoconsciente de sí y de sus enormes posibilidades. Basta, por tanto, que la razón despierte del sueño en que a veces está sumida para que la verdad se le imponga de tal modo, que la libertad sale necesariamente a su encuentro y la abraza gozosa.

Libertad y verdad no pueden, así, entrar nunca en conflicto, pues, cuando la verdad está presente en la razón humana, la libertad enmudece ante ella y se estremece. Y, cuando la libertad campea y desenvaina la espada contra la verdad, esto sucede siempre en ausencia de la verdad y por culpa de ésta ausencia.

Así pues, la libertad obedece siempre las exigencias de la verdad presente en la razón.

Polemizando con Sócrates, expone Aristóteles esta teoría en un paso del libro VII de la «Ética a Nicómaco»: «Podríamos plantearnos —dice el Estagirita— la cuestión de cómo se explica que alguien que juzga rectamente (*hypolambánon orzós*) incurra en actos de incontinencia (*akrasias*). Algunos dicen que, cuando se posee la ciencia (*epistéme*), esto no es posible. Pues sería extraño —así pensaba Sócrates— que, cuando en un hombre se da la ciencia, pudiera existir, además, otra cosa que dominara aquélla y la arrastrara a su antojo como a una esclava. De esta forma, Sócrates se oponía abiertamente a tal concepción, bien persuadido de que no existe la incontinencia, pues, según él, nadie actúa al margen de lo óptimo (*pará tó béltiston*) si no es por ignorancia (*diá áгноian*)»⁴.

Lamentablemente, Sócrates y su posteridad identifican el conocimiento mediato e imperfecto del hombre «in statu viatoris» con el conocimiento intuitivo y perfecto o «visio facie ad faciem», propio y específico de la visión beatífica, cuando Dios será todo en todos, no hará falta lámpara alguna que alumbré y verdad y amor serán lo mismo. Con lo cual, Sócrates y su herencia no advierten que el conocimiento de la verdad propio de ese ser que es «corpore et anima unus» no parte nunca de la verdad en sí, de la verdad como ya latente a priori en la inmanencia del mundo o del alma. Por eso, afirman sin fundamento que el conocimiento se obtiene sin más mediante un proceso mayéutico. No otra ha sido siempre la lacra de todos los ideismos e idealismos.

Contrariamente a lo mantenido por Sócrates y por sus seguidores, el conocimiento humano parte siempre de la ausencia de la verdad en la razón despierta.

Por eso, la razón, en su ascenso a la verdad, arranca de la experiencia, pasa por el estadio de los conceptos y sólo al final puede enunciar aquélla por medio del juicio. Pero se trata de una verdad que, ciertamente, es real, que se adecua al ser de la cosa, pero que en modo alguno se

4 1145 b 21-27.

impone necesariamente a la libertad, porque se ofrece a la razón y, desde la razón, a la libertad, no de modo intuitivo y directo, sino a través de la mediación sudada de la experiencia, del concepto y del juicio. Como dice San Pablo: «Ahora vemos como a través de un espejo, entre enigmas. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial. Sólo entonces conoceré como soy conocido» (1 Cor 13, 12).

Se comprende, así, que Aristóteles, gran admirador de Sócrates, contradiga a éste de forma tajante en el contexto anteriormente aludido de la «Ética a Nicómaco»: «Pero este juicio [el de Sócrates] está en abierta oposición con los datos de la experiencia (*amfibesteî tois fainoménois enargós*)»⁵. Y estos datos de la experiencia nos muestran que la libertad sigue oponiéndose diariamente a la verdad, siempre conocida por el trabajo agotador de la mediación. No en vano dirá, siglos después, el poeta latino Ovidio: «Video bona proboque, deteriora sequor»⁶ («veo lo bueno y lo experimento, pero sigo lo peor»).

Con lo cual, el dualismo verdad-libertad, visto desde el binomio verdad-razón, permanece y continúa irresuelto. Pues este dualismo sólo podría dejar de existir en el caso de que el conocimiento humano de la verdad fuera intuitivo, que es la tesis racionalista. Pero no ocurre así. Y, si no es éste el caso, entonces subsiste el dualismo entre verdad y libertad, subsiste el hecho de estar un hombre conociendo en acto la verdad y estar ésta siendo rechazada, al mismo tiempo, por la voluntad libre del mismo hombre. ¿No dice San Pablo que los gentiles conocieron lo invisible de Dios, su poder eterno y su divinidad, por medio de la razón natural, a través de las obras realizadas por aquél en el mundo desde el día mismo de la creación? Y ¿no dice, inmediatamente después, que, habiéndolo conocido, no lo glorificaron como a Dios ni le dieron gracias y que, por eso, son inexcusables? (cf Rom 1, 19-21). Pero son inexcusables, no por haber sido infieles a una verdad prehabida y conocida de modo directo, intuitivo. Porque, en tal caso, no habrían sido condenados, pues habrían sido fieles, sino por haberse resistido su libertad a secundar los imperativos morales derivados de las huellas dejadas por Dios en el mundo desde la creación, esto es, por no haberse comportado de acuerdo con la verdad obtenida mediante un conocimiento racional por mediaciones, que es el conocimiento propio del «homo viator» y al que éste está naturalmente obligado.

Dicho en síntesis, las filosofías de la evidencia de la verdad y de la razón hegemónica intentan superar el dualismo verdad-libertad dejando incólume la libertad, exculpando ésta plenamente y atribuyendo la responsabilidad de la existencia del dualismo al estado dormido de la razón o estado de ignorancia. Pero no logran su objetivo porque tales filosofías parten de una teoría del conocimiento no justa con el modo de estar la verdad ante el hombre ni con el ser de la razón misma.

B) Segunda hipótesis de la segunda hipótesis. Filosofías del ocaso de la verdad y de la razón débil. El eclipse de la verdad y la debilidad constitutiva de la razón como fundamento del dualismo verdad-libertad

Situadas en el extremo opuesto de las filosofías de la evidencia de la verdad y de la hegemonía de la razón, las filosofías de la muerte de la verdad y de la impotencia del pensamiento

5 1145 b 27-29.

6 Metam. 8, 19 s.

tienen su origen remoto en la sofística griega, ayuna de preocupación por la verdad en sí y reductora de la razón, como advierte X. Zubiri, a mero instrumento para la retórica, la política y la cultura.

Propias de un tiempo de crisis, las filosofías en cuestión son pronto superadas, pero asoman de cuando en cuando en la historia, particularmente tras la quiebra de grandes sistemas filosóficos. No otra cosa ocurre en la actualidad, cuando estamos asistiendo a la liquidación por derribo de los metarrelatos fundamentalistas y mendaces de la modernidad, la razón no avista todavía nueva tierra firme en donde asentarse y procede con la incertidumbre propia del náufrago.

Por eso, a nadie debe extrañar que el clima intelectual de nuestro tiempo esté marcado por la ausencia de preocupación por toda suerte de fundamento, por el ocaso de la verdad, por la conciencia de estar entrando en una época postmetafísica y por la convicción no poco frecuente de la debilidad y de la impotencia constitutivas de la razón: una razón que se siente, como gato escaldado, recelosa, escarmentada, cansada, quebrada y reducida a fragmentos que se perciben como ya inarticulables.

La forma de cultura en que ha precipitado este espíritu de nuestra época es, sin duda, el pensamiento postmoderno cuya versión filosófica más clara tal vez sea el racionalismo crítico de Hans Albert.

Según este nuevo racionalismo, la verdad, en el caso de que ésta exista, no ha dejado vestigio alguno en la inmanencia del hombre y del mundo. Tan oculta permanece, que la razón no sabe qué hacer consigo misma, pues no dispone de ninguna evidencia apodíctica en la que asentarse y desde la que partir. Todo intento de escalar la verdad acaba, así, en un fracaso. Como el Barón de Münhausen, la razón, sin ningún asidero firme, cuanto más forcejea por salir de su postración y alcanzar el conocimiento, tanto más se hunde en el lodo de la nada.

A la luz de estos supuestos, fácilmente se entiende que el pensamiento postmetafísico intente explicar la oposición entre verdad y libertad dejando intacta ésta última y cuestionando de raíz la legitimidad de aquélla. Dicho lacónicamente, la verdad metafísica, universal e inmutable, carece de fundamento teórico alguno, pues no puede ser legitimada por la razón. Y no puede legitimarse porque toda fundamentación racional está a priori condenada al fracaso.

Consecuentemente, si la verdad metafísica es una ilusión, si, como decía Nietzsche, el sol ya no luce y el universo ha quedado sumido en el caos tras la muerte de la Verdad y del Bien, entonces la libertad ha perdido todo punto de apoyo exterior a sí misma y ya no sabe desde dónde ni hacia dónde trascenderse. Con lo cual, se ve obligada a determinarse a partir de sí misma, no siendo culpable de ello. Pero, como la libertad es ciega sin la verdad, entonces, o bien se torna absoluta, volviendo sobre sí e introyectando a Dios en su falsa «autogloria», como solía decir Hans Urs von Balthasar, o bien cae en la red de las pasiones del cuerpo y del espíritu, y se autodetermina a partir de presuntas objetualidades empíricas o psíquicas. Y, como obvia consecuencia, en cualesquiera de los casos, la verdad y la mentira, el bien y el mal, el ser y el no ser, lo bello y lo feo pasan a ser relativos a la voluntad libre y emancipada de cada uno.

Desde estos prenotandos no es difícil colegir que el nihilismo teórico de nuestro tiempo llegue a negar el dualismo antropológico verdad-libertad y se pronuncie abiertamente en favor de la hegemonía de la libertad. Porque la ocultación de la verdad y la muerte de la razón sumen la libertad en el sinsentido y fuerzan ésta a caminar en la noche, sin luz alguna que oriente sus pasos.

Sólo que esta teoría del conocimiento, por muy a la altura de los tiempos que presuma estar, es falsa. Y lo es porque, aun con los límites que anteriormente hemos señalado, la verdad sí se muestra y sí puede ser conocida por la razón humilde, esperanzada, laboriosa.

Por consiguiente, el dualismo antropológico verdad-libertad queda una vez más en pie y ayuno de fundamentación.

3. TERCERA HIPÓTESIS. EL HOMBRE CAÍDO EN LA SOBERBIA, EN LA CON- CUPISCENCIA Y EN LA CONTRADICCIÓN COMO FUNDAMENTO ULTIMO DE LA DESRELIGACIÓN DE LA LIBERTAD A LA VERDAD. LA LIBERTAD CULPABLE

Contemplada la vanidad de la tesis metafísica del dualismo antropológico y de las filosofías de la verdad y de la razón que se ofrecen como horizontes presuntamente hermenéuticos y superadores del dualismo verdad-libertad, pasamos a examinar las verdaderas causas que fundan tal dualismo. Estas se encuentran en el proceder mismo de la libertad, la cual, por tener el ser y la suerte del hombre en sus manos, arrastra siempre consigo a éste en sus autodeterminaciones.

Dichas causas consisten en dos caídas de la libertad del hombre: la caída de esta libertad, siempre ontológica y extranaturalmente tentada, en el acto de la «hýbris», de la soberbia; y, como consecuencia directa e inmediata, la segunda caída o precipitación de la libertad, antes sólo tentada y ahora también herida, en el abismo de la «concupiscencia», de la «incontinencia» y de la contradicción.

A) La libertad tentada y caída en la soberbia como primer fundamento de la desreligación de la libertad a la verdad

Como acabamos de ver, la causa de la rebelión de la libertad contra la verdad no se encuentra en la ignorancia transitoria y vencible de la verdad ni en el ser de la razón quebrada, fruto de la ocultación constitutiva de la verdad. Pues la razón sabe bastante acerca de la verdad como para apercibirse de que fuera de ésta no hay vida, ni bien, ni libertad alguna (DH 2756 y 3004-3005). Y sabe también que no seguir los imperativos de la verdad es entrar en el camino de la muerte. En realidad, el hombre, todo hombre, ha escuchado ya a priori en su conciencia las palabras que a posteriori dirige Dios a Adán: «Podrás comer de cualquier árbol del Jardín. Pero no comerás nunca del árbol de la ciencia del bien y del mal. Porque el día en que comas de él, morirás sin remedio» (Gn 2, 16-17).

Sin embargo, saber bastante acerca de la verdad no implica la inmediatez de la verdad misma. Si esta inmediatez se diera, la libertad asentaría forzosamente a la verdad, pues, en tal caso, ser, verdad y bien serían percibidos como sinónimos.

Por el contrario, en el estado terrenal, la libertad, por medio de la razón, está realmente cabe la verdad, pero percibida ésta a través de imágenes y de conceptos.

Este mostrarse parcial y no inmediato de la verdad a la libertad hace que ésta, la libertad, subsista en sí misma y pueda resistirse al imperativo de aquélla.

Pero permanece la pregunta: ¿por qué la libertad se resiste de hecho a la verdad, aunque ésta no se presente a aquélla de un modo intuitivo e inmediato, pero sí real? Al sentirse atraída por la verdad y religada a ésta, pero sin poseer su clave última ni poder dominarla, la libertad concibe la tentación de influir en la razón y de forzar ésta a sobrepasar los límites de la verdad patente y posible, con el fin de llegar al conocimiento de la verdad absoluta, establecer el señorío sobre ella y hacer el experimento de volver a crearla, cambiando así su contenido inmutable. No en otra cosa consiste la tentación de la soberbia.

Dicho de otro modo, la libertad del «homo viator» está tentada a priori. Y, por estar intrínsecamente tentada, puede el demonio, «homicida desde el principio» (Jn 8, 44), tentar a posteriori al hombre. Pues ¿qué eco podría encontrar la tentación positiva del demonio en un hombre que no tuviera a priori en su libertad las condiciones exigidas para que ésta pudiera ser seducida desde fuera? De esta forma, también ahora, el hombre, todo hombre, ha escuchado ya a priori en su corazón las palabras que la Serpiente dirige a posteriori a Eva: «No moriréis. Dios os ha dicho eso porque sabe muy bien que el día en que comieréis de ese árbol, se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal» (Gn 3, 4-5).

Lamentablemente, la libertad del hombre no venció en los albores de la historia ni vence hoy la tentación de sobrepasar los límites de la verdad patente y posible a la razón. Al contrario, como dice San Pablo a los fieles de Roma, el corazón de los hombres se entenebreció y su mente se ofuscó en vanos razonamientos, de forma que, jactándose de sabios, se volvieron estúpidos (cf Rom 1, 21-22). Y, caídos en la tentación de la soberbia, conocieron a Dios, pero no le glorificaron como a Dios (cf Rom 1, 21). Su libertad, conocedora de la verdad, se exaltó hasta el punto de considerarse un absoluto, la fuente de la verdad misma y el fundamento de todos los valores (cf VS 32).

B) La libertad sometida a la concupiscencia y a la incontinencia como último fundamento de la desreligación de la libertad a la verdad

Caída en la soberbia, la libertad sufre una segunda flexión, consecuencia ineludible de la primera.

En efecto, con la caída en la «hýbris», las facultades del espíritu humano, orientadas constitutivamente a la verdad, quedan heridas y debilitadas, lo que se manifiesta en la pérdida de su grado de autonomía anterior (DH 371 y 1511). Pues la razón ve menguado su poder cognoscitivo (DH 3005), hasta el punto de conocer el eclipse casi total de la verdad (DH 3875), mientras que la libertad experimentará en sí misma la floración de la concupiscencia, de la inclinación al mal (DH 1515).

Más todavía: al quedar heridas, las facultades del espíritu asisten a la pérdida de su armonía original, lo que abre un nuevo abismo entre la razón, ostensorio de la verdad, y la libertad.

Y el desenlace no se hace esperar. La libertad, tentada y sometida a la concupiscencia, acabará de hecho dejando de ser dueña de sí misma, entrará de facto en contradicción con su propio ser y caerá de hecho en poder de la incontinencia, de la «acrasía». Con lo cual, el espíritu pierde de facto el dominio sobre sí mismo, sobre el cuerpo y sobre el mundo.

Con inusitado realismo describe San Pablo el desequilibrio, la división interior y la contradicción de la libertad, cuyas consecuencias afectan a todo el ser humano y convierten a éste en «mysterium iniquitatis», en paradoja sin solución: «Sabemos —dice el Apóstol— que la ley es [de orden] espiritual, pero yo soy de carne, vendido como esclavo al pecado, y ésta es la causa de que no me explique lo que hago: porque no pongo por obra lo que quiero, sino que lo que aborrezco, eso es precisamente lo que hago; y si lo que no quiero, eso [es lo que] hago, estoy de acuerdo con la ley reconociendo que [es] buena; pero entonces ya no lo hago yo, sino el pecado que habita en mí. Pues sé que no habita en mí, es decir, en mi carne, [nada] bueno; pues el «querer» lo tengo a mi alcance, pero el «hacer» lo bueno, no, pues no hago el bien que quiero, sino que el mal que no quiero, eso [es lo que] pongo por obra; y si lo que no quiero yo, eso [es lo que] hago, ya no lo hago yo, sino el pecado que habita en mí. Por tanto, descubro esta

ley: aunque quiera yo hacer el bien, tengo a un paso el mal; pues, según el hombre interior, me complazco en «la ley de Dios», pero en mis miembros veo otra ley que está en guerra contra la ley de mi razón y me tiene avasallado en «la ley del pecado», que está en mis miembros. . . . Por consiguiente, yo mismo, con la razón, soy esclavo de «la ley de Dios», pero, con la carne, [lo soy] de «la ley del pecado» (Rom 7, 14-23. 25b).

Esto supuesto, el hombre, por culpa de un mal uso de su libertad, llega a ser «criatura desgraciada» (Rom 7, 24a), «misterio de iniquidad» (2 Tes 2, 7). No en otra cosa consiste el hombre histórico y real, el hombre uno y concreto que somos cada uno. Ese hombre conoce y quiere el Bien, expresado en la ley, que es buena, santa y justa. Pero el conocimiento y el deseo del Bien por medio de la ley son la palanca que le descubre al hombre ser él de carne, estar vendido al pecado, sentirse inclinado al mal y estar siempre haciendo aquello que él aborrece.

Por eso, el hombre se pregunta, intentando escapar del cerco al que le somete su cruda realidad: ¿Soy yo acaso responsable de hacer aquello que, por ser malo, aborrezco? ¿No dice San Pablo que lo que hago, no lo hago yo, sino el pecado que habita en mí? ¿No cabría entonces concluir en la existencia de dos yoes paralelos en el ser humano, a saber, un yo consciente y queriente principal, no culpable de lo que el otro yo hace en contra del dictado del primero? ¿Podría entonces justificarse el hombre diciendo que él, como sujeto principal, en modo alguno es sujeto consciente de lo que hace; que no es dueño de sí mismo; que, a pesar de sus protestas, interviene de pronto un sujeto segundo, que es quien manda, piensa, habla, actúa y siente; y que él, como sujeto principal, sólo aporta el lugar y el nombre para realizaciones con las que, al fin y al cabo, nada tiene que ver?

«¿Qué preguntas tan peligrosas!», exclama Karl Barth en «Römerbrief». Por eso, con su peculiar estilo de «king cobra», se abalanza sobre ellas y las paraliza con el veneno letal de estas otras preguntas: «Y ¿quién me dice a mí si aquél yo que hace lo que le place y aquel otro yo que no quiere lo que el primero realiza no son idénticos en el fondo? ¿Quién me dice a mí si, a fin de cuentas, todo mi furioso pelearme conmigo mismo no es una bravatada que tiene lugar dentro de las cuatro paredes de la casa de pecado que es el yo uno?... Bien que habría deseado el dilecto Pablo no haberse visto inmerso en el pecado, pero hubo de estar en él. Y otros muchos y yo —continúa el Teólogo ácido de Basilea— pensamos que nos encontraríamos muy felices sin el pecado, pero no lo logramos. Nos esforzamos y molemos a golpes noche y día sin cesar. Pero, por estar metidos en esta carne, por llevar a cuestras este saco pestilente, eso no desaparecerá⁷».

Dicho en síntesis, la contradicción del hombre no estriba en la guerra intestina entre dos yos yuxtapuestos, sino en la contradicción pura y dura de un único yo consigo mismo. Por eso, la pregunta justa debe ser la siguiente: ¿Quién soy yo, que me veo obligado a ser a la vez, de modo insoportable, el que quiere y el que no realiza, aquel a quien su honrado querer sólo puede recordarle que el bien no está en él? ¿No equivale este hecho a un patente, abierto veredicto contra el yo que obra y que, simultáneamente, no quiere obrar?

Ahora bien, aun puesto contra las cuerdas, el yo puede intentar una nueva huida de sí mismo y pretender reconciliar en la superestructura ideológica la contradicción flagrante que atraviesa la infraestructura de su edificio de pecado. Es la tentación sutil de envolver la contradicción real con las flores de una retórica que suena a monismo. No otro es el empeño idealista de concebir al hombre como espíritu y naturaleza en perfecta identidad y armonía, como naturaleza espiritual y como espíritu natural.

7 K. BARTH, *Carta a los Romanos*, B.A.C. (Madrid, 1998), pp. 326-327.

Sin embargo, estas anticipaciones descaradas no hacen sino encubrir un misterio que se niega a dejarse tapar, olvidando, así, que los cartuchos de dinamita envueltos en flores más pronto o más tarde explotan. Pues la realidad tozuda nos muestra que lo que quiere ser uno no se deja yuxtaponer, amalgamar ni casamentar. Al contrario: cuanto más celo se pone en reducir las oposiciones a la unidad, con tanta mayor firmeza se reifica la dinámica de la divergencia.

Dicho de otro modo, el «mysterium iniquitatis», la contradicción íntima del hombre, de la que es culpable la libertad, estriba en que el hombre es uno, indiviso, pero está partido por la ley de Dios en dos mitades que no pueden ser dos en virtud de la ley de Dios y que él no puede soldar por sí mismo. Por eso, —concluye Barth— el hombre ha caído en un dualismo que es su propia refutación. Se ha estrellado contra Dios, pero no puede olvidar a Dios⁸.

En consecuencia, o bien el hombre es siempre un ser desgarrado, como los personajes de Dostoievsky; una pasión inútil, como quiere Sartre; un espíritu aprisionado en el cuerpo de un escarabajo, como mantiene Kafka; un ser constitutivamente arrojado al mundo y portador en sí de la muerte, como dice Heidegger; o bien es aquél un espíritu sumido en el abismo que, esperando sólo un milagro de Dios y teniendo ya a la vista tal milagro, exclama con Pablo: «¡Desdichado de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte? ¡Demos gracias a Dios por Jesucristo nuestro Señor» (Rom 7, 24-25a). «Pues la ley del Espíritu de la vida me liberó, en Cristo Jesús, de la ley del pecado y de la muerte. Porque lo imposible para la ley, al estar debilitada por la carne, Dios lo realizó enviando a su Hijo en carne semejante a nuestra carne pecadora, y, para expiar el pecado, en su carne condenó al pecado, a fin de que el ideal de la justicia de la ley se realizara en nosotros, los que caminamos no conforme a la carne, sino conforme al espíritu» (Rom 8, 2-4).

C) Posibilidades de la libertad humana «post peccatum» respecto de la verdad creada y de la Verdad increada (Dios)

A la vista de lo expuesto, tal vez cabría concluir precipitadamente que la causa del dualismo existente entre verdad y libertad radica en la muerte de la libertad «post peccatum». Con lo cual, o sólo Cristo, resucitando la libertad, habría determinado que ésta cumpliera de nuevo la ley, o le es radicalmente imposible al hombre caído cumplir aquella.

Pero no es así. Nada más extraño a Pablo que la tesis de la «natura corrupta post peccatum», una tesis propia de los primeros reformadores, compartida hasta cierto punto por Barth y condenada por la Iglesia en los decretos «Ut fides nostra catholica» (DH 1510-1516), sobre el pecado original, y «Cum hoc tempore» (DH 1520-1630), sobre la justificación, del Concilio de Trento.

Desde el ángulo estrictamente exegético, bien lo ha puesto de manifiesto Otto Kuss en su gran Comentario de la Carta a los Romanos⁹. Para este autor, católico, ciertamente, pero mejor conocedor de la Carta de Pablo a los Romanos que Karl Barth y libre, además, de la tiniebla prenilista del Teólogo de Basilea, el texto de Rom 7, 7-25, visto en el conjunto de la Carta, no establece un principio axiomático totalmente «trans-subjetivo», según el cual el hombre, antes de Cristo y privado de Cristo, no habría podido cumplir la ley, lo que habría eximido de toda responsabilidad moral a gentiles y a judíos, cuando justo lo contrario se afirma en los capítulos 1º y 2º de la Carta, en donde unos y otros, gentiles y judíos, son condenados porque, aun estan-

8 Cf. K. BARTH, Op. cit., p. 334.

9 Cf. O. KUSS, *La lettera ai Romani*, 3 v., Morcelliana (Brescia 1969), v. 2º, pp. 48-49.

do privados de Cristo, no cumplieron la ley natural o mosaica respectivamente, lo que implica que algo de aquélla pudieron cumplir y no cumplieron.

Y el referido texto de Rom 7, 7-25 —continúa Kuss— tampoco establece un principio axiomático totalmente «subjetivo», según el cual, independientemente del estado en que uno se encuentre respecto de Cristo, nunca podría cumplir «post peccatum» las exigencias objetivas de la ley natural o de la ley mosaica, lo que supone pretender elevar a categoría o principio general un dato de la experiencia interna de todos los días: el estrellarse fáctico del sujeto individual, también del justificado, contra la ley.

Pues bien, en pugna abierta con el principio axiomático «trans-subjetivo» y con el principio axiomático subjetivo, de todo hay y todos los casos se han dado en la vida del Señor. Pues, de entre los que están bajo Cristo, unos quieren y hacen (los bautizados que caminan en santidad de vida), mientras que otros quieren y no hacen (los bautizados que cometen la iniquidad). Y, de entre los que estuvieron sin Cristo, unos quisieron y hicieron (los justos de la historia general de la salvación y de la primera fase de la historia particular de la salvación), mientras que otros quisieron y no hicieron (los gentiles y los judíos a los que alude Pablo en Rom 1 y 2 respectivamente). Lo cual manifiesta que el conflicto entre el querer el bien y el obrar el mal, independientemente del estado en que se encuentre el sujeto respecto de Cristo, no se resuelve necesariamente en llevar a cabo siempre el mal.

Otra cosa muy distinta es que, sin Cristo, el cumplimiento material de la ley en sí, que es posible, no puede causar nunca la salvación, pues ésta está ligada necesariamente al acontecimiento «Cristo» y a la presencia inmanente de Cristo en el sujeto por medio de la fe, del bautismo y de la caridad, que asume e implica el cumplimiento de los mandamientos.

Dicho de otro modo, el hombre, después del pecado original, conserva, aunque «mutatum in deterius», el «libre albedrío», en virtud del cual puede, si bien con grandes dificultades, cumplir materialmente la ley. Pero ha perdido la «libertas», la libertad en sentido agustiniano, es decir, el poder de ordenar a Dios sus actos morales, los cuales se han visto privados, con el pecado, de toda valencia salvífica.

En realidad, los antedichos desvaríos en la exégesis de Rom 7, 7-25, según los cuales parece decir Pablo que sólo los que están bajo Cristo pueden cumplir la ley o que nadie, ni siquiera estando bajo Cristo, puede cumplir ésta, lo que apunta a la tesis de la «natura corrupta post peccatum», tales desvaríos, digo, obedecen, según Kuss, al intento de obtener un sistema de ideas sólo a partir de aquellos textos, «cuando, a decir verdad, el Apóstol no logra dar allí a sus pensamientos una forma sistemática lógicamente trabada y completa. Por eso, —continúa Kuss— quien se esfuerce en hacerlo en su lugar, debe proceder con mucha cautela si quiere ser realmente fiel a Pablo, no sea que construya un sistema nuevo en donde se registren sólo determinados elementos paulinos y se olviden o menosprecien los contrarios»¹⁰.

D) La solución del dualismo verdad-libertad

Venimos, con ello, a la conclusión harto esperada: el dualismo existente entre verdad y libertad encuentra su fundamento más hondo en que el espíritu humano, aun percibiéndose religado constitutivamente a la verdad, conocedor de ésta y capaz de cumplir sus exigencias, cae en la tentación, por ser dueño de sí mismo en virtud de la libertad y sentirse absoluto, de

10 O. KUSS, op. cit., p. 49.

situarse sobre la verdad y de volver a crearla, lo que le aleja de la Verdad increada, haciéndole perder la ordenación de sus actos a ella, hierre y envilece toda su persona, y, aherrojándole en la contradicción, le hace cada vez más difícil cumplir las exigencias objetivas de la verdad y estar intrínsecamente necesitado de una redención que, si se produce, no se deberá en modo alguno a él, ni a la naturaleza, ni a la historia, sino solamente a Dios.

Esto supuesto, el camino de retorno de la libertad a su verdadera vocación no puede ser otro que el emprendido por el Hijo pródigo: caer en la cuenta, a la luz de la verdad, pábilo vacilante que arde siempre sin apagarse, de su estado de postración; apereibirse de que no está muerta, de que, aun inmersa en la tiniebla, sigue y seguirá siempre viva; sacar fuerzas de flaqueza para abrirse paso entre la oscuridad, abandonar la senda de los ídolos, fruto de su prometeismo infundado o de su desesperación cobarde, y entrar, por fin, en el camino de la verdad; y, finalmente, pedir a Dios, Verdad Suma, Bien Supremo, a quien es posible y necesario conocer, la fuerza para obrar siempre y plenamente el bien, y para que este obrar sea signo eficaz de salvación.

Tal fuerza, que la libertad, ni como «*liberum arbitrium*» ni como «*libertas*», encuentra en sí misma, ha sido puesta a su alcance por el Padre en Jesús el Señor. Pues El, único Redentor y Salvador nuestro, al tiempo que cura el libre albedrío, ayudando a éste a obrar siempre y plenamente el bien, nos devuelve la «*libertas*» perdida, reordenando nuestro esfuerzo moral a Dios, otorgando mérito a aquél y convirtiéndolo en momento obligado para la salvación.