

## El valor de la libertad

*H. Daniel Dei*

La libertad es muy posiblemente el concepto clave para aproximar una respuesta de tal naturaleza que pueda dar cuenta enteramente de lo que este ente particular que somos es y hace. Toda otra noción o diversidad de nociones instrumentadas en la historia del pensamiento para entender la realidad antropológica, no nos parece que reflejen integralmente la naturaleza del hombre en su estructura esencial y en su modo existencia de ser. Lo que el hombre siente, padece, sueña o espera no se agota significativamente cuando pretendemos determinarlo en forma conceptual por su capacidad simbólica, por su facultad racional, por su carácter espiritual o por los múltiples aspectos fenoménicos o empíricos en que su ser se expresa (social, político, económico o biológico). Ciertamente la respuesta a lo que el hombre sea debe contener estas determinaciones, que a manera de definiciones han procurado históricamente dar razón de él. Pero también debemos comprender, si ahondamos en la investigación de lo que hace posible que el hombre que somos comporte estos modos de ser, que la idea<sup>1</sup> de libertad fundamenta a cada una de estas determinaciones conceptuales acerca de él. Si la libertad no tuviese valor constitutivo del ser específico del hombre, mal podríamos dar cuenta de cualquiera de sus más pequeñas realizaciones, incluso las que pudieran responder a sus impulsos o necesidades biológicas. No es éste el lugar para responder a las virtuales objeciones que se nos pueda hacer a nuestras afirmaciones. Sólo queremos insistir en que se reflexione atentamente y con verdadero espíritu filosófico (no ideológico) acerca de cómo lo cualitativo inhiere en cada acto humano y brota imprevistamente cuando la habitualidad parece cautivarnos con la segura regularidad de lo impersonal.

La libertad es paradójicamente el concepto que, en lo que atañe al interés antropológico, ofrece insospechadas dimensiones constitutivas. Por su profundidad denotativa y universalidad tiene, al mismo tiempo, la mayor

extensión (abarca toda la especie que significa) y la mayor comprensión (reúne las notas esenciales que expresan lo específico del hombre). Sus resonancias se aplican en un doble sentido, diacrónico y sincrónico, envolviendo toda la experiencia posible de lo humano mismo. Con ello estamos diciendo que la libertad no es sólo una facultad propia del hombre, sino que es también el *poder* de unidad significativa en que consiste la concreción (de *concrescere*) de todo mundo humano imaginable, sea que lo pensemos cerrado a la trascendencia o abierto a ella.

La aceptación de nuestro planteo sugiere rescatar el concepto en beneficio de la comprensión del sentido de la vida del hombre<sup>2</sup> y, por consiguiente de la totalidad de sus realizaciones. Nuestro programa de trabajo se ubica, entonces, en el orden de los problemas metafísicos; no se agota en el estrecho camino de las implicancias psicológicas de la libertad, objeto en parte de la antropología tradicional y, aunque ella surge como el fondo de lo real humano, supera asimismo la falacia de examinarla a la luz de los términos propuestos por la cuestión “determinismo o libertad”. Conviene anotar, sin embargo, que nuestras afirmaciones se ven en este aspecto confirmadas por la imposibilidad de la razón “calculadora” de subsumirla y dar cuenta de ella dentro de los límites de su propia capacidad. En esto Kant nos mostró un camino, al establecer que la Naturaleza no contradice a la causalidad por la libertad, según puede desprenderse de la tercera antinomia, y que la libertad es la condición de posibilidad, en tanto postulado de la razón práctica, de que haya conciencia moral; más aún, de que puedan pensarse las exigencias inevitables de la disposición metafísica natural del hombre. Pero la dependencia de Kant de una concepción restringida de la razón, obnubilada por el triunfalismo científico de la modernidad, hizo que perdiera de vista<sup>3</sup> el hecho de que incluso el orden de los fenómenos, de los determinismos, era posible de ser conocido si mediaba un acto previo de libertad como razón fundante del conocimiento mismo, en tanto y en cuanto la existencia del conocimiento científico matemático-natural responde, en profundidad, a una necesidad de saber acerca de todo lo que es, vale decir, en el lenguaje kantiano, que responde a una disposición natural *metafísica* del hombre. Luego, si la libertad fuera realmente sólo un postulado, un supuesto sin garantía de

necesidad y universalidad más radical que la verdad del conocimiento científico, estaríamos en presencia de una *petitio principii*.

Es menester señalar, para que nos comprendamos cabalmente, que partimos del “presupuesto” –si así se lo quiere mentar; para nosotros es el resultado de un examen simplemente descriptivo de cuanto le ha acontecido y le acontece al hombre en la Historia– que la Realidad se constituye en problema filosófico porque *vale* para un sujeto concreto, porque éste supone que la Realidad tiene para él importancia significativa. Por el contrario, la eficacia de la problemática filosófica se diluye cuando queremos explicarla apelando a una conciencia supraindividual, idea o entealequia semejante, las que sólo alcanzan para satisfacer “intelectualmente” los interrogantes de la existencia, pero que difícilmente sirvan al propósito de hacer aparecer un suelo firme donde la marginalidad metafísica<sup>4</sup> del existente hombre abreve la esperanza de su superación. En definitiva, la preocupación por la *consistencia* de todo lo que es se torna posible porque existe este hombre concreto que somos, herido de inapelable finitud, que necesita saberse, como quería M. Scheler, efectivamente en un *puesto*, desde el cual configurar su propia imagen. Por eso mismo, también se explica que toda antropología se funde consecuentemente en una metafísica, ya que el ser hombre implica necesariamente un “estar-referencial” con un *mundo*. Un mundo que se articula como lo otro de *sí propio* cuando se acepta de *algún modo* significativo, esto es, cuando adquiere una *valencia* tal que se objetiva como *presencia* e importa a la vez una respuesta inexcusable del sujeto de carne y hueso. Respuesta decisiva, porque puede desviarlo de su realidad personal y humana o movilizar sus potencialidades ontológicas.

Desde esta perspectiva se advierte que la idea de libertad no es pura indeterminación frente a la determinación de la Naturaleza, ni se la puede sopesar en todos sus alcances yuxtaponiéndola, parcial o enteramente, al orden causal de los fenómenos. Tampoco tiene propiedad concebirla en términos extremos como absoluta e incondicionada. Contra estas interpretaciones debe señalarse que la libertad se configura en grados sucesivos de conciencia como determinación deliberativa, como libertad *situada*, histórica, de un hombre o

de una comunidad concreta. Por lo demás, cuando a la libertad se la mienta transcurriendo independientemente de la Naturaleza es porque se ha vaciado a esta última de contenido significativo, se la ha hipostasiado y neutralizado como *presencia* hasta convertirla en objeto extraño manipulable. Pero un "mundo" concebido de este modo retorna en la forma de la despersonalización, el deterioro y la destrucción de las relaciones vitales del hombre, en análoga proporción a la conciencia unidimensional que le dio origen. Esto es, al menos, el resultado que puede recogerse de la experiencia de la voluntad de dominio en la historia del pensamiento occidental.

\* \* \*

Efectivamente, el hombre pone un mundo cuando significa la Naturaleza: lo real en su totalidad únicamente puede hacérsele presente como mundo. Y el mundo así puesto es *siempre* orden cultural. La Naturaleza como lo radicalmente otro, como un *alter* sustantivo y configurado *per se*, no existe positivamente *para el hombre*. Éste apenas si puede presuponerla, porque en cualesquiera de los modos de aproximación a ella se le aparece inevitablemente a la manera de una presencia. Nada puede ser dicho de la Naturaleza en sí misma que en el acto de *decir* no se articule ya en un sentido y se integre, por consiguiente, en una cultura. El hombre es, pues, necesariamente en un mundo cultural. La totalidad de lo real viene a ser así cultura, puesto que el ente que somos, pese a ser parte de la Naturaleza, no vive dentro de ella.

Pero ¿cómo y por qué el hombre pone un mundo? ¿Cómo y por qué hace aparecer para sí un mundo? Sin duda que lo que permite el surgimiento de un universo de sentido capaz de situarnos, de encontrarnos o sabernos significativamente en un puesto, tiene que tener carácter constitutivo, fundante. La libertad es justamente la capacidad que tiene el hombre de significar un mundo. Y dado que este mundo es siempre mundo cultural, entonces la libertad se revela como el origen mismo de la cultura; libertad que es fundamento desde el que cabe pensar una respuesta al sentido de la vida del hombre o, si se prefiere, a su estar puesta necesariamente en un mundo que brota significación

y se hunde en el interrogar. Se sigue de esto que la cultura es la actualización de la capacidad específica del hombre, el modo propio y *único* como se objetiva la libertad. Este proceder no sólo le permite disponerse en un mundo, significando su existencia, sino que le abre el camino a la vinculación o re-ligamiento con aquel fundamento de todos los fundados por el que la libertad realizará la experiencia de la Historia. La actualización de la naturaleza libre del hombre se despliega en la temporalidad como creación continua en busca de ese Abismo pletórico, en el que su finitud se concilia con la infinitud de una existencia humana arraigada. Es así que este movimiento primero de trascendencia de la libertad pone un mundo, y el desvelo porque este mundo así significado permanezca como presencia afianza al hombre en la posibilidad de un salto ontológico hacia la trascendencia, que es fundamento de todos los fundamentos.

\* \* \*

Cabe agregar aquí, a título ilustrativo, que la crisis del desasosiego metafísico, experiencia de la *nada* y del *absurdo*, que se el descubre al pesar de la civilización de los países del Norte, no es sino el *páthos* en el cual es vivido ese mundo como vaciado de presencia. Todo trascender posible, todo horizonte de sentido se muestra aherrojado por la inmediatez de una finitud irredenta o parece disolverse en un abismo de fundamento que desespera de su inteligibilidad y busca angustiado resolverse en la seguridad del desvelo por lo "útil", entre la promiscuidad de modos de comportamiento y representaciones históricas mistificadoras. Así, la alternativa abierta para el hombre de ese mundo industrializado es el ejercicio agónico de la libertad del hacer, vale decir, el camino del acrecentamiento en el reino de lo útil (hegemonía de la pura exterioridad en la carrera armamentista y en el poder de la expansión económica, tecnológica y político-ideológica).

En cambio, en las culturas desplazadas históricamente o acorraladas por esta civilización tecnocrática,<sup>5</sup> la experiencia de la radical finitud del existir y aun el caos de un mundo hostil y demoníaco es una *palabra* viva, una presencia de tal densidad que denuncia *siempre* la potencia del ser y sitúa al hombre en un

orden significativo, en un horizonte de sentido personalizante. En estas culturas el hombre ha gozado o goza todavía de la posibilidad de una comunicación personal, sin sospechas, de *existencia a existencia*, porque los valores de la comunidad en la que el hombre está situado suenan grávidos de confiabilidad para él. En ellas, la mera libertad del hacer está sujeta al orden de la libertad del ser y ésta es, en el *nosotros* comunitario, transparencia del trascender en la dirección de la plenitud ontológica<sup>6</sup>.

\* \* \*

La libertad que es el hombre mismo es también su poder. Libertad es primariamente *poder*. Y todo poder es en sí, abstractamente considerado, un haz de posibilidades. Posibilidades que no son significativas para el hombre sin su determinación histórica, sin que el ejercicio efectivo de este poder se despliegue temporalmente en el afán de realización de las dimensiones de su existencia. Pero la autoposición del poder en el orden espacio-temporal importa, simultáneamente, limitaciones. Si estas limitaciones nacen del desvelo actuante de su propio trascender, entonces la libertad que le es esencial al hombre se ordena al propósito de su humanización. Si el poder de la libertad no sabe ni hace nacer de sí las limitaciones que le demanda necesariamente la estructura ontológica del hombre; se desborda, en consecuencia, en la fantasía del poder hacer absoluto, que es la más grave de las limitaciones de la libertad porque se resuelve en su negación, bajo la forma institucionalizada de la tiranía y del espíritu de uniformidad. En el hombre está pronto también el poder de elegir la miseria, que es un estado del alma, desrealizando la posibilidad exigida de situar su libertad en el orden del ser, al aceptar como lo fundamental de lo humano la voluntad de dominio en el orden del poseer. En este punto el hombre es sustraído enteramente por la naturaleza de lo útil y el mundo por él significado le acosa, en la mejor de las situaciones<sup>7</sup>, con la irresistible seducción de los bienes materiales. Entonces la cultura deja de ser mediación para un encuentro con el fundamento, ámbito de arraigo y vincularidad para la realización personal. La comunicación de existencias en un plano ontológico desaparece con la fugacidad y el destello del contacto instrumental e impersonal. Y la comunidad, como orden de personas

libremente solidarias en torno a un mismo espíritu, sucumbe como proyecto. De esta manera, el hombre se somete al influjo de la universalidad abstracta de una cosmovisión, expresa o no, signada por la expectativa de “vivir transcurriendo”, sin capacidad para elevar la mirada por encima del peso de las determinaciones contingentes<sup>8</sup>.

La idea de libertad importa todas las formas posibles en que esa libertad se va a realizar concretamente en el acontecer histórico; en otras palabras, la libertad es esencialmente una potencia constitutiva del hombre que se pone a sí misma como libre en la actualización. Más ella no es una autoposición que nace de un Yo puro al modo de un sujeto universal y abstracto, sino de un *nosotros originario* individual, primariamente indeterminado, pero que habrá de autodesplegarse en el tiempo, ante todo como lo que es en sí, vale decir, como siendo comunidad<sup>9</sup>. En la efectiva materialización de ésta encuentra su límite, que no es obstáculo ni coacción a su crecimiento, sino un orden adecuado por donde se encauza en la dirección de la concreción de un *nosotros personal*, transitando el camino de la participación vincular y la *empáttheia* solidaria. Por lo demás —y a título de respuesta anticipada a la objeción de tinte racionalista decimonónico que la mienta como anuladora de creatividad—, una sociedad comunitaria auténtica expande su horizonte de sentido simultáneamente con el crecimiento ontológico del hombre, en el momento en que éste se ve necesitado y su espíritu henchido de nuevos cielos. Y, precisamente, un horizonte de sentido es eficaz cuando patentiza la vincularidad desde donde el hombre puede disponer un mundo significativo para él.

\* \* \*

La fáctica de la libertad en su movimiento de objetivación es el trabajo, en cuanto signo positivo de las posibilidades de su idea. El hombre se recobra para sí en la Historia haciendo uso de su libertad. Pues esta tarea fundamental en que nos va la finalidad de la vida misma se verifica en la Historia, la que se constituye, en razón del proyecto humano, como el momento de la experiencia de la

marginalidad, en y desde donde puede hacerse posible la pascua de la libertad si perseveramos en el desvelo del advenir de la Presencia.

Pero si el ejercicio de la libertad produce el trabajo, entonces, ¿qué es el trabajo del hombre a partir de esta nueva luz? Desde luego que no debemos ceñir su concepto al universo de las variables socioeconómicas. La reducción del trabajo al único modo como el fenómeno puede ser interpretado en el marco de la esfera particular de la Ciencia Económica o de la Sociología, no permite hacer patente la importancia de su valor ontológico existencial para la comprensión del hombre que somos. Si no indagáramos más allá de su significación inmediata de necesidad higiénica y utilitaria, podría decirse que estamos arrojando los afanes del hombre al pozo del mero dato o del aparecer sin ver lo que se pone en ese aparecer, ofuscando de tal manera la dirección del esfuerzo humano en su radical vocación de trascender su condición animal. No sólo decimos que el trabajo, en tanto que resolución de la libertad en su movimiento de determinación, es atendido primaria y lógicamente en toda su extensión como la actividad realizada por el hombre, sino que él es nada menos que aquella mediación de la libertad del hombre por la que ésta constituye la Cultura en el ámbito de la Historia. Hay un modo esencial de ser dialéctico entre libertad y trabajo, *como si* fueran el anverso y el reverso de una misma e idéntica moneda<sup>10</sup>. El hacerse de la libertad, temporal y espacialmente, trabajo implica la progresiva constitución de lo real como mundo cultural en el seno de una comunidad específica.

Obviamente trabajar dice “ocuparse en algo”. Y este “ocuparse” es originariamente un *disponerse* integral de su ser todo; la posibilidad que le es dada al hombre para un encuentro consigo mismo (realización del nosotros personal), mediante la transformación a la vez que significación de lo real que lo circunda. Como vinimos explicando, el hombre hace esto actuando su potencia creadora personal, que no es otra cosa que la expresa manifestación del movimiento de la libertad hacia su entera realidad. Al mismo tiempo el trabajo es una *donación*, que en el disponerse querido gesta la solidaridad y la consistencia de un mundo humano. Pero cuando el “ocuparse en algo” extraña



la disposición y la donación en la simple utilidad del resultado, en el *algo* como finalidad, entonces nace la división en el hombre mismo; se desdobra su vida en una existencia para el espíritu y otra para la subsistencia, como si hubiera posibilidad del subsistir humanamente sin la dignidad que nos fue conferida para alzarnos por sobre nuestra finitud<sup>11</sup>. El esfuerzo y la actividad del hombre no se pondera en virtud de su proyecto ontológico existencial, sino que cuando realiza es mensurable en términos de rendimiento económico. Así, el hombre que somos aliena su ser específico y su capacidad creadora se convierte en instrumento de esclavitud. La voz empleada en numerosas lenguas para expresar la idea de trabajo, correspondida por tradicionales interpretaciones de algunos textos sagrados, no pareciera confirmar a primera vista lo que mienta el término en lo expuesto hasta aquí. Mas bien ellas validarían justamente lo contrario: dolor, sufrimiento, esfuerzo extenuante o penoso, tribulación; o bien la palabra está ligada a vocablos que significan el estado de orfandad o esclavitud. Sin embargo, esas significaciones históricas, a la luz de un examen más atento y menos literal, están aludiendo a la profunda y desde luego dolorosa experiencia de la finitud, que en nuestro pensamiento hemos denominado “marginalidad metafísica”<sup>12</sup>.

\* \* \*

En el marco de nuestra investigación la Historia se constituye como el “ámbito” donde tiene lugar la *antropofanía*, o sea, la aparición y el crecimiento de la persona, en tanto centro de irradiación ontológico y presencia viva, por obra del ejercicio de la libertad. En ese movimiento del espíritu desde la corporalidad hacia la infinitud, el hombre se reencuentra a sí mismo como un nosotros que completa y totaliza su existencia metafísicamente finita<sup>13</sup>. El nosotros personal que se va revelando en el vivir desvelado, atento y vigilante, no es ya el primario nosotros constitutivo, particular y abstracto, vacío aún de las determinaciones que engendra la libertad en su despliegue. El acto de libertad hizo que se hospedara en el hombre la experiencia de la marginalidad. El nosotros personal viene a hacerse para sí como un todo concreto, plenificante y abierto a la Infinitud. El hombre transita de una libertad abstracta, puramente potencial,

a una libertad situada (libertad de libre albedrío o libertad en el orden del hacer); desde ésta puede alcanzarse a una libertad creadora, de disposición (libertad en el orden del ser) o *mutatis mutandis*, del sucederse en un tiempo y en un espacio homogéneo y desacralizado a un habitar en un espacio y en un tiempo sagrado, cuya densidad ontológica asegura al hombre significación y sentido a su vida.

## Notas

<sup>1</sup> Nuestro planteo puede enriquecerse si se apela a la distinción kantiana entre *concepto* e *idea*. Si uno sirve al propósito de la descripción de lo que es realmente cuando decimos "libertad", la otra se nos presenta como necesidad en el obrar humano por su carácter regulativo. En el caso de nuestra investigación la libertad como idea remite también a aquel ámbito de la realidad que no se agota en los límites de la pura razón "racioncinante". Ella vale muy especialmente para encontrarnos con el fundamento desde el cual cobra consistencia todo lo que es. Con más justificación nos permite acercarnos al punto de lo que el hombre puede esperar, ya que la pregunta por lo que sea el hombre no tiene respuesta apropiada sin esta idea. Sin embargo, toda elaboración de una respuesta, aunque siempre abierta por tratarse de una reflexión específicamente filosófica, será inevitablemente conceptual.

Al referirnos a la libertad indistintamente como "concepto" (*de concipere*) o "idea" queremos preservar en la exposición el doble aspecto esencial de ella, en tanto exceso de significación que desborda las determinaciones de la luz natural, a la vez que como unidad de sentido desde la cual la razón ilumina, comprende y abarca las realizaciones del hombre.

<sup>2</sup> Una primera aproximación sistemática a los problemas que aquí tratamos, aunque con las limitaciones de una publicación destinada al trabajo de cátedra, es nuestro trabajo: *Bases para una Antropodicea. Acerca del sentido de la vida del hombre*. Eros Editor, Bs. As., 1978. La palabra *Antropodicea* expresa el carácter global de nuestras investigaciones. Se trata de una justificación acerca del *anthropos*, un pronunciar la defensa *díken eipein* de él. Remitimos pues a este texto, aunque precario, en muchos aspectos superado o completado por trabajos sucesivos y, en particular, por el que nos ocupa al presente para aclarar e iluminar algunas de las afirmaciones que formulamos aquí.

<sup>3</sup> Al menos es lo que puede desprenderse de la interpretación más generalizada y en cierto modo canonizada académicamente, así como divulgada por el espíritu escolar. Tal vez no lo sea tanto si se hiciera otra lectura de Kant, poniendo más el énfasis en el *orden* en que están formuladas las preguntas que "ordenan" la tarea del filosofar. En esta dirección nuestra reflexión, ya que no presumimos de críticos de Kant, podría constituirse mejor como hipótesis de trabajo para "salvar" a un Kant grandiosamente metafísico, condenado a ser valorado por la primera de sus Críticas. Y en esto, sin duda alguna, debemos reconocer la luz que ha echado Heidegger sobre la cuestión. Cf. Heidegger, M., *Die Frage nach dem Ding*, M. Niemeyer Verlag, Tübingen, 1963. Versión castellana y nota de E. García Belsunce y Zoltan Szankay: *La pregunta por la cosa*, Edit. Sur, Bs. As. (1964), p. 230, donde concluye su examen de la *Crítica de la Razón Pura* afirmando:

"El preguntar de Kant por la cosa pregunta por la intuición y el pensar, por la experiencia y sus principios, es decir, pregunta por el hombre. La pregunta: ¿Qué es una cosa? es la pregunta: ¿Quién es el hombre? (...). En la pregunta de Kant por la cosa se abre una dimensión que yace entre la cosa y los hombres, que alcanza más allá de las cosas y detrás de los hombres".

<sup>4</sup> La visión sociologista del concepto de marginalidad no tiene más alternativa epistemológica que caracterizarla como mera *exterioridad*. La limitación de esta perspectiva consiste en considerar habitualmente a la marginalidad como siendo lo *otro* del científico que la piensa, cuando lo marginal expresa en cambio la circunstancia de *estar dentro* de una totalidad, aunque *ajeno* a ella. Y aquí aparece definido el concepto *metafísico* de marginalidad: el hombre, todo hombre, es marginal en la Historia que realizamos, porque no abarca por sí la *totalidad de sentido* de su existencia, no puede dar absoluta razón de sí, pertenece al ser del mundo a la vez que es ajeno a él. Cf. *Bases para una Antropodicea...*, p. 35 y ss.

<sup>5</sup> La denominamos “civilización”, en lugar de “cultura”, porque progresivamente los factores instrumentales han sido en ella sobredimensionados de tal modo que los valores que significaban el contenido de la cultura fueron ocultados, hasta el punto de la pérdida de la capacidad de arraigo y vincularidad que esa cultura, por ser tal, tiene.

<sup>6</sup> Un buen ejemplo de cómo un orden social despersonalizante carece de confiabilidad para el hombre es la vida de Martín Fierro, empujado constantemente al envilecimiento por aquellos otros hombres poseídos por una concepción del mundo que exalta la libertad del hacer y reniega en la práctica de toda vincularidad de carácter metafísico. Pese a este acosamiento, el desvelo de Fierro supera el desamparo a que es empujado porque confía en un orden superior; clama en él, con cierto previsor escepticismo, el anhelo originario de una comunidad auténtica. Así, entre otros versos: “Su esperanza no la cifren/ nunca en corazón alguno:/ en el mayor infortunio/ pongan su confianza en Dios...” Y esto ilustra en un aspecto fundamental el drama de la Argentina, aún no vertebrada por la vigencia de las antinomias que nacen en parte de pretender aplicar una *ratio* cuyo *páthos* subyacente no se concilia con *páthos* existente donde aquella *ratio* opera.

<sup>7</sup> Porque este camino de la libertad del hacer, sin desvelo por sobrepasarse a sí misma, puede conducir también al hombre a exacerbar su capacidad refleja y anular todo vestigio de resistencia por el pensamiento. Y de lo que decimos hay ejemplos históricos trágicamente abundantes, pasados y presentes, que amenazan con constituirse planetariamente bajo la apariencia y el signo de la libertad.

<sup>8</sup> Así como la comunidad se constituye desde el movimiento de la libertad, así también la comunidad es fuente de libertad, apertura y ámbito de maduración en el ejercicio de ella. Los conceptos que nos han servido para definirla en el texto sólo pueden pensarse independientemente del examen formal de la razón, pues cada uno de ellos remite en la realidad a los otros y es propiamente con relación a ellos. Lo consecuente en el despliegue de la libertad no es pues la configuración de un orden de partes agregadas. Las falsas comunidades se constituyen como agregación por el temor, la violencia o alguna forma de despotismo. La auténtica comunidad, en cambio, es una estructura social abierta a la trascendencia puesto que en ella tiene lugar el arraigo.

No debe asociarse al concepto de comunidad tal como aquí viene exponiéndose el carácter de la relación que establece Hegel entre el concepto de la libertad, la religión

y el Estado como siendo *uno solo*. Hegel dice al respecto: "En la religión el hombre es libre ante Dios; al adecuar su voluntad a la voluntad divina, no se opone a la voluntad suprema, sino que se encuentra a sí mismo en ella; él es libre en la medida en que ha logrado superar la escisión en el culto. *El Estado es sólo la libertad en el mundo, en la realidad. Se trata aquí esencialmente del concepto de libertad que lleva un pueblo en su autoconciencia; pues en el Estado es realizado el concepto de libertad, y a esta realización pertenece esencialmente la conciencia de libertad existente en sí...*" *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Halbband I: Begriff der Religion*, Meiner, Hamburgo, 1966; traducción castellana de A. Guinzo: *El Concepto de Religión*, F. C. E. (Madrid, 1981), pp. 339 y ss. El destacado es nuestro. En lo dicho hasta aquí quedó demostrado que esta identificación entre Estado y Libertad, y mejor, la realización de la libertad (a manera de un impersonal) en el Estado no sería, desde nuestra perspectiva, sino una de las formas en que la libertad termina por anularse en las figuras de un Estado totalitario de distinto signo pero iguales propósitos despersonalizadores. El Estado así constituido sería la versión objetivada de una falsa comunidad, según quedó definido.

<sup>9</sup> De ahí que la destrucción de las formas comunitarias de vida, fagocitadas por la uniformidad avasallante de *la* sociedad "civilizada" a escala planetaria, terminaría sin duda por ahogar el despliegue de la libertad y con ella el encuentro del hombre consigo mismo.

<sup>10</sup> Cf. *Bases para una Antropodicea...*, p. 33.

<sup>11</sup> De aquí los inconducentes planteos dualistas: materia vs. espíritu y su correspondiente antropológico cuerpo vs. alma; trabajo manual vs. tarea intelectual; praxis vs. teoría; etc.

<sup>12</sup> Como ligera ilustración de lo que se afirma puede traerse a cuenta de un desarrollo posterior de nuestra tesis la distinción que los antiguos latinos hacían entre *opus* y *labor*, entre la obra o el trabajo hecho objeto sin implicancias peyorativas, y la idea de *labor*, que entre sus variadas acepciones está la del "dolor de parto" y la de "vacilar bajo un gran peso." En este punto conviene preguntarse si la tarea del hombre de recobrase para sí en la Historia, el acrecentamiento positivo de su libertad, no es semejante al formidable esfuerzo de la parturienta que da a luz la vida; en nuestro contexto, el sentido. En otro orden puede entenderse la prestación del trabajo como salvación, como participación en la comunidad a la que se pertenece, en tanto cosmos significativo, sagrado.

<sup>13</sup> La idea que ocupa nuestro pensar, que por razones de espacio no podemos desarrollar y fundar suficientemente aquí, se inspira en la relación a la vez una y diversa de las personas en el Misterio Trinitario. La correspondencia con el hombre que hacemos en el texto es inversa (por obvias razones de orden ontológico-metafísico) a la relación absoluta que es Dios en el Misterio de la Trinidad y que podría expresarse conceptualmente de este modo: El *Nosotros Absoluto* se revela como *Infinitud* (Padre) en la *historicidad* (Jesús Cristo) en una comunicación que nos es comprensible por el *Amor* (Espíritu Santo).