

Cinco lecciones sobre la libertad

A. Millán Puelles

Presentación

En febrero de 1980 el Profesor Millán Puelles, Catedrático de Metafísica de la Universidad Complutense, impartió en la Universidad de Navarra un ciclo de cinco lecciones sobre "La libertad", que organizó el CERSIP (Centro de Estudios para la Responsabilidad Social de la Iniciativa Privada). Dado su alto interés general y con objeto de hacerlas llegar a un público mayoritario la "Revista de Medicina de la Universidad de Navarra" ha creído interesante darlas a conocer a sus lectores. Su presentación por escrito trae consigo la pérdida de ciertos matices, importantes en la exposición oral, así como del animado coloquio que las cerró. No obstante, he tratado de conservar no sólo el hilo argumentativo, sino también los ejemplos y citas ilustrativos, permitiéndome otras veces alguna leve cala en aquellos párrafos cuya mejor comprensión parecía aconsejarlo. Estas lecciones sintetizan conceptos claves que el Profesor Millán ha desarrollado más por extenso en sus libros, como bien conoce el lector familiarizado con los mismos.

U. Ferrer Santos

I. Supuestos biológicos de la libertad

Antes de pasar a considerar algunas de las dimensiones en que la libertad se ejerce, hemos de responder a la pregunta preambular acerca de si es ésta posible desde el nivel biológico en que se sitúa el hombre. Como veremos, el punto de partida para responderla va a estar en la deficiente provisión instintiva que le acompaña, de modo que más bien que de instintos habría que hablar

de muñones o reliquias de instintos, según la expresión de Ortega. No basta, pues, con distinguir la vida biográfica de la vida biológica, como si se tratara de dos estratos superpuestos, a modo de un centauro, sino que lo característico está en que lo biográfico *aparece desde* unas condiciones biológicas definidas. Vamos a atender al tratamiento de la cuestión en diferentes autores.

Tomás de Aquino plantea la cuestión de si no es impropio que el alma espiritual se una a un cuerpo que es imperfecto en cuanto a la prontitud y eficiencia en la conducta, cualidades que en cambio se presentan en la vida animal (*Utrum anima intellectiva convenienter tali corpori uniatur?* S. T. I, q. 76, a. 5). La objeción cuarta dice así: "Lo más perfecto debe ser susceptible de una forma más perfecta. Pero el alma intelectiva es la más perfecta de las almas. Así pues, puesto que los cuerpos de los otros animales poseen de modo natural una protección interior, como el vello en vez de la vestimenta, las pezuñas en vez del calzado, o las defensas que son las uñas, dientes y cuernos, parece, en consecuencia, que el alma intelectiva no deba unirse a un cuerpo imperfecto, privado de tales auxilios". En respuesta, argüirá que el hombre posee las manos y el intelecto, instrumentos de instrumentos, que le abren un cúmulo indefinido de posibilidades, frente a la particularidad a que se dirigen las estimaciones instintivas determinadas del animal. "El alma intelectiva, que aprehende lo universal, tiene una virtualidad infinita (*habet virtutem ad infinita*). Por lo que no han podido quedar determinados por la naturaleza ni las estimaciones naturales determinadas ni los otros auxilios determinados, que sirven ya de defensa, ya de protección, como acaece en otros animales, cuyas almas aprehenden y tienen virtualidad para ciertos particulares determinados. En cambio, el hombre posee, por naturaleza, razón y

manos, que son instrumentos de instrumentos, ya que por medio de ellos puede él disponer para sí los instrumentos de infinitos modos y en vista de infinitos efectos". Así, pues, su dotación intelectual y manual le ofrecen al hombre un campo de actividad que no está únicamente determinado.

Desde el punto de vista de la ciencia biológica, Arnold Gehlen y Pavlov representan en este aspecto posiciones inversas y complementarias. Gehlen ve, en efecto, como un fracaso las consecuencias del intento de explicar al hombre de un modo simplemente biológico; mientras que Pavlov considera, igualmente, fracasado el intento de explicación antropomórfica de la conducta antropoide. La conclusión común es la presencia en el hombre de un factor irreductible al plano biológico.

El contexto polémico de Gehlen en su obra *Der Mensch. Seine Stellung in der Welt* ("El hombre. Su posición en el cosmos") es la teoría biológica de von Uexküll, según la cual toda especie viviente posee un perfil ecológico peculiar o Umwelt, que traduciremos por perimundo. El perimundo delimita las posibilidades de pervivencia de cada especie, incluido el hombre. Entre la especie animal y su perimundo hay una adaptación perfecta, sin fisuras; tal adaptación tiene como medios los instintos. Frente a esta postura, en lo que tiene de generalización, Gehlen indica que el hombre está abierto al mundo, a diferencia del animal. Llevando un tanto lejos esta diferencia, dice que le falta en absoluto el instrumento de acomodación ambiental que son los instintos (lo justo hubiera sido admitir también instintos en el hombre, como el de conservación o reproducción, pero debilitados). En cualquier caso, los así llamados instintos no se disparan necesariamente hacia sus respectivos términos cuando el sujeto de los mismos es el hombre. Si le falta esta especialización biológica, ¿cómo es, entonces, que sobrevive en unas condiciones muy superiores a las del animal? Es que la debilidad del hombre es su poder: la misma menesterosidad de la naturaleza le lleva a desarrollar el ingenio para atender a aquellos fines a que su animalidad no le da respuesta. Observemos, sin embargo, que el desarrollo de la inteligencia no podría darse si absolutamente se careciera de ella.

Gehlen subraya la necesidad biológica de la libertad: sin los cuidados que libremente el hombre pone, no le sería posible sobrevivir.

Pavlov, por su parte, polemiza con la psicología de la Forma o Gestaltpsychologie, opuesta, a su vez, a la Psicología asociacionista. Según aquélla, el actuar sólo se explica desde totalidades provistas de algún sentido específico, frente a la atomización de los estímulos que traía consigo el asociacionismo. Koehler trató de extenderlo a los antropoides. Pavlov, en cambio, no cree que sea correcto referirse a una comunidad específica entre los animales y el hombre. Es cierto que no basta con los estímulos aislados para la conducta biológica. Pero dentro del entorno viviente hay lugar para diferenciar sistemas de señales. Uno es el sistema primero, o impacto directo de la circunstancia, dentro del cual se dan asociaciones reflejas condicionadas, y otro el llamado segundo sistema de señales, representado por el lenguaje, respecto del cual ya no cabe hablar de un modo de conducta necesaria, biológicamente determinada. Este segundo ámbito es exclusivo del hombre. Que para el animal no cuenta el lenguaje como tal se evidencia en el hecho de que ante un sonido lingüístico no reacciona en congruencia con el significado del mismo, sino que sólo cabe advertir en él cierta asociación refleja entre diver-

sas imágenes. Por otra parte, existen experimentos con animales (entre el mono y el cajón dispuesto de varias formas) que no admiten una explicación por totalidades, sino por ensayo y error (*trial-error*); el mono repite mecánicamente las pruebas, sin que le influyan las variaciones en la significación específica de los objetos: le falta la idea general abstracta de éstos.

En forma de esquema podríamos resumir así las fases del conocimiento que antecede a la conducta:

1.º Formación del reflejo condicionado (asociación primera).

2.º Asociación por imágenes sensibles y consiguiente generalización del reflejo condicionado.

3.º Diferenciación de las peculiaridades individuales.

4.º Generalización verdadera o abstracción de lo común.

A la vista de este esquema, podemos concluir que el tercero y el cuarto momentos van conexos. La generalización animal, situada en la segunda fase, no es una captación de lo común específico, porque tampoco incluye la captación de las diferencias individuales. En cambio, si el hombre capta lo común es captando también los inferiores que comprende lo común. Abstraer en el plano del entendimiento no significa prescindir de las diferencias interindividuales; más bien, sólo abstrae quien las percibe.

En el pensar conceptual está ya el núcleo de la libertad. Tomás de Aquino lo expresaba diciendo que "*tota radix libertatis in ratione constituta est*" (en la razón se constituye la raíz entera de la libertad). La razón es libertad radical, facultad de trascender tanto lo diferencial de lo común, como lo común de lo diferencial.

La palabra como señal de las primeras señales está liberada de la dependencia inmediata de lo sensorial, en la medida en que es signo de la libertad racional: en efecto, la libertad empieza en la superación de lo individual sensible, tanto en el orden del conocimiento, como en el orden de la apetición. La palabra trasciende no sólo el signo sensible en que se expresa, sino también el objeto sensible denotado, en tanto que es significado como algo universal.

II. Dimensión social de la libertad

En primer término, la sociabilidad aparece en el hombre en un plano natural, no como resultado de su libre querer. Los primeros pensadores griegos vieron en el *lóγος* o razón la prueba de esta sociabilidad. El fragmento 45 de Heráclito dice: "Los límites del alma no los encontrarás nunca"¹. El *lóγος*, razón de ser de la falta de fronteras en el alma, que puede penetrar en todo, es a la vez el poder cognoscitivo de lo universal o común: como tal es instrumento de comunicación. El *lóγος* es un ser-con, diálogo y, por ello, vínculo de la ciudad o *συννόμος*. Así dice el fragmento 114². La esencia de la convivencia es el diálogo o conversación.

¹ Fragmento 45 completo:

"No hallarás los límites del alma, no importa la dirección que sigas, tan profunda es su razón."

Ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἄν ἐξευροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδὸν ὄντω βαθὴν λόγον ἔχει.

² Fragmento 114 completo:

"Aquéllos que hablan con entendimiento deben adherirse firmemente a lo que es común a todos, como la ciudad se adhiere firme-

En un segundo plano, psicológico, no todo hombre es igualmente social, según el temperamento de cada cual. Pero todos siguen un comportamiento que cristaliza en usos o normas de convivencia, cuya primera apariencia es impersonal y mostrenca, como dijera Ortega. Kierkegaard llamaba a estos usos el banco de arenques, lo inauténtico. Hay que advertir, con todo, que los usos prestan un gran servicio para la convivencia interpersonal, así como que la persona cuenta con un cierto margen de libertad en el modo de ponerlos en práctica.

Existe un tercer aspecto, ético, de lo social, que cala más hondo. En este terreno la insociabilidad significa tanto como hacer un uso incorrecto de la libertad. Insociable equivale aquí a egoísta. Deshagamos el equívoco de que el egoísta es el que se ama a sí mismo. Más bien, el amor a sí mismo es un hecho que responde a una inclinación natural. Toda naturaleza está como curvada sobre sí misma, porque ama su bien, no ciertamente en tanto que suyo, sino en tanto que bien. El egoísta es el que se elige (*ex-legit*), el que hace excepción consigo mismo dentro de la convivencia; busca, no el bien como tal, sino su exclusividad. El egoísta subordina, en uso de su libre elección, el bien común al bien privado.

Kant diferencia tres modalidades de egoísmo, las cuales siguen cada cual a su modo, al uso de la libertad. Existe un egoísmo lógico, un egoísmo estético y un egoísmo moral. El primero es el que sólo confía en la razón individual, no aceptando la verdad como un bien común. El segundo es el de quien se fía de la suficiencia de su juicio estético, sin admitir normas comunes de buen gusto. El tercero, al que antes nos referíamos, es el más radical, se antepone a sí mismo en todo.

Sin exponer aquí la doctrina clásica del bien común, sí es necesario que reparemos en que bien común es aquel que es *bonum per se*, es decir, que tiene en sí mismo su razón de amabilidad y puede ser participado sin división por una pluralidad de sujetos racionales —no podría ser de otro modo, ya que, debido a su carácter absoluto, sólo puede ser captado por la facultad relacionante, es decir, por la *ratio* o razón. Moralmente, el bien común ha de ser querido *propter se*, en razón de lo que es.

El egoísmo es una forma de libertad reducida al mínimo, ya que, al ordenar el bien de los demás al propio, no trascendiendo de sí, el egoísta opta por la mínima cantidad de bien. Por contraposición, el uso no egoísta de la libertad es *μακροθυμία* o magnanimidad. La sociabilidad natural se corona en la libertad moral, que se puede definir como *capacidad de iniciativa al servicio del bien común*.

El liberalismo ha insistido en la capacidad de iniciativa. El colectivismo ha puesto el acento, por su parte, en la existencia del bien supraindividual. Según estas doctrinas económico-sociales, la síntesis entre los dos extremos se acabaría produciendo, pero mecánicamente. Así, Adam Smith, padre del liberalismo, acude a una mano invisible que armoniza los intereses individuales,

mente a sus leyes, y aún (lo hace) con más rigor. Pues todas las leyes humanas se alimentan de una, la divina; ésta manda cuanto quiere, rige a todas y las supera".

Ἐν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χεῖ τῷ ζῆνῳ πάντων, ὅκωσπερ νόμος πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώποι νόμοι ἔπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ. κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὄκωσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίγνεται.

Die Fragmente der Vorsokratiker, Hermann Diels, Zürich/Berlin, 1964, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.

Edición española: Aguilar, Traducción de Luis Farré, Madrid, 1963.

de modo que al buscar cada cual su provecho privado está a la vez procurando el interés general. Análogamente, para Hegel, defensor de la voluntad del Estado, omnimoda y absorbente de las voluntades privadas, la razón planea astutamente (*das List der Vernunft*) por encima y al margen de los fines individuales.

La fórmula que aquí se propugna pretende llevar en sí la síntesis entre la dimensión psicológica individual (capacidad de iniciativa), de la cual depende la realización del bien común, y el bien común supraindividual (hacia el cual se orienta la libertad psíquica, según una opción), como dimensión moral de la actuación. El sujeto de la libertad así entendida no es la sociedad ni el Estado, sino en último término la persona, titular radical de los derechos y deberes.

III. Libertad de enseñanza

La libertad de enseñanza empieza por el reconocimiento del derecho que tienen los padres a elegir el centro educativo para sus hijos. Tal derecho, a su vez, se basa en el derecho a educar a la propia prole, como veremos. Su característica es la de ser en primer término un deber, es decir, un requerimiento natural. Y si algo es un deber, ha de darse el derecho subjetivo a ejercerlo. De aquí que se trate, a diferencia de otros géneros de derechos, de una pretensión que no sólo es legítima, sino, además, irrenunciable. El bien común no podría exigir la alienación del derecho a la educación, sino que, por el contrario, es ésta un elemento integrante del mismo.

Si el titular nato del deber de educar son los padres, ello es debido a que la educación es una prolongación o acabamiento de la generación. Recordemos lo que decíamos más atrás a propósito de Gehhen, de que el hombre es el viviente más necesitado de cuidados. La educación es el proceso de humanización que subsigue, como exigencia propia, a la procreación. Es lógico desde estas premisas afirmar que el responsable de la generación lo sea también de la educación. Ahora bien, dado que los padres no suelen estar en condiciones de impartir toda la instrucción debida, por limitaciones de tiempo, otras ocupaciones, especialización de conocimientos, etc., tienen el derecho a delegar, eligiendo los centros de enseñanza. Lo cual no les descarga de ciertas obligaciones educativas, ya que, por un lado, la educación no se reduce a la que se pueda recibir en los centros, y, por otra parte, es muy conveniente establecer alguna coordinación entre padres y otros educadores.

No es el gobernante el que ha de educar a los ciudadanos. Su misión es la tutela del bien común, por lo que está naturalmente autorizado a establecer que se enseñe, así como de modo recíproco el docente tiene el derecho y el deber de enseñar la necesidad de una autoridad legítima.

¿Cuál es la función del Estado? Stuart Mill ha elaborado el principio de la subsidiariedad: el Estado como supervisor o garante general. Si la iniciativa privada no cumple su función, habrá de cumplirla el Estado, el cual en todo caso sigue a aquélla. En aquello a lo que la iniciativa del particular no llega el Estado habrá de suplirla, lo cual no significa suplantarla. La suplencia no está en que el gobernante llegue a enseñar, sino en que ponga los medios —todos los precisos— para que ningún ciudadano se encuentre privado de esta demanda.

¿A qué se extiende el contenido de la enseñanza?

Fundamentalmente sólo puede ser contenido de enseñanza la verdad, cualquiera que sea el área particular de conocimiento y el método con que en cada caso se la investigue. Cuando llegue el caso habrá que hacer notar la diferencia entre la certeza —engendrada por la verdad— y la opinión, de mayor o menor verosimilitud, así como entre la opinión autorizada y la simple hipótesis. Son posibles, sin embargo, una pluralidad de centros con diferentes, incluso contrapuestos, idearios; tal pluralismo, si se da, es un aspecto de la libertad de enseñanza, pero el admitirlo se basa en la libertad de las personas, ya que no tiene sentido aceptar la verdad por imposición. La indiferencia frente a los idearios en aspectos como tales no opinables equivaldría a un relativismo. Es preferible, por el mismo bien de la enseñanza y en nombre de un uso claro de la libertad, el pluralismo de centros antes que el pluralismo en los centros.

Vamos a contemplar otros dos aspectos de la libertad de enseñanza que son la libertad de cátedra y de investigación. El concepto de libertad de cátedra no es sustancial a la Universidad. Como ha señalado Ortega, en su propia génesis la Universidad no ha sido estatal, a diferencia del mandarinato chino, que era escuela de funcionarios públicos. La libertad de cátedra es objeto de reclamación de la Universidad ante el Estado, una vez creada la Universidad estatal y con objeto de hacer frente a las ingerencias estatales.

En cuanto a la libertad en la investigación, parte del hecho de que las verdades de una ciencia son objeto de una búsqueda más o menos laboriosa; por ello quedaría mutilada la libertad de enseñanza si se suprimiera la libertad de investigar aquello mismo que luego será objeto de enseñanza. Tal libertad no significa algo superpuesto a la investigación, sino que pertenece a la esencia de ésta. Con una mente sólo pragmática, dirigida al éxito, no se investiga, hace falta buscar la verdad por sí misma, cualesquiera que sean las consecuencias que pueda traer su aceptación. La pregunta por el por qué de algo no es una pregunta pragmática.

Una última precisión. La libertad investigadora no es ilimitada en el sentido de incondicionada. Entre sus limitaciones necesarias está, por ejemplo, el que no sea lícito emplear cualquier medio para la experimentación, como ocurriría si los alumnos fueran utilizados como conejillos de Indias para probar drogas o experimentar idearios. Al igual que en los demás campos, hablar de libertad es hablar de responsabilidad, que es como la madurez y gallardía de la libertad.

IV. Libertad y religión

“¿Me dices que eres libre y todavía no has elegido a Dios?” (Diario de Kierkegaard)

El pluralismo religioso se ha planteado históricamente como problema político en la época griega en los términos de si la unidad de la polis se deshace cuando ese pluralismo se exterioriza en el culto. En la época moderna, después de la Reforma protestante, volvió a presentarse, consagrando la fórmula “*cuius regio, eius religio*” desde la instancia del poder político. Según ello, las regiones conservarían su unidad sólo en la medida en que tienen unidad de religión. Otra fórmula, puesta en práctica en Grecia, Roma, Toledo (durante la Edad Media española), es la tolerancia o sincretismo de cultos. Tolerancia no significa indiferencia ante cualquier culto, sino que connota la idea de que lo que se tolera,

por respeto a la libertad, no es lo mejor, aunque se pase por ello. Una tercera propuesta para mantener la unidad de la ciudad dentro del pluralismo es el relativismo, que vacía todos los valores absolutos, temiendo que la creencia en los mismos llevara a un totalitarismo; sin embargo, este relativismo absoluto es el peor absolutismo, ya que confunde el ser respetuoso con los demás con la falta de creencia en los valores religiosos en que se simula creer.

La libertad de religión en el fondo no es otra cosa que la religión como forma máxima de libertad. El que, en uso de su libertad, no ha elegido todavía a Dios no ha trascendido ciertos límites de la libertad, es decir, no ha saturado todas las posibilidades de la libertad. Así lo expresó Kierkegaard con su fórmula de los tres estadios. El estadio estético tiene por meta la sensación presente, es la elección en su grado mínimo; el segundo estadio, ético, viene presidido por la idea de justicia. El estadio religioso se alcanza cuando es Dios el término de la elección, más allá de la justicia humana. No es una simple prolongación del estadio ético, como se puede advertir en el ejemplo del padre de los creyentes, Abraham. Esta audacia de la libertad que es la religión se ve cuánto dista de la idea vulgar de un freno moral. Más certeramente, Cicerón definía la virtud de la religión como “*iustitia erga deos*” o “*justicia para con los dioses*”. Ahora bien, cabe la pregunta frente a esta fórmula de si puede la moral transformarse en la religión. Y la respuesta es que la justicia es insuficiente como respuesta a Dios. Las relaciones con Dios no son relaciones de justicia, sino de generosidad. Ahora bien, la generosidad es una elevada forma de libertad en quien la dispensa.

Llegamos a la atrevida respuesta cristiana, según la cual el hombre se toma la libertad de ser generoso para con Dios. Pero hay más. En la oración el cristiano alcanza la posibilidad de tratar a Dios como Hombre, en virtud del misterioso acontecimiento de la Encarnación del Hijo de Dios, sin por ello dejar de ser a la vez el mismo Dios.

Bien es verdad que la generosidad no empieza en el hombre, cuya condición es la de criatura, sino en Dios, que además de crearlo, lo ha redimido y elevado al orden sobrenatural. Si se parte, como en ciertos intentos contemporáneos, de entender la religión desde el hombre, se termina en el ateísmo. El punto de partida de la religión no es el humanismo. El ejemplo más representativo de ello en la época contemporánea está en Feuerbach y Marx, cuya postura es un humanismo ateo. El ateísmo no es accidental al marxismo, sino su condición de posibilidad. La afirmación del hombre como ser supremo sólo es posible al precio de negar a Dios.

¿Cuál es, entonces, el punto de partida para la aceptación de la religión?

La religión se fundamenta en Dios y la cristiana empieza por la fe en la Revelación. La Revelación cristiana tiene la garantía de los *preambula fidei* o motivos racionales de credibilidad, pero estos motivos sólo hacen despejar el terreno para la aceptación de un Ser que no cabe en los límites de la razón humana y cuya aceptación, por tanto, no se puede hacer sin el concurso de la libertad.

¿Quién revela? ¿Cuál es el objeto o el qué de la Revelación? ¿Cómo se efectúa la Revelación? He aquí las tres preguntas a que a continuación vamos a referirnos.

a) Respecto de la primera, hay que decir que el sujeto de la Revelación es Dios. La *intentio* radical es la que se dirige de Dios al hombre. La intencionalidad que par-

te del hombre va precedida y posibilitada por la que desde el Ser le viene al sujeto humano.

b) La pregunta acerca de lo que revela es una pregunta en cierto modo falsa, ya que Dios se revela a Sí mismo. Dentro del contenido de la Revelación algunas verdades son accesibles a la razón natural, como el Decálogo; otras verdades, en cambio, no podrían ser conocidas si Dios no las hubiera revelado. Estas últimas, las estrictamente reveladas, desvelan un qué, que es Quien. Dios se revela como Persona.

c) Un Ser Personal que ha comunicado al hombre parte de su intimidad sólo ha podido hacerlo desde Sí mismo, es decir, libremente. Tener al hombre como confidente es tanto como hacerlo objeto de una especial predilección.

La intimidad no es auscultable desde fuera, sino en un diálogo de libertades, en el juego de confianza y fe. Ello también se aplica a la Revelación de Dios al hombre. La fe equivale a la libre correspondencia humana a la confianza que Dios hace al hombre respecto de Sí y también respecto de él, al que presenta como imagen y semejanza Suyas. El hombre aparece como querido por Dios, según los datos de la Revelación, y también como requerido. En efecto, todo el que quiere a alguien le requiere, o quiere algo de él. No existe amor auténtico si no es requirente. Lo que Dios quiere del hombre son los Mandamientos en primer término.

La fe es acto del entendimiento movido por la voluntad a la que a su vez mueve Dios mediante la gracia. El entendimiento es quien de modo inmediato realiza el acto de creer, pero quien queda afectado por el acto de fe es el hombre entero. De modo genético, el orden de aparición de los elementos es el inverso al consignado en la definición. La gracia divina solicita a la voluntad del hombre, que da su respuesta en términos intelectivos.

En la fe se da, pues, la síntesis de la libertad divina y la libertad humana. La libertad del hombre no es en primer término creadora ni gratuita, sino respuesta. En términos análogos, Jaspers ha hablado de una suerte de necesidad en la libertad, como quiera que la propia libertad que tengo no me la he otorgado yo, y de la fidelidad a este sí mismo, originario.

La esperanza es también una forma audaz de libertad. No es optimismo temperamental, sino confianza en Dios, que lleva a tener por más cierto lo que Dios dice que las apariencias y opiniones humanas.

En tercer término, el amor a Dios es una nueva audacia a la que Dios me requiere en el principal de sus preceptos. Se trata del corresponder al amor de Dios, nivelándose en cierto modo el hombre con El. El amor a Dios es también amor al prójimo, en tanto que el prójimo es objeto de amor por parte de Dios; es amarle tal como Dios le ama, si bien no radicalmente —ya que no le hemos dado el ser—, sino formalmente, en su condición de hombre imagen de Dios.

V. Libertad y autorrealización

El concepto de autorrealización tiene raigambre filosófica. Píndaro acuñó la frase: "Llega a ser el que eres", que se encuentra también en Fichte. Santiago María Ramírez asigna a la moral filosófica la meta de que el hombre se haga verdaderamente hombre ("ut homo fiat vere homo"), mientras que el menester de la teología moral es que el hombre se haga en verdad divino ("ut homo fiat vere divinus"). En ambos ejemplos se trata de

autorrealización. Su condición está en la posibilidad que el hombre tiene de asumirse a sí mismo en su más propia mismidad. Ortega dice que la vida nos ha sido dada, pero no nos ha sido dada hecha; la vida es quehacer para el hombre, tiene que hacerse a sí misma. Aquí se conjugan lo fáctico y lo libre. Santo Tomás alude al hombre como un ser autoprovidente, *providentia sui*; para Heidegger es un animal con futuro.

La autorrealización no se da, pues, al margen de sus condiciones naturales. También se puede advertir desde el aspecto inverso. Las tendencias instintivas aparecen, en efecto, en el hombre con la nota de abstracción, de tal modo que cuanto más intensas son mayor es su abstracción respecto de sus términos; es decir, el espíritu impregna también el elemento animal del hombre.

La mismidad de un ser respecto de sí es la identidad. La autoconciencia no es sólo identidad, sino identificación o identidad activa, aunque no se esté realizando continuamente. En el libre asumirse, por su parte, hay una actividad que yo ejerzo respecto de mí, actividad que lo es en grado máximo: es autorrealización, tanto en tanto que hombre como en tanto que el individuo concreto que cada cual es. Examinaremos cada uno de estos aspectos.

Hablar de ser humano en general es hablar de un ser que no es necesario, sino gratuito, contingente. Somos, pero igual podíamos no haber sido. Asumirse es un decir sí o estar conforme con el hecho de que Dios nos ha creado. El hombre no puede crearse, pero sí puede ratificar la iniciativa creadora de Dios.

Además, he de asumirme tal cual soy, con mis cualidades positivas y defectos o limitaciones. Tales limitaciones no son fatalidades, sino retos con los que enfrentarme. La actitud ética ante los mismos se llama ascesis, lucha. La autoposesión que se realiza dinámicamente es, efectivamente, autopugna, algo empeñoso, disciplinado. En la disciplina manifiesta el espíritu humano su poder sobre sí mismo.

El concepto de disciplina connota la captación de algo objetivo, así como el esfuerzo por adaptarse a sus exigencias. Autorrealización no es un dejarse ir automáticamente por la pendiente, requiere la disciplina del aprender y aplicarse con esfuerzo.

Para tal esfuerzo no es precisa la complicidad del "me apetece". Kant dice que el "me apetece" es contraproducente para el ejercicio del deber. Hay en ello alguna exageración. Pero, ciertamente, el fundamento del deber está más allá de la apetición, que connota lo contrario del esfuerzo, la pasividad. La autorrealización es diligente, no aplaza, no espera a que venga el concurso de la apetición.

La autorrealización no es una tarea a realizar en solitario. Toda vida humana se hace contando con las otras vidas, en entrecruzamiento con ellas. La autorrealización sólo se puede llevar a cabo contando con el consejo de quien lo puede dar. Ello es algo natural. El hombre que tiene experiencia tiende a comunicarla. A su vez, recibir consejo no ha de ser un comportamiento pasivo; es verdad que hay una parte receptiva, consistente en acogerlo, pero la acción aconsejada sólo puede decidirla libremente el sujeto al que ésta afecta (no es, pues, un "me aconsejaron"). La superación del llamado conflicto de generaciones requiere el ejercicio de las virtudes correlativas necesarias en el juego de libertades entre ambas generaciones. Cabría resumirlas en la *docilitas* del que sabe escuchar unida al esfuerzo, en el que tiene responsabilidad mayor, por distinguir lo que es esencial de lo accidental o no necesario.



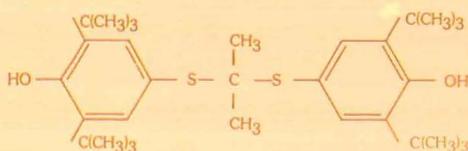
Bifenabid[®]

Probucol

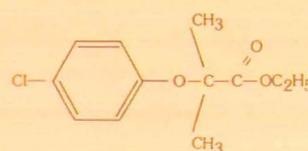
Hipocolesterolemia selectivo de la investigación Dow-Lepetit.

La estructura química de Bifenabid[®] lo diferencia totalmente de los hipolipemiantes tradicionales.

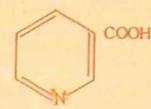
Asociado a dieta, desciende significativamente el colesterol en todas las hiperlipemias clasificadas por Fredrickson.



BIFENABID (probucol)



CLOFIBRATO



ACIDO NICOTINICO

Bifenabid[®]

Probuco^l

EL CONTROL ESPECIFICO DEL COLESTEROL

Principio activo registrado como Probuco^l por la OMS

Aprobado por la F.D.A.

Reduce significativamente el colesterol transportado por la fracción LDL.

Eficaz tanto a corto como a largo plazo.

Carece de interacción farmacológica con anticoagulantes e hipoglucemiantes orales, digitálicos, diuréticos tiazídicos, antiarrítmicos, betabloqueantes y corticoides.

No modifica la función hepática, endocrina o renal.

No interfiere el metabolismo del calcio ni las vitaminas liposolubles.

FICHA TECNICA DEL PRODUCTO

COMPOSICION: Cada comprimido contiene 250 mg. de 4,4 (isopropileneditio) bis (2,6-di-t-butilfenol).

INDICACIONES: Hiperlipemias en las cuales la fracción LDL (Betalipoproteínas) sea la predominantemente elevada.

Hiperlipidemias mixtas en especial las de Tipo II (IIa y IIb) y IV con la presencia o no de xantomatosis

DOSIS Y ADMINISTRACION: Uso exclusivo en adultos. La dosis recomendada es de 500 mg. (dos comprimidos de 250 mg.) dos veces al día, con el desayuno y la cena.

CONTRAINDICACIONES: Por carecer de datos sobre su empleo en el embarazo y lactancia (aunque la experiencia animal no ha mostrado ninguna acción teratogénica) y en la edad pediátrica, Bifenabid está contraindicado cuando se pueda prever un embarazo en el espacio de 6 meses; igualmente está contraindicado en pacientes con hipersensibilidad al fármaco.

INTERACCION CON OTROS FARMACOS: Bifenabid carece de interacción medicamentosa con hipoglucemiantes, anticoagulantes orales, digitálicos, diuréticos tiazídicos, betabloqueantes y corticoides. Si Bifenabid es administrado simultáneamente con estos agentes, éstos no modifican el efecto del Bifenabid sobre el colesterol sérico.

En aquellos pacientes que han demostrado una resistencia a los tratamientos con Bifenabid, clofibrato o colestiramina, recientes trabajos han demostrado que la administración compuesta de Bifenabid asociado a alguno de los citados agentes hipolipemiantes puede producir un efecto hipocolesterolemia más acentuado, sobre todo en pacientes con hipercolesterolemia de tipo II.

EFFECTOS SECUNDARIOS: Hasta el momento no se han detectado efectos secundarios importantes. Se han observado casos de diarrea. Menos frecuentemente otras reacciones gastrointestinales encontradas son: flatulencia, dolor abdominal, náuseas, vómitos y constipación. Se ha informado también de algunos casos de neuralgias generalizadas, dolores dorsales bajos y dolores musculares en las extremidades, sin elevaciones concomitantes de la SGOT.

INTOXICACION Y SU TRATAMIENTO: Aunque no han sido referidos casos de sobredosificación, si ocurrieran, deben ser tomadas las oportunas medidas sintomáticas.

PRESENTACION: Frasco con 60 comprimidos, conteniendo cada uno 250 mg. de Probuco^l, P.V.P.: 894 Ptas.



LABORATORIOS LEPETIT, S. A.
Subsidiaria de The Dow Chemical Co.

Avenida de Burgos, 109 - Tel.: 766 12 11 - Madrid-34

Amplia información bibliográfica disponible a petición médica.

CRITICA DE LIBROS

Medicina interna

Schüller A.

Ed. Paz Montalvo. 1.050 pp. Madrid. 1979.

El tratado de Medicina interna (vol. 2) dirigido por el Prof. Schüller contiene los capítulos correspondientes al aparato digestivo, enfermedades renales, enfermedades infecciosas e intoxicaciones. Junto al Prof. Schüller intervienen en la redacción de la obra profesores y doctores de sólido prestigio y amplia experiencia clínica.

Este volumen constituye un conjunto armonioso y equilibrado en cuanto al modo de tratar los temas y al espacio dedicado a los distintos capítulos; los conceptos etiopatogénicos, fisiopatológicos y los criterios terapéuticos están bien actualizados y el cuadro clínico expuesto con precisión y claridad. Constituye un texto excelente para el alumno y un libro de consulta recomendable para residentes, médicos generales e internistas. *J. Prieto Valtuña.*

La artritis reumatoidea en la práctica general

Tarnopolsky S.

Ed. El Ateneo. 211 pp. Buenos Aires. 1974.

Bastaría como palabras de presentación decir que esta monografía está dedicada "a los médicos generales o internistas y estudiantes avanzados, especialistas de otras áreas de la Medicina —ortopedia, cirujanos, pediatras, gerontólogos, médicos laborales, psicomatistas, otorrinolaringólogos, infectólogos, sanitarios y oculistas— y a los aspirantes a iniciarse en la reumatología"... En efecto, la artritis reumatoide constituye una entidad sistémica que abarca prácticamente en su desarrollo evolutivo a todos los aspectos de la clínica en su triple vertiente biológica, médica y quirúrgica.

El mérito del autor es saber condensar en conceptos claros y precisos tan compleja entidad que avanza en frecuencia, tanto en los niños como en los adultos y ancianos de ambos sexos con sintomatología tan abigarrada que los clásicos esquemas han quedado totalmente desbordados. Dedicó: primera parte (1/6) a los fundamentos etiopatogénicos y epidemiológicos; segunda parte (1/6) a la clínica; tercera parte (1/6) al diagnóstico; cuarta parte (1/6) al diferencial; una quinta parte (1/6) al tratamiento; y el resto (1/6) a la bibliografía e índice de materias. En realidad, la artritis reumatoide constituye un claro ejemplo —como dice el autor— de un proceso que necesita "un enfoque multidisciplinario". *E. Ortiz de Landázuri.*