

Unidad 6: El ser humano: un ser libre

1. Las nociones de libertad humana
2. Aspectos de la libertad humana
 - *La libertad* (Carlos Beorlegui)
 - *El miedo a la libertad* (Erich Fromm)

- IZ DE LA PEÑA, J.L. «Psyché»: El retorno de un concepto exiliado, *Salman-ticensis*, 29 (1982), 171-202.
- IZ DE LA PEÑA, J.L. *Las nuevas antropologías*, Santander, Sal Terrae, 1983.
- ARLE, J. *Mentes, cerebros y ciencia*, Madrid, Cátedra, 1985.
- HRODINGER, E. *Mente y materia*, Barcelona, Tusquets, 1984.
- ERRINGTON, Ch. *Hombre versus naturaleza*, Barcelona, Tusquets, 1984.
- ITH, A. *La vente*, 2 vols., Barcelona, Salvat, 1986.
- LIS, C. *De cuerpos y almas*, *Rev. de Occidente*, 1981, n.º 6, 122-131.
- URING, A.M., y otros. *Mentes y máquinas*, Madrid, Tecnos, 1985.
- . *¿Puede pensar una máquina?* Valencia, Cuad. Teorema, 1974.
- ESMONTANT, C. «El problema del alma», Barcelona, Herder, 1974.
- LDES, M. *La objeción de Kripke: La teoría de la identidad mente-cuerpo*, México, Anuario del F.C.E., 1980, 195-213.

Beorlegui, Carlos (1988) *Lecturas de antropología filosófica*. Bilbao: Editorial Desclée Brouwer.

CAPITULO 6

La libertad

Una de las características esenciales que definen la condición humana es la libertad. A diferencia de los animales, que dependen de su dinámica biológica natural, el hombre es el ser ex-céntrico (Plessner), consciente de sí mismo y capaz de tomar en sus manos las riendas de su existencia. De ahí que advirtamos que el hombre no ha recibido su realidad como un bagaje acabado y definitivo, sino que su condición se le presenta como una tarea, un hacerse en consciencia y libertad.

Mas, a pesar de que para una mentalidad «humanista», las afirmaciones anteriores resultan evidentes y aceptadas, estamos muy lejos de tener un consenso absoluto sobre el tema de la libertad. Y no solamente se produce la discrepancia respecto al modo de entender y enfocar el sentido de la libertad, sino que la discrepancia llega también hasta la misma existencia de la libertad. Kant señalaba agudamente que la libertad es uno de los postulados de la razón práctica, exigible desde el *factum* de la moralidad, pero imposible de afirmar desde la razón pura. Esto es, la libertad escapa al campo de la verificación empírica. Desde un punto de vista científico (entendiendo por tal el campo de la experiencia sensible y positiva) no puede afirmarse y demostrarse la libertad.

Prueba de ello: hay ideologías de muy diverso tipo que la han negado, con todas las implicaciones que esta negación lleva consigo a la hora de construir desde ahí una teoría del hombre. Podemos decir, debido a ello y sin miedo a exagerar, que el tema de la libertad es el más importante de la antropología, puesto que nos jugamos frente a él el modelo de hombre y de sociedad en que queremos vivir.

Respecto al problema de la libertad se han escrito abundantes y profundas páginas, por lo que, a la hora de hacer una selección de textos podríamos aportar una lista interminable¹. Para ser concisos, nos hemos limitado a seleccionar un texto

1. Cfr. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, vocablo LIBERTAD.

de cada una de las posturas y aspectos de la libertad que nos parecen más representativos.

Las diversas posiciones respecto a la libertad podrían clasificarse, de modo amplio, en tres: el determinismo, el indeterminismo exagerado y el indeterminismo restringido o moderado.

1) El *determinismo* niega de forma absoluta la libertad del hombre. Las doctrinas deterministas son muy antiguas y realizadas desde diferentes puntos de vista. Se suelen agrupar en tres tipos: *determinismo religioso, científico y metafísico*.*

El *determinismo religioso* sería, en opinión de K. Popper, el primero en aparecer históricamente, y consiste en afirmar que el futuro de la historia es conocido, en toda su extensión, por el Creador de todo. De tal conocimiento previo se concluye que el futuro ya está prefijado, por lo que el hombre no tiene nada que hacer para cambiarlo. No le queda más que dejarse llevar.

Una secularización del determinismo religioso es el *científico*. Aquí ya no se atribuye el fixismo de las leyes del universo (incluida la realidad humana) a un Ser trascendente, sino a la Naturaleza, organizada con leyes fijas y concretas.* Si el hombre tiene todavía la falsa apreciación de que actúa libremente, se debe a que no se han descubierto todavía las leyes de los diferentes ámbitos de la realidad. Tales leyes fijan de antemano todos los sucesos, aun los más nimios.

En la medida en que las diferentes ciencias (especialmente las llamadas «naturales») han experimentado notables avances en la predicción de la organización de la naturaleza y las leyes que la rigen, ha ido aumentando el número de adeptos al determinismo científico. En el fondo existe la convicción de que, poco a poco, todas las esferas de la realidad irán apareciendo como ámbitos regidos por leyes inamovibles y predictibles.

El *determinismo metafísico* afirma que los sucesos del mundo están predeterminados y sometidos a leyes lógicas de acuerdo a una supuesta Razón Universal o Espíritu Absoluto, o materialismo histórico. Ante estos andamiajes entre los que se halla entrelazada la historia, la libertad aparece como la «conciencia de la necesidad». Este tercer tipo de determinismo aparece igualmente como una secularización del religioso, relegando la noción de Dios a una Razón impersonal o Destino universal que envuelve al conjunto de la realidad.

Tanto el determinismo religioso como el metafísico, son teorías no contrastables, puesto que no pueden someterse sus afirmaciones a verificación o falsación científica. En cambio, el determinismo «científico» puede ser contrastado, y, en opinión de Popper, aparece incorrectamente calificado como «científico», puesto que no puede justificar de modo científico sus afirmaciones. Es prácticamente imposible conseguir hacerse con todos los ingredientes y causas que harán predictibles todos los acontecimientos humanos y físicos. De ahí que tanto el determinismo como el indeterminismo se dilucidan en el ámbito de lo cosmovisual. Se «cree» que la realidad es determinista, y se «confía» en que la ciencia irá descubriendo las leyes

2. Sigo en esta clasificación a K. Popper, «El Universo abierto. Un argumento en favor del indeterminismo», Madrid, Tecnos, 1984.

que regulan todo. De modo que, desde este punto de vista, a lo más que podemos hablar es de un «determinismo prometedor». Popper trata de mostrar³ que es más científico el indeterminismo que el determinismo, no sólo en el ámbito de la conducta humana, sino en el de la física. Por ello, el llamado determinismo «científico» tiene que ser puesto entre comillas, y denominarse determinismo *supuestamente* «científico».

Incluso podríamos advertir, con Isaiah Berlin⁴, que existe una total contradicción entre las afirmaciones de los que apoyan el determinismo y su modo de expresarse acerca de la realidad humana. El sentido común está de tal modo afincado en la afirmación de la libertad y el indeterminismo, que en el caso de que se demostrara la verdad del determinismo, tendríamos que realizar una reestructuración total de nuestro modo de hablar y de discurrir.

De ahí que señale Popper que, a la hora de discutir acerca de la validez o no del determinismo y del indeterminismo, la «carga de la prueba» tiene que correr a cuenta del determinismo, por ser una teoría más «fuerte» y abarcadora⁵. Es decir, le corresponde en primer lugar al determinismo mostrar su validez no tanto al indeterminismo. Y la verdad es que está muy lejos de conseguirlo.

En la elección de un texto que represente la posición determinista, nos hemos inclinado por el determinismo de la conducta humana, defendido por B.F. Skinner, en su célebre libro «Más allá de la libertad y de la dignidad».

2) La segunda posición, el *indeterminismo exagerado*, se sitúa en el lugar opuesto al anterior. Afirma la libertad absoluta o exagerada. El hombre es un ser atenido, de forma radical y sin restricciones, a su libertad. No hay nada que limite o coarte su omnímoda libertad: ni Dios, ni el destino, ni la Naturaleza o Razón del universo, ni su propia e individual naturaleza. Para el indeterminismo absoluto tales entes son conceptos metafísicos sin ninguna consistencia real; pertenecen a una cosmovisión que hay que superar. No hay más sujeto y artífice de la conducta humana que la conciencia individual, quien decide en radical soledad y sin ser determinado, ni mediatizada por nada ni por nadie.

El típico representante de este modo de ver las cosas es el Sartre de la primera época, el autor de «El ser y la nada». Para Sartre el hombre *no tiene* libertad, como algo accidental y accesorio, sino que *es* libertad; está *condenado* a ser libre. La conciencia libre de cada individuo humano es la única fuente de sentido, y la única fuente de eticidad.

3) Al lado del indeterminismo absoluto, y en confrontación con el determinismo, se sitúa el *indeterminismo moderado*. Ocupa una posición intermedia entre los extremismos de las dos primeras posturas. Si se opone a la pretensión determinista de reducir al hombre a ser una máquina preprogramada, también rechaza las pretensiones no realistas del indeterminismo exagerado, que suponen un desconocimiento de la mundanidad de la existencia humana. El hombre es libre, pero no

3. Cfr. Popper, o.c.

4. Cfr. Isaiah Berlin, «Libertad y necesidad en la historia», Madrid, Revista de Occidente, 1974.

5. Cfr. Popper, o.c., p. 50-51.

absolutamente. Su libertad se halla limitada o recortada por múltiples factores: desde su constitución biológica, psíquica, caracteriológica⁶ y las circunstancias específicas de su historia personal, hasta la libertad de los demás hombres, tomados individualmente y como colectivo social. La libertad del hombre aparece como libertad-en-situación; es libertad en el mundo. Esta cosmovisión es, sin duda, la más ampliamente defendida por el sentido común y por la filosofía.

Como representante adecuado de este punto de vista, dentro de un amplio abanico de posibilidades a elegir, presentamos a M. Merleau-Ponty, por su agudo análisis de la libertad en situación y por la polémica que sostuvo respecto a este problema con Sartre.

1. EL DETERMINISMO CONDUCTISTA DE B.F. SKINNER¹

B.F. Skinner nació en 1904 en Susquehanna (Pensilvania, USA). Siguiendo el deseo de su padre, estudió Derecho, lo ejerció algunos años, pero enseguida decidió dedicarse a la psicología. «Posiblemente, contribuyeron notablemente a su decisión la lectura de las obras de Loeb, Pavlov, Russel y Watson»². Los estudios de psicología los realiza en la Universidad de Harvard, donde años más tarde será profesor. Su labor docente comenzó el año 1936, en la Universidad de Minnessota. Pasaría luego a la de Indiana y posteriormente a la de Harvard.

Sus obras más importantes son:

- The behavior of organism. An experimental analysis (1938).
- Walden dos, Barcelona, Fontanella, 1948.
- Ciencia y conducta humana, Bça, Fontanella, 1971.
- Más allá de la libertad y la dignidad, Barcelona, Fontanella, 1972.

El propósito de Skinner apunta a descubrir las leyes que siguen la conducta y el comportamiento humano. Comienza «Más allá de la libertad y de la dignidad» lamentándose de que a diferencia de las ciencias naturales, que poseen un estatuto epistemológico preciso, todavía no dispongamos de una ciencia y tecnología de la conducta adecuadas y perfectas. Para conseguirlo, hay que aplicar los métodos científicos a la conducta humana. Pero Skinner constata que «los métodos científicos apenas han sido aplicados a la conducta humana» (p. 14). La razón de ello es múltiple. No sólo la dificultad y el olvido de esta tarea, sino la repugnancia que el hombre tiene a someter a un análisis científico su conducta. Y todo por un prejuicio antropológico: «la conducta humana se sigue comprendiendo, y justificando, mediante el recurso a ciertos agentes innatos» (p. 15). El mito del «hombre interior»,

6. Un estudio interesante acerca de las diferentes zonas de «determinismo» que constituyen el «mundo» o suelo sobre el que se articula, concreta y realiza la libertad humana (solamente en el ámbito de su misma dimensión psico-fisiológica y como parte integrante del mundo físico y biológico) dejando de lado la dimensión social, lo constituye el libro de Jeanne Dubouchet, «La condición del hombre en el universo. Determinismos naturales y libertad humana», Barcelona, Edit. Médica y Técnica, 1978.

1. B.F. SKINNER, «Más allá de la libertad y de la dignidad», Barcelona, Fontanella, 1982, cap. 2.^o, «Libertad», pp. 39-59. Presento sólo las páginas que considero de más interés.

piensa Skinner, es el que impide la adaptación de una tecnología de la conducta, que nos libre de actitudes precientíficas. Se sigue pensando que la conducta humana tiene su origen en un hombre autónomo, libre, que escapa a la reglamentación científica. Para Skinner, la existencia de tal hombre interior autónomo está creada por nuestra ignorancia. Cuando no sabemos responder a las causas que han originado una conducta, lo atribuimos a ese «hombre interior», «El cometido de un análisis científico consiste en explicar cómo la conducta de una persona, en cuanto sistema físico, se relaciona con las condiciones bajo las cuales vive el individuo» (p. 23). Frente a este modo de ver las cosas, se alzan dos reparos, desde la filosofía del hombre interior: la libertad y la dignidad del hombre.

Todo el intento de Skinner, a lo largo del libro, se centra en desmitificar y desfundamentar la libertad y la dignidad del hombre. Una visión científica del hombre, según Skinner, supera conceptos tan trasnochados como los de libertad, dignidad y valor.

Libertad

Casi todos los seres vivos intentan liberarse de todo aquello que, de una u otra forma, les pueda dañar. Un cierto tipo de libertad lo consiguen mediante formas relativamente simples de conducta llamadas reflejos. Una persona estornuda, y libera de este modo sus vías respiratorias de sustancias irritantes. Tiene un vómito, y así elimina de su estómago alimentos que se le han indigestado o que pueden ser perjudiciales. O bien retira instintivamente la mano y evita cortarse o quemarse. Formas más elaboradas de conducta tienen efecto similares. Cuando a una persona la encierran, lucha («furiosamente») y consigue liberarse. Cuando le amenaza un peligro, una de dos: o huye o ataca la raíz misma de ese peligro. Conductas de esta clase se han desarrollado seguramente gracias a que contribuyen a la supervivencia. Y forman parte de lo que denominamos cualidad o característica genética humana. Al igual que la respiración, la transpiración, o el proceso de digestión. Y mediante el condicionamiento, una conducta semejante puede adquirirse con respecto a nuevos objetos que podrían no haber jugado papel alguno en la evolución. Sin duda, son situaciones de menor importancia en la lucha por ser libre, pero no por ello menos significativas. Su última razón de ser no es el amor a la libertad: son simplemente formas de conducta que han demostrado su eficacia en eliminar ciertas amenazas para el individuo, y, consecuentemente, para la especie, a lo largo del proceso de evolución.

Un papel mucho más importante lo juega la conducta al debilitar estímulos amenazadores con otros procedimientos. Esto no se consigue en forma de reflejos condicionados, sino como producto de un proceso diferente llamado condicionamiento operante. Cuando a un elemento concreto de conducta le sigue determinada consecuencia, es más probable que ocurra de nuevo, y una consecuencia que tiene el efecto de renovar esa conducta de que hablamos, se denomina un reforzador. Algunos ejemplos pueden esclarecer esta afirmación —y el sentido en que se for-

mula—. El alimento es un reforzador del organismo hambriento; y cualquier cosa que haga el organismo que sea seguida por la recepción de ese alimento, muy probablemente se repetirá cuando quiera que el organismo tenga hambre. A algunos estímulos se les llama reforzadores negativos. Y cualquier respuesta que reduzca la intensidad de tal estímulo —o que lo anule— es muy probable que sea emitida al reaparecer el estímulo en cuestión. Así, cuando una persona busca refugio del sol ardiente, y se pone a cubierto, es muy probable que se ponga de nuevo a cubierto tan pronto como el sol vuelva a calentar. La reducción de la temperatura refuerza la conducta de la que «depende» —es decir, la conducta a la que sigue—. El condicionamiento operante también se presenta cuando una persona evita simplemente el sol ardiente —cuando, dicho burdamente, se escapa de la amenaza del calor solar.

Los reforzadores negativos también son denominados «aversivos», en el sentido de que son realidades de las que los organismos «huyen». El término sugiere un distanciamiento espacial —escaparse o huir de algo—, pero, en realidad, la relación esencial es temporal. En un mecanismo standard, usado para estudiar este proceso en el laboratorio, una respuesta arbitraria simplemente debilita un estímulo aversivo o lo hace desaparecer. El resultado de esta clase de lucha por la libertad cristaliza en una dosis importante de tecnología física. A lo largo de los siglos, y de una forma anárquica, los hombres han ido construyendo un mundo en el cual se encuentran libres de muchos géneros de amenazas o estímulos perjudiciales —temperaturas extremadas, focos infecciosos, trabajos arduos, peligro, y aun de aquellos estímulos aversivos que conocemos con el nombre de incomodidades.

El escape y la evitación juegan un papel mucho más importante en la lucha por la libertad cuando las condiciones que llamamos aversivas son producidas por otras personas. Porque esas personas pueden convertirse en aversivas sin que ellas mismas, por decirlo así, lo pretendan: pueden ser groseras, peligrosas, contagiosas o molestas. Y, en consecuencia, se les huye o uno intenta evitarlas en cuanto pueda. También pueden ser aversivas «intencionalmente», esto es, pueden tratar a otras personas aversivamente por causa de las consecuencias que se derivan de esa conducta. Por ejemplo, un capataz de esclavos induce al esclavo a trabajar azotándole cuando se detiene en su labor; al reanudar el trabajo, el esclavo se libra del azote (e indirectamente refuerza la conducta del capataz, que volverá a usar el látigo apenas el esclavo se detenga). De una u otra forma, el control aversivo intencional es el esquema de la mayor parte de la relación social: en ética, en religión, gobierno, economía, educación, psicoterapia y en la vida familiar.

Una persona elude o evita el tratamiento aversivo comportándose de forma que refuerza a aquellos que le amenazaban aversivamente en tanto no se comportara de ese modo. Pero también puede evitar esa situación con otros procedimientos. Por ejemplo, poniéndose lejos del alcance de aquellos que le pueden amenazar. Un esclavo puede fugarse; un ciudadano, emigrar, presentar la dimisión de un gobierno, desertar del ejército, abjurar de una religión, hacer novillos, escaparse de casa, o inhibirse de una cultura convirtiéndose en vagabundo, eremita o hippie. Semejante conducta es tanto un producto de condiciones aversivas cuanto la conducta que esas

condiciones pretendían evocar. Esto último sólo puede garantizarse agudizando las contingencias o echando mano de estímulos aversivos más fuertes.

Otro modo anómalo de liberación o huida es atacar a aquellos que son causa de esas condiciones aversivas y debilitar o destruir su fuerza. Podemos atacar a aquellos que nos violentan o nos molestan, del mismo modo que atacamos, para destruirlos, los hierbas en nuestro jardín. Pero también ahora la lucha por la libertad se dirige principalmente contra agentes de control intencionados —contra aquellos que amenazan a otros aversivamente, induciéndoles a comportarse de una forma determinada—. Así, por ejemplo, un niño puede enfrentarse a sus padres, un ciudadano puede derrocar un gobierno, un creyente puede reformar una confesión religiosa, un estudiante puede atacar a un profesor o destrozar la escuela y un marginado puede prestar su colaboración para destruir una cultura.

Es posible que la cualidad genética del hombre soporte esta lucha por la libertad de modo positivo sin dejarse aniquilar: cuando a la gente se la trata aversivamente, tiende a reaccionar con agresividad, o a ser reforzada por signos que muestran que ha infligido un daño a los demás. Ambas tendencias pueden que hayan tenido indudable importancia en el proceso de la evolución, importancia que se puede fácilmente demostrar. Si dos organismos que han estado coexistiendo pacíficamente sufren algún shock doloroso, inmediatamente reaccionan mostrando modos característicos de agresión, uno contra el otro. La agresividad no siempre va dirigida necesariamente contra la fuente real misma de estimulación; puede sufrir una «desviación» hacia cualquier persona u objeto adecuados. El vandalismo y los tumultos callejeros con frecuencia no son sino formas de agresión desviadas o mal dirigidas. Un organismo víctima de una convulsión dolorosa reaccionará, si puede, imponiéndose a otro organismo al que poder hacer víctima, a su vez, de su propia agresividad. Hasta qué punto la agresividad humana ejemplifica las tendencias innatas, es algo que aún no está claro. Y muchas de las formas en que la persona ataca, para debilitar o destruir el poder de controladores intencionados, han sido obviamente aprendidas.

La literatura de la libertad nunca ha llegado a sintonizar profundamente con técnicas de control que no provocan la huida o el contraataque, porque esa literatura siempre ha manejado el problema en términos de estados mentales o sentimientos. En su libro *Soberanía*, Bertrand de Jouvenel cita a dos importantes figuras de este género de literatura. Según Leibnitz, «la libertad consiste en la capacidad de hacer lo que uno quiere hacer». Y según Voltaire, «cuando hago lo que yo quiero hacer: en ello estiba mi libertad». Pero ambos escritores añaden una frase para concluir su reflexión. Leibnitz: «...o en el poder querer aquello que se puede conseguir». Y, por su parte, Voltaire dice más cándidamente: «...pero no puedo dejar de querer lo que en verdad quiero». Jouvenel relega estos comentarios a una nota a pie de página, diciendo que la capacidad de querer es asunto de «libertad interior» (¡la libertad del hombre interior!), la cual cae fuera del «juego de la libertad».

Una persona en verdad quiere algo cuando actúa eficazmente por conseguirlo, apenas se le presenta la ocasión. Una persona que dice «quiero algo de comer» presumiblemente comerá cuando encuentre algo a mano. Si dice «quiero calentarme»

se refugiará, en cuanto pueda, en algún lugar abrigado. Estos actos fueron reforzados en el pasado por aquello mismo que se deseaba. Lo que una persona *siente* cuando se experimenta a sí misma deseando algo, depende de las circunstancias. El alimento resulta estimulante precisamente sólo en casos de privación, y una persona que necesita algo para comer que experimente aspectos de tal estado —por ejemplo, espasmos de hambre—. Una persona que quiere calentarse, normalmente es porque tiene frío. También se puede experimentar condiciones asociadas con una alta probabilidad de respuesta, junto con aspectos de la ocasión presente que son homologables a aquéllos de ocasiones precedentes, en virtud de los cuales la conducta había sido y sigue siendo reforzada. El querer, sin embargo, no es un sentimiento, ni es un sentimiento tampoco la razón por la que una persona busca lo que busca. Ciertas contingencias han suscitado la probabilidad de la conducta y al mismo tiempo han originado condiciones que son susceptibles de ser experimentadas. La libertad es cuestión de contingencias de refuerzo, no de los sentimientos que las contingencias originan. La distinción es especialmente importante cuando esas contingencias no provocan la huida o el contraataque.

La incertidumbre con respecto al control positivo es evidente en relación con dos observaciones que con mucha frecuencia aparecen en la literatura de la libertad. Se dice que aunque la conducta está completamente determinada, es mejor que el hombre «se sienta libre» o que «crea que es libre». Si esto significa que es mejor estar controlado de modo tal que ese control no ejerza consecuencias aversivas, podemos estar de acuerdo. Pero si esas frases quieren decir que es mejor estar controlado de manera que nadie ofrezca resistencia, entonces, semejante proposición es incapaz de tener en cuenta la posibilidad de consecuencias aversivas diferidas. Una segunda formulación parecería más apropiada: «Es mejor ser esclavo consciente que esclavo feliz». La palabra «esclavo» aclara la naturaleza de las consecuencias últimas que estudiamos: estas consecuencias resultan explotadoras, y, por tanto, aversivas. De lo que el esclavo debe ser consciente es de su propia desgracia. Y por ello la auténtica y peligrosa amenaza estriba en un sistema de esclavitud tan bien pensado que en su seno ya no se produzca la rebelión. La literatura de la libertad va toda ella encaminada a «concienciar» al hombre con respecto al control aversivo, pero en su selección de métodos se incapacita a sí mismo para redimir al esclavo feliz.

Una de las grandes figuras de la literatura de la libertad, Juan Jacobo Rousseau, no temía el poder del esfuerzo positivo. En su notable obra *Emilio*, daba el siguiente consejo a los maestros:

«Dejad (que el niño) crea que es él quien decide siempre, aunque deba ser el maestro quien siempre decida realmente».

Rousseau pudo adoptar esta actitud porque tenía fe ilimitada en la bondad de los maestros, que de este modo usarían su absoluto control sólo en bien de sus alumnos. Pero, como veremos más adelante, la bondad no es una garantía contra el abuso de poder, y muy pocas figuras en la historia de la lucha por la libertad han

condiciones pretendían evocar. Esto último sólo puede garantizarse agudizando las contingencias o echando mano de estímulos aversivos más fuertes.

Otro modo anómalo de liberación o huida es atacar a aquellos que son causa de esas condiciones aversivas y debilitar o destruir su fuerza. Podemos atacar a aquellos que nos violentan o nos molestan, del mismo modo que atacamos, para destruirlos, los hierbajos en nuestro jardín. Pero también ahora la lucha por la libertad se dirige principalmente contra agentes de control intencionados —contra aquellos que amenazan a otros aversivamente, induciéndoles a comportarse de una forma determinada—. Así, por ejemplo, un niño puede enfrentarse a sus padres, un ciudadano puede derrocar un gobierno, un creyente puede reformar una confesión religiosa, un estudiante puede atacar a un profesor o destrozar la escuela y un marginado puede prestar su colaboración para destruir una cultura.

Es posible que la cualidad genética del hombre soporte esta lucha por la libertad de modo positivo sin dejarse aniquilar: cuando a la gente se la trata aversivamente, tiende a reaccionar con agresividad, o a ser reforzada por signos que muestran que ha infligido un daño a los demás. Ambas tendencias pueden que hayan tenido indudable importancia en el proceso de la evolución, importancia que se puede fácilmente demostrar. Si dos organismos que han estado coexistiendo pacíficamente sufren algún shock doloroso, inmediatamente reaccionan mostrando modos característicos de agresión, uno contra el otro. La agresividad no siempre va dirigida necesariamente contra la fuente real misma de estimulación; puede sufrir una «desviación» hacia cualquier persona u objeto adecuados. El vandalismo y los tumultos callejeros con frecuencia no son sino formas de agresión desviadas o mal dirigidas. Un organismo víctima de una convulsión dolorosa reaccionará, si puede, imponiéndose a otro organismo al que poder hacer víctima, a su vez, de su propia agresividad. Hasta qué punto la agresividad humana ejemplifica las tendencias innatas, es algo que aún no está claro. Y muchas de las formas en que la persona ataca, para debilitar o destruir el poder de controladores intencionados, han sido obviamente aprendidas.

La literatura de la libertad nunca ha llegado a sintonizar profundamente con técnicas de control que no provocan la huida o el contraataque, porque esa literatura siempre ha manejado el problema en términos de estados mentales o sentimientos. En su libro *Soberanía*, Bertrand de Jouvenel cita a dos importantes figuras de este género de literatura. Según Leibnitz, «la libertad consiste en la capacidad de hacer lo que uno quiere hacer». Y según Voltaire, «cuando hago lo que yo quiero hacer: en ello estiba mi libertad». Pero ambos escritores añaden una frase para concluir su reflexión. Leibnitz: «...o en el poder querer aquello que se puede conseguir». Y, por su parte, Voltaire dice más cándidamente: «...pero no puedo dejar de querer lo que en verdad quiero». Jouvenel relega estos comentarios a una nota a pie de página, diciendo que la capacidad de querer es asunto de «libertad interior» (¡la libertad del hombre interior!), la cual cae fuera del «juego de la libertad».

Una persona en verdad quiere algo cuando actúa eficazmente por conseguirlo, apenas se le presenta la ocasión. Una persona que dice «quiero algo de comer» presumiblemente comerá cuando encuentre algo a mano. Si dice «quiero calentarme»

y ha propuesto fórmulas concretas para huir de ellas, para debilitar su poder, o incluso para destruirlo. Esta literatura ha tenido éxito en su esfuerzo por reducir los estímulos aversivos utilizados en toda forma de control intencional. Pero ha cometido la equivocación de definir la libertad en términos de estados mentales o sentimientos. Por consiguiente, no ha sido capaz esa misma literatura de encararse eficazmente a técnicas de control que no incitan a la huida o a la rebelión, y que, sin embargo, tienen consecuencias aversivas. Se ha visto obligada, por fuerza de su lógica interna, a etiquetar todo tipo de control, indiscriminadamente, como algo malo. Y de hecho malinterpreta muchas de las ventajas que, a pesar de todo, son deducibles del ambiente social. Finalmente, las características de esa literatura la incapacitan para el siguiente paso, el cual no es intentar liberar al hombre de todo control, sino más bien analizar y modificar las clases de control a que los hombres quedan expuestos.

2. INDETERMINISMO ABSOLUTO. J.P. SARTRE¹

Sartre expone su teoría sobre la libertad en el capítulo 1.º de la cuarta parte de «El ser y la nada». Es un capítulo amplio, como todos los de esta amplísima obra. Por ello, ha sido necesario extraer las páginas más interesantes y que mejor reflejan el pensamiento de Sartre.

La teoría sobre la libertad es uno de los pilares del pensamiento sartreano. En el fondo, toda su ontología del *en-sí* y del *para-sí* no es más que una justificación o un apoyo consecuente de la afirmación absoluta de la libertad. Para Sartre, la libertad es la esencia de lo humano. Frente a una libertad de *actos* (afirmación de la filosofía anterior), propugna una libertad de *ser*. El hombre no tiene libertad sino que *es* libertad. El hombre se descubre como una radical libertad, a la que nunca puede renunciar. Estamos, pues, condenados a la libertad. De este modo, advierte el hombre, en sus momentos de lucidez, que sólo él es el dueño de su vida: nadie hay que le marque líneas de conducta: ni Dios, ni la naturaleza. El descubrimiento de esta realidad es lo que origina la angustia. Pero es en la angustia donde llegamos al sentido de nuestro ser y accedemos a nuestra libertad, que sólo está limitada por ella misma y cuyos muros ella misma constituye.

Pero habrá que preguntarse si la facticidad de la situación de una persona no constituirá una barrera para su libertad. Sartre no olvida la situación. Todo su esfuerzo se centra en mostrar que la situación nunca es un estorbo a la libertad, pues situación concreta y libertad son para Sartre la misma cosa. La situación sólo es objetiva si la contemplamos desde fuera. Puesto que el *para-sí*, la conciencia es la única fuente de sentido; los obstáculos son tales si yo quiero, si coinciden con el proyecto que yo me he trazado. Si cambio de proyecto, el obstáculo deja de serlo.

1. J.P. Sartre, «El ser y la nada», B. Aires, Losada, 1966, parte IV, cap. 1.º, «Ser y hacer: la libertad», págs. 593-602. Cfr. los datos sobre vida y obras de Sartre en el capít. 6.º, sobre la interpersonalidad.

Tampoco es un obstáculo mi naturaleza, los aspectos no conscientes de mi realidad, puesto que la libertad se sitúa en el proyecto fundamental de mi existencia, anterior a los actos voluntarios o pasionales.

El mayor obstáculo para la libertad son los otros, las demás libertades humanas. La mirada del otro me cosifica, convierte mi *para-sí* en *en-sí*. Pero esta peligrosa relación cosificante no es un límite pasivamente asumido. Puedo defenderme de la objetivación de la mirada, cosificando y haciendo al otro objeto de mi mirada. Sólo la muerte me entrega por completo al otro, sin que tenga ya posibilidades de escapar y trascender a la mirada de los otros. Por tanto, «la libertad, dice Sartre, es total e infinita, lo que no quiere decir que no tengo límites, sino que no los encuentra nunca».

La postura sartreana respecto a la libertad ha evolucionado considerablemente tras su primera etapa existencialista, acercándose hacia posturas más moderadas, en las que toma más en cuenta los límites de la situación.

Libertad y facticidad: la situación

El argumento decisivo utilizado por el sentido común contra la libertad consiste en recordarnos nuestra impotencia. Lejos de poder modificar a gusto nuestra situación, parece que no podemos cambiar a nosotros mismos. No soy «libre» ni de hurtarme a la suerte de mi clase, nación o familia, ni aun de edificar mi poderío o mi fortuna, ni de vencer mis apetitos más insignificantes o mis hábitos. Nazco obrero, francés, hereditario sifilítico o tuberculoso. La historia de una vida, cualquiera que fuere, es la historia de un fracaso. El coeficiente de adversidad de las cosas es tal que hacen falta años de paciencia para obtener el ínfimo resultado. Y aun así es preciso «obedecer a la naturaleza para mandar en ella», es decir, insertar mi acción en las mallas del determinismo. Más de lo que parece «hacerse», el hombre parece «ser hecho» por el clima y la tierra, la raza y la clase, la lengua, la historia de la colectividad de que forma parte, la herencia, los acontecimientos pequeños o grandes de su vida.

Este argumento nunca ha perturbado profundamente a los partidarios de la libertad humana: Descartes el primero, reconocía a la vez que la voluntad es infinita y que es preciso «tratar de vencernos a nosotros mismos más bien que a la fortuna». Pues conviene aquí efectuar algunas distinciones: muchos de los hechos enunciados por los deterministas no pueden tomarse en consideración. El coeficiente de adversidad de las cosas, en particular, no puede constituir un argumento contra nuestra libertad, pues por nosotros, es decir, por la previa posición de un fin, surge ese coeficiente de adversidad. Tal peñasco, que manifiesta una resistencia profunda si quiero desplazarlo, será, al contrario, una ayuda preciosa si quiero escalarlo para contemplar el paisaje. En sí mismo —si es siquiera posible encarar lo que en sí mismo pueda ser— es neutro, es decir, espera ser iluminado por un fin para manifestarse como adversario o como auxiliar. Y no puede manifestarse de la una o de la otra manera sino en el interior de un complejo-utensilio ya establecido. Sin

los picos y las grapas, los senderos ya trazados y la técnica de la ascensión, el peñasco no sería ni fácil ni difícil de escalar: la cuestión no se plantearía siquiera, y aquél no sostendría relación de ninguna especie con la técnica del alpinismo. Así, aunque las cosas brutales (lo que Heidegger llama «los existentes brutos») puedan desde el origen limitar nuestra libertad de acción, nuestra misma libertad debe constituir previamente el marco, la técnica y los fines con relación a los cuales las cosas se manifestarán como límites. Hasta si el peñasco se revela como «demasiado difícil de escalar» y si debemos renunciar a la ascensión, notemos que no se ha revelado tal sino por haber sido originariamente captado como «escalable»; así, pues, nuestra libertad misma constituye los límites con que se encontrará después. Por cierto, después de estas observaciones, queda un *residuum* innombrable e impensable que pertenece al en-sí considerado y hace que, en un mundo iluminado por nuestra libertad, tal peñasco será más propiciado para el escalamiento y tal otro no. Pero, lejos de ser originariamente ese *residuo* un límite de la libertad, ésta surge como libertad gracias a él, es decir, gracias al en-sí bruto en tanto que tal. El sentido común convendrá con nosotros, en efecto, en que el ser llamado *libre* es el que *puede realizar sus proyectos*. Pero, para que el acto pueda comportar *realización*, conviene que la simple proyección de un fin posible se distinga *a priori* de la realización de ese fin. Si basta concebir para realizar, heme sumido en un mundo semejante al del sueño, en que lo posible no se distingue en modo alguno de lo real. Estoy condenado, entonces, a ver modificarse el mundo al azar de los cambios de mi conciencia, y no puedo practicar, con respecto a mi concepción, la «puesta entre paréntesis» y la suspensión del juicio que distinguirán una simple ficción de una elección real. El objeto, al parecer desde que es simplemente concebido, no será ya ni elegido ni simplemente descado. Habiéndose abolido la distinción entre el simple *deseo*, la *representación* que yo pudiera elegir y la *elección*, con ella desaparece también la libertad. Somos libres cuando el término último por el cual nos hacemos anunciar lo que somos es un *fin*, es decir, no un existente real, como el que, en nuestra suposición anterior, vendría a satisfacer nuestro deseo, sino un objeto que aún no existe. Pero, entonces, este *fin* no puede ser trascendente a menos que esté separado de nosotros al mismo tiempo que nos es accesible. Sólo un conjunto de existentes reales puede separarnos de ese fin, así como ese fin no puede ser concebido sino como estado por-venir de los existentes reales que de él me separan. El fin no es sino el esbozo de un orden de los existentes, es decir, de una serie de disposiciones de hacer-tomar a los existentes sobre el fundamento de sus relaciones actuales. En efecto, en virtud de la negación interna el para-sí ilumina a lo existentes en sus mutuas relaciones por el fin que él pone, y proyecta este fin a partir de las determinaciones que él capta al existirlo. No hay círculo, como hemos visto, pues el surgimiento del para-sí se efectúa de una vez. Pero, siendo así, el orden mismo de los existentes es indispensable para la propia libertad. Por ellos la libertad es separada y reunida con respecto al fin perseguido por ella, fin que le anuncia lo que ella es. De suerte que las resistencias que la libertad devela en el existente, lejos de constituir para ella un peligro, no hacen sino permitirle surgir como libertad. No puede haber para-sí libre sino en cuanto comprometido en un mundo resistente.

Fuera de este comprometimiento, las nociones de libertad, determinismo y necesidad pierden hasta su sentido.

Es necesario, además, precisar, contra el sentido común, que la fórmula «ser libre» no significa «obtener lo que se ha querido» sino «determinarse a querer (en el sentido lato de elegir) por sí mismo». En otros términos, el éxito no importa en absoluto a la libertad. La discusión que el sentido común opone a los filósofos proviene en este caso de un malentendido: el concepto empírico y popular de «libertad», producto de circunstancias históricas, políticas y morales, equivale a «facultad de obtener los fines elegidos». El concepto técnico y filosófico de libertad, único que aquí consideramos, significa sólo: autonomía de la elección. Ha de advertirse, empero, que la elección, siendo idéntica al hacer, supone, para distinguirse del sueño y del deseo, un comienzo de realización. Así, no diremos que un cautivo es siempre libre de salir de la prisión, lo que sería absurdo, ni tampoco que es siempre libre de desear la liberación, lo que sería una perogrullada sin alcance, sino que es siempre libre de tratar de evadirse (o de hacer liberar), es decir que, cualquiera que fuere su condición, puede proyectar su evasión y enseñarse a sí mismo el valor de su proyecto por medio de un comienzo de acción. Nuestra descripción de la libertad, al no distinguir entre el elegir y el hacer, nos obliga a renunciar a la distinción entre intención y acto. No es posible separar la intención del acto, así como no es posible separar el pensamiento del lenguaje que lo expresa; y, así como ocurre que la palabra nos enseña nuestro pensamiento, así también nuestros actos nos enseñan nuestras intenciones, es decir, nos permiten destacarlas, esquematizarlas, hacer de ellas objetos en vez de limitarnos a vivirlas, es decir, a tomar una conciencia no-tética. Esta distinción esencial entre libertad de elección y libertad de obtener ha sido vista, ciertamente, por Descartes, siguiendo a los estoicos. Pone un término a todas las discusiones sobre el «querer» y el «poder» que enfrentan aún hoy a los partidarios y a los adversarios de la libertad.

No por ello deja de ser verdad que la libertad encuentra o parece encontrar límites, en virtud de lo *dado* trascendido o nihilizado por ella. Mostrar que el coeficiente de adversidad de la cosa y su carácter de *obstáculo* (unido a su carácter de utensilio) es indispensable para la existencia de una libertad es servirse de un argumento de doble filo, pues, si bien permite establecer que la libertad no es dirimida por lo dado, indica por otra parte algo así como un condicionamiento ontológico de la libertad. ¿No habría razón para decir, como ciertos filósofos contemporáneos: sin obstáculos no hay libertad? Y, como no podemos admitir que la libertad se cree su obstáculo a sí misma —lo que es absurdo para quienquiera que haya comprendido lo que es una espontaneidad—, parece haber aquí algo como una precedencia ontológica del en-sí sobre el para-sí. Es preciso, pues, considerar las observaciones anteriores como simples tentativas de desbrozar el terreno, y retomar desde el comienzo la cuestión de la facticidad.

Hemos establecido que el para-sí es libre. Pero esto no significa que sea su propio fundamento. Si ser libre significara ser fundamento de sí mismo, sería menester que la libertad decidiera acerca de la *existencia* de su propio ser. Y esta necesidad puede entenderse de dos modos. En primer lugar, sería menester que la

libertad decidiera acerca de su ser-libre, es decir, no solamente que fuera elección de un fin, sino que fuera elección de sí misma como libertad. Ello supondría, pues, que la posibilidad de ser-libre y la posibilidad de no serlo existieran igualmente antes de la libre elección de una de ellas, es decir, antes de la libre elección de la libertad. Pero, como entonces sería necesaria una libertad previa que eligiese ser libre, es decir, en el fondo, que eligiese ser lo que ya es, nos veríamos remitidos al infinito, pues ella tendría necesidad de otra libertad anterior que la eligiera, y así sucesivamente. De hecho, somos una libertad que elige pero no elegimos ser libres: estamos condenados a la libertad, como antes hemos dicho; arrojados en la libertad, o, como Heidegger dice, «dejados allí». Y, como se ve, esta derelicción no tiene otro origen que la existencia misma de la libertad. Así, pues, si la libertad se define como el escapar a lo dado, al hecho, hay el *hecho* de escapar al hecho. Es la facticidad de la libertad.

Pero el hecho de que la libertad no sea su propio fundamento puede ser entendido de otro modo, que conducirá a idénticas conclusiones. Si la libertad, en efecto, decidiera acerca de la existencia de su ser, sería menester no sólo que el ser fuera posible como no-libre, sino también que fuera posible mi inexistencia absoluta. En otro términos, hemos visto que, en el proyecto inicial de la libertad, el fin se revierte sobre los motivos, par constituirlos; pero, si la libertad ha de ser su propio fundamento, el fin deberá, además revertirse sobre la existencia misma para hacerla surgir. Está claro lo que resultaría de ello: el para-sí se extraería a sí mismo de la nada para alcanzar el fin que se propone. Esta existencia legitimada por su fin sería existencia *de derecho*, no de *hecho*. Y es cierto que, entre las mil maneras que tiene el para-sí de tratar de arrancarse a su contingencia original, hay una consistente en intentar hacerse reconocer por el prójimo como existencia de derecho. No nos atenemos a nuestros derechos individuales sino en el marco de un vasto proyecto que tendería a conferirnos la existencia a partir de la función que cumplimos. Es la razón por la cual el hombre intenta tan a menudo identificarse con su función y procura no ver en sí sino «el presidente de la Cámara de apelación», «el pagador general del tesoro», etc. Cad auna de estas funciones tiene su existencia, efectivamente, justificada por su fin. Ser identificado con una de ellas es tomar la existencia propia como salvada de la contingencia. Pero tales esfuerzos por escapar a la contingencia originaria no hacen sino establecer mejor la existencia de ésta. La libertad no puede decidir acerca de su propia existencia por el fin que ha puesto. Sin deuda, no existe sino por la elección que hace de un fin, pero no es dueña del hecho de que *haya* una libertad que se hace anunciar por su fin lo que ella es. Una libertad que se produjeran por sí misma a la existencia perdería su sentido mismo de libertad. En efecto, la libertad no es un simple poder indeterminado. Si fuera tal, sería nada o en-sí; y sólo por una síntesis aberrante del en-sí y de la nada se la ha podido concebir como un desnudo poder preexistente a sus fines. La libertad se determina por su surgimiento mismo en un «hacer». Pero, como hemos visto, el *hacer* supone la nihilización de algo dado. Se hace algo *de* algo. Así, la libertad es falta de ser con respecto a un ser dado, y no surgimiento de un ser pleno. Y, si la libertad es ese agujero de ser, esa nada de ser que acabamos de decir, supone *todo el ser* para

surgir en el meollo del ser como un agujero. No podría, pues, determinarse a la existencia a partir de la nada, pues toda producción a partir de la nada sólo podría ser ser-en-sí. Por otra parte, hemos demostrado en la primera parte de esta obra que la nada no puede aparecer en ninguna parte sino en el meollo del ser. Coincidimos aquí con las exigencias del sentido común: empíricamente, no podemos ser libres sino con respecto a un estado de cosas y pese a tal estado de cosas. Se dirá que soy libre con relación al estado de cosas cuando éste no me constriñe. Así, la concepción empírica y práctica de la libertad es enteramente negativa; parte de la consideración de una situación y comprueba que ésta me *deja libre* para perseguir tal o cual fin. Hasta podría decirse que la situación condiciona mi libertad, en el sentido de que la situación *es ahí para no constreñirme*. Quitemos la prohibición de circular por las calles después del toque de retreta: ¿qué puede significar entonces la libertad (que me ha sido conferida, por ejemplo, por medio de un salvoconducto) de pasearme de noche?

Así, la libertad es un menor-ser que supone al ser para sustraerse a él. No es libre de no existir ni de no ser libre. Captaremos en seguida la conexión entre ambas estructuras. En efecto: como ha libertad es un escapar al ser, no podría producirse *junto* al ser, como lateralmente y en un proyecto de sobrevuelo: uno no escapa de una cárcel en que no ha sido encerrado. Una proyección de sí al margen del ser no podría en ningún caso constituirse como nihilización de este ser. La libertad es un escapar a un comprometimiento en el ser; es nihilización de un ser que ella *es*. Esto no significa quela realidad-humana exista *primero* para *después* ser libre; simplemente, el surgimiento de la libertad se efectúa por la doble nihilización del *ser que ella es* y del ser en medio del cual es. Naturalmente, la libertad no es este ser en el sentido de ser-en-sí; sino que hace que *haya* este ser que es suyo y que está a su zaga, iluminándolo en sus insuficiencias a la luz del fin elegido por ella: la libertad tiene-*de-ser* a la zaga de sí misma ese ser que ella no ha elegido, y, precisamente en la medida en que se revierte sobre sí misma para iluminarlo, hace que ese ser que es suyo aparezca en relación con el *plenum* del ser, es decir, exista en medio del mundo. Decíamos que la libertad no es libre de no ser libre, y que no es libre de no existir. Pues, en efecto, el hecho de no poder no ser libre es la *facticidad* de la libertad, y el hecho de no poder no existir es su *contingencia*. Contingencia y facticidad se identifican: hay un ser que la libertad tiene-*de-ser* en forma del *no ser...* (es decir, de la nihilización). Existir como el *hecho* de la libertad o tener-*de-ser* un ser en medio del mundo es la misma cosa, y significa que la libertad es originariamente *relación con lo dado*.

Pero, ¿qué relación? ¿Ha de entenderse con ello que lo dado (el en-sí) condicione la libertad? Veámoslo mejor: lo dado no es ni *causa* de la libertad (puesto que lo dado no puede producir sino lo dado) ni *razón* de ella (puesto que toda «razón» viene al mundo por la libertad). Tampoco es *condición necesaria* de la libertad, puesto que estamos en el terreno de la pura contingencia. Tampoco es una *materia indispensable* sobre la cual haya de ejercerse la libertad, pues ello equivaldría a suponer que la libertad existe como una forma aristotélica o como un Pneuma estoico, ya hecha, y busca una materia en que obrar. Lo dado no entra para nada en la

constitución de la libertad, puesto que ésta se interioriza como negación interna de lo dado. Es, simplemente, la pura contingencia que la libertad niega haciéndose elección; es la plenitud de ser que la libertad colorea de insuficiencia y negatidad iluminándola a la luz de un fin que no existe; es *la libertad misma* en tanto que *existe* y que, por mucho que haga, no puede escapar a su propia existencia. El lector ha comprendido que eso dado no es sino el en-sí nihilizado por el para-sí que tiene-de-serlo; el cuerpo, como punto de vista sobre el mundo; el pasado, como *esencia* que el para-sí era: tres designaciones para una misma realidad. Por su retroceso nihilizador, la libertad hace que se establezca un sistema de relaciones desde el punto de vista del fin entre «los» en-síes, o sea entre el *plenum* de ser que se revela entonces como *mundo*, y el ser que ella tiene-de-ser en medio de ese *plenum* y que se revela como *un ser*, como *un esto* que ella tiene-de-ser. Así, por su proyección hacia un fin, la libertad constituye como ser en medio del mundo un *datum* particular que ella tiene-de-ser. La libertad no lo elige, pues sería elegir su propia existencia; sino que, por la elección de su fin, la libertad hace que ese *datum* se revele de tal o cual manera, a tal o cual luz, en conexión con el descubrimiento del mundo mismo. Así, la propia contingencia de la libertad y el mundo que con su propia contingencia rodea a esa contingencia no se le aparecerán sino a luz del fin que ella ha elegido; es decir, no como existentes brutos, sino en la unidad de iluminación de una misma nihilización. La libertad no puede nunca retomar ese conjunto como puro *datum*, pues sería menester que lo hiciera fuera de toda elección, es decir, dejando de ser libertad. Llamaremos *situación* a la contingencia de la libertad en el *plenum* de ser del mundo en tanto que este *datum*, que no está ahí sino *para no constreñir* a la libertad, no se revela a ella sino como *ya iluminado* por el fin elegido. Así, el *datum* no aparece jamás como existente bruto y en-sí al para-sí; se descubre siempre como *motivo*, puesto que no se revela sino a la luz de un fin que lo ilumina. Situación y motivación se identifican. El para-sí se descubre como comprometido en el ser, investido por el ser, amenazado por el ser; descubre el estado de cosas que lo rodea como motivo para una reacción de defensa o de ataque. Pero sólo puede efectuar este descubrimiento porque pone libremente el fin con respecto al cual el estado de cosas es amenazador o favorable. Estas observaciones han de enseñarnos que la *situación*, producto común de la contingencia del en-sí y de la libertad, es un fenómeno ambiguo en el cual es imposible al para-sí discernir el aporte de la libertad y el del existente bruto. En efecto: así como la libertad es un escapar a la contingencia que ella tiene-de-ser para escaparle, así también la situación es libre coordinación y libre cualificación de un *datum* bruto que no se deja cualificar de cualquier manera. Heme aquí al pie de este peñasco que se me aparece como «no estable». Esto significa que el peñasco se me aparece a la luz de un escalamiento proyectado, proyecto secundario que cobra sentido a partir de un proyecto inicial que es mi ser-en-el-mundo. Así, el peñasco se recorta sobre fondo del mundo por efecto de la elección inicial de mi libertad. Pero, por otra parte, lo que mi libertad no puede decidir es si el peñasco «de-ser-escalado» se prestará o no al escalamiento. Esto forma parte del ser bruto del peñasco. Empero, el peñasco no puede manifestar su resistencia al escalamiento a menos que sea integrado por la libertad en una «situa-

ción» cuyo tema general es el escalamiento. Para el simple paseante que cruza el camino y cuyo libre proyecto es pura ordenación estética del paisaje, el peñasco no se descubre ni como escalable ni como no-escalable: se manifiesta sólo como bello o como feo. Así, es imposible determinar en cada caso particular lo que pertenece a la libertad y lo que pertenece al ser bruto del en-sí. Lo da yo en sí como *resistencia* o como *ayuda* no se revela sino a la luz de la libertad pro-yectante. Pero la libertad pro-yectante organiza una iluminación tal que el en-sí se descubre *como es*, es decir, resistente o propicio; teniendo bien en cuenta que la resistencia de lo dado no es directamente asignable como cualidad en-sí de lo dado, sino sólo como indicación, a través de una libre iluminación y una libre refracción, de un incaptable *quid*. Así, pues, sólo en y por el libre surgimiento de una libertad el mundo desarrolla y revela las resistencias que pueden hacer irrealizable el fin proyectado. El hombre sólo encuentra obstáculo en el campo de su libertad. O, mejor aún: es imposible decretar *a priori* lo que corresponde al existente bruto y a la libertad en el carácter de obstáculo de un existente particular. En efecto, lo que es obstáculo para mí no lo será para otro. No hay obstáculo absoluto, sino que el obstáculo revela su coeficiente de adversidad a través de las técnicas libremente inventadas, libremente adquiridas; lo revela también en función del valor del fin puesto por la libertad. Este peñasco no será obstáculo si quiero, a toda costa, llegar a lo alto de la montaña; en cambio, me desalentará si he fijado libremente límites a mis deseos de cumplir la ascensión proyectada. Así, el mundo, por coeficientes de adversidad, me revela la manera en que me atengo a los fines que me asigno; de suerte que nunca puedo saber si me da información sobre él o sobre mí. Además, el coeficiente de adversidad de lo dado no es nunca simple relación con mi libertad como puro brotar nihilizador: es relación iluminada por la libertad entre el *datum* que es el peñasco y el *datum* que mi libertad tiene-de-ser, es decir, entre lo contingente que ella no es y su pura facticidad. A igual deseo de escalar, el peñasco será fácil de trepar para un ascensionista atlético, o difícil para otro, novicio, mal entrenado y de cuerpo endeble. Pero el cuerpo, a su vez, no se revela como bien o mal adiestrado sino con respecto a una libre elección. El peñasco desarrolla con relación a mi cuerpo un coeficiente de adversidad porque yo estoy ahí y he hecho de mí lo que soy. Para el abogado que, en la ciudad, defiende una causa, con el cuerpo disimulado bajo su túnica doctoral, el peñasco no es ni difícil ni fácil de escalar: está fundido en la totalidad «mundo» sin emerger en absoluto. En cierto sentido, yo soy quien elijo mi cuerpo como endeble, confrontándolo con dificultades que hago nacer yo (alpinismo, ciclismo, deportes). Si no he elegido hacer deporte, si permanezco en la ciudad y me ocupo exclusivamente en negocios o en trabajos intelectuales, mi cuerpo no será calificado en modo alguno desde aquel punto de vista. Así comenzamos a entrever la paradoja de la libertad: no hay libertad sino en *situación* y no hay situación sino por la libertad. La realidad-humana encuentra doquiera resistencias y obstáculos que no ha creado ella; pero esos obstáculos y resistencias no tienen sentido sino en y por la libre elección que la realidad-humana es. Pero, para mejor captar el sentido de estas observaciones y sacar el provecho que ofrecen, conviene ahora analizar a su luz algunos ejemplos precisos. Lo que hemos llamado facticidad de la libertad

es lo dado que ella *tiene-de-ser* y que es iluminado por su proyecto. Eso dado se manifiesta de diversas maneras, aunque en la unidad absoluta de una misma iluminación. Son *mi sitio, mi cuerpo, mi pasado, mi posición*, en tanto que determinada por las indicaciones de los Otros, y *mi relación fundamental con el Prójimo*. Examinaremos sucesivamente, con ejemplos precisos, estas diferentes estructuras de la situación. Pero no ha de perderse de vista que ninguna de ellas se da sola y que, cuando se considera una de ellas aisladamente, sólo se la hace aparecer sobre el fondo sintético de las demás.

3. INDETERMINISMO MODERADO O LIBERTAD EN SITUACION. M. MERLEAU-PONTY¹

Merleau-Ponty tuvo una intensa relación con Sartre. Relación que fue de amistad, pero que paulatinamente se convirtió en distanciamiento y crítica. Colaboró con Sartre en la revista «Le Temps Modernes» pero las discrepancias ideológicas y políticas acabaron por distanciarlos. Entre ambos se produjo una polémica sobre diferentes capítulos de su pensamiento, polémica que siempre fue unidireccional. Merleau-Ponty criticaba los planteamientos de Sartre, pero éste nunca le respondió. A pesar de lo cual, la evolución del pensamiento sartreano siempre siguió las orientaciones de Merleau-Ponty. Su crítica, aun no reconocida, no caía en vano.

Uno de los núcleos de discrepancia fue el tema de la libertad. En el último capítulo de su tesis doctoral, «La fenomenología de la percepción», Merleau-Ponty criticó duramente la libertad absoluta que Sartre defendía en «El ser y la nada».

En el fondo de la polémica sobre la libertad, latía la discrepancia sobre la *génesis del sentido*². Para Sartre, el sentido tiene una sola dirección: del yo a la cosa. De ahí que sea el yo, en su omnímoda libertad quien da sentido y organiza el mundo a su alrededor. En cambio, para Merleau-Ponty el sentido se origina en el intercambio de las dos direcciones: del yo al mundo y del mundo al yo. El yo es centro donador de sentido, pero su sentido se entremezcla con el sentido que la realidad le propone. No hay libertad absoluta, sino que siempre la libertad está en situación, encarnada e invertida en un mundo concreto. Si el para-sí es libertad de despegarse continuamente de cualquier situación, no es libre de despegarse del mundo. Puede retirarse de un apoyo, pero a condición de elegir otro. Nunca está apoyada en la nada.

La discrepancia respecto a la génesis del sentido se repite respecto a la ontología. Merleau-Ponty, no está de acuerdo con la tajante separación del para-sí y del en-sí

1. M. Merleau-Ponty, «La fenomenología de la percepción», Barcelona, Península, tercera parte, cap. 3.º, «La libertad», pp. 446-463. Cfr. los datos sobre vida y obras de Merleau-Ponty en el capítulo 6.º, acerca de la interpersonalidad.

2. Para un estudio más profundo de la relación entre Sartre y Merleau-Ponty, Cfr. E. Bello, «De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido», Murcia, Publicaciones Universidad de Murcia, 1979.

que Sartre establece en la realidad humana. El hombre es el lugar de intersección del en-sí y del para-sí. Es ambas cosas, que se entremezclan en el cuerpo. De ahí la noción fundamental de «cuerpo propio» en Merleau-Ponty, como lugar de intersección del sentido en cada persona individual. Al igual que el valor central que ocupa la «intercorporeidad» en su teoría de la interpersonalidad.

El sentido se genera y se produce siempre en la intersección de dos polos complementarios: entre el yo y el mundo, entre dos personas a través de sus cuerpos, y dentro de cada individuo, en su «cuerpo propio», lugar de intersección del para-sí (conciencia) y del en-sí (cuerpo biológico). El sentido está, pues, siempre constituido en este intercambio dialéctico, que nunca termina por eliminar la tensión en una síntesis (al modo hegeliano), sino que mantiene siempre la tensión. De ahí que se haya denominado a su pensamiento «filosofía de la ambigüedad».

Por tanto, frente a Sartre, que afirma que estamos condenados a la libertad, Merleau-Ponty replica que estamos condenados al sentido, a dar y a recibir sentido. El dar supone siempre tomar el sentido que el mundo me propone, no de un modo pasivo sino activo y creador.

La libertad

Se da por sentado que la libertad no se confunde con las decisiones abstractas de la voluntad a la greña con motivos o pasiones, el esquema clásico de la deliberación no se aplica más que a una libertad de mala fe que nutre secretamente motivos antagonistas sin querer asumirlos, y fabrica ella misma las supuestas pruebas de su impotencia. Advertir, debajo de estos debates ruidosos y de estos vanos esfuerzos para «construirnos», las decisiones tácticas con las que hemos articulado a nuestro alrededor el campo de los posibles, y verdad es que nada está hecho mientras guardemos estas fijaciones, todo es fácil desde el instante en que hemos levantado estas anclas. Por eso no hay que buscar nuestra libertad en las discusiones insinceras en las que se enfrentan un estilo de vida que no queremos poner en cuarentena y unas circunstancias que nos sugieren otro estilo de vida: la verdadera opción es la de nuestro carácter total y de nuestra manera de ser-del-mundo. Mas, o bien esta opción total no se pronuncia jamás, es el surgir silencioso de nuestro ser-del-mundo, y luego no se ve en qué sentido podría decirse que es nuestra, esta libertad resbala sobre sí misma y es el equivalente de un destino, o bien la opción que por nosotros mismos hacemos es verdaderamente una opción, una conversión de nuestra existencia, mas entonces supone una experiencia adquirida previa que aquélla se esfuerza en modificar y funda una nueva tradición, de modo que tendremos que preguntarnos si la desgarradura perpetua por la que al empezar definimos la libertad no es simplemente el aspecto negativo de nuestro compromiso universal en un mundo, si nuestra indiferencia respecto de cada cosa determinada no expresa simplemente nuestro invertir en todas, si la libertad ya hecha de la que hemos partido no se reduce a un poder de iniciativa que no podría transformarse en *hacer* sin recoger alguna proposición del mundo y si, finalmente, la libertad concreta y efectiva no está en

este intercambio. Verdad es que nada tiene *sentido* y valor más que para mí y por mí, pero esta proposición sigue siendo indeterminada y se confunde aún con la idea kantiana de una consciencia que no «encuentra en las cosas más que cuanto en ellas puso» y con la refutación idealista del realismo, mientras no precisemos cómo entendemos el sentido y el yo. Al definimos como poder universal de *Sinn-Gebung* hemos vuelto al método del *id sine quo* y al análisis reflexivo de tipo clásico, que averigua las condiciones de posibilidad sin ocuparse de las condiciones de realidad. Tenemos que reanudar, pues, el análisis de la *Sinngebung* y hacer ver cómo puede ser al mismo tiempo centrífuga y centrípeta, dado que está establecido que no hay libertad sin campo.

Digo que esta roca es infranqueable, y es indudable que este atributo, como el de grande y pequeño, de recta y oblicua y como todos los atributos en general, no puede venirle más que de un proyecto de franquearla y de una presencia humana. Es, pues, la libertad la que hace aparecer los obstáculos a la libertad, de modo que no se los podemos oponer como límites. Sin embargo, está claro, primero, que, dado un mismo proyecto, esta roca aparecerá como obstáculo, y aquella, más practicable, como un auxiliar. Así, pues, mi libertad no hace que haya aquí un obstáculo y allá un paso, sólo hace que haya obstáculos y pasos en general, no dibuja la figura particular de este mundo, sólo pone sus estructuras generales. Se replicará que es lo mismo, en definitiva; si mi libertad condiciona la estructura del «hay», la del «aquí», la del «allá», está presente en todas partes en donde estas estructuras se realizan, no podemos distinguir la cualidad de «obstáculo» y el obstáculo mismo, referir la una a la libertad y la otra al mundo en sí, que, sin ella, no sería sino una masa amorfa a indominable. No es fuera de mí que puedo encontrar, luego, un límite a mi libertad. Pero ¿no la encontraría en mí? Hay que distinguir, en efecto, mis intenciones expresas, por ejemplo el proyecto que formo hoy de pasar estas montañas, de las intenciones generales que valorizan virtualmente mi circundancia. Haya o no decidido hacer su ascensión, esas montañas me parecen grandes porque superan la presa de mi cuerpo, y aunque acabe de leer *Micromégas* (el gigante del cuento filosófico de Voltaire) no puedo hacer que esas montañas sean para mí pequeñas. Por debajo de mí como sujeto pensante, que puede a su lado situarse en Sirius o en la superficie de la tierra, hay como un yo natural que no abandona su situación terrestre y que sin cesar esboza unas valorizaciones absolutas. Más: mis proyectos de ser pensante están visiblemente contruidos sobre aquellas valorizaciones; si decido ver las cosas desde el punto de vista de Sirius, recurro aún, para hacerlo, a mi experiencia terrestre: digo, por ejemplo, que los Alpes son un *montecillo*. En tanto cuanto tengo manos, pies, un cuerpo, un mundo, llevo a mi alrededor unas intenciones que no son decisorias y que afectan a mi circundancia con unos rasgos que yo no elijo.

Verdad es, pues, que no hay obstáculos en sí, pero el yo, que como tales los califica, no es un sujeto acósmico, se precede a sí mismo cabe las cosas para darles figura de cosas. Hay un sentido autóctono del mundo que se constituye en el comercio con el mismo de nuestra existencia encarnada y que forma el suelo de toda *Sinngebung* decisoria.

Lo dicho no es únicamente verdad de una función impersonal y, en definitiva, abstracta como la «percepción exterior». En todas las valorizaciones hay algo análogo. Se ha hecho la profunda observación de que el dolor y el cansancio no pueden nunca considerarse como causas que «actúen» sobre mi libertad, y que si, en un momento dado, me siento dolorido o cansado, estas vivencias no vienen del exterior, tienen siempre un sentido, expresan mi actitud respecto del mundo.

Pero, una vez más, importa aquí reconocer una especie de sedimentación de nuestra vida: una actitud hacia el mundo, cuando ha sido confirmada frecuentemente, es para nosotros privilegiada. Si la libertad no sufre ante ella ningún motivo, mi ser-del-mundo habitual es a cada instante igualmente frágil, los complejos que durante años he nutrido de mi complacencia siguen siendo igualmente anodinos, el gesto de la libertad puede sin esfuerzo alguno hacerlos estallar en un instante. Sin embargo, luego de haber construido nuestra vida sobre un complejo de inferioridad continuamente reasumido durante veinte años, es poco *probable* que cambiemos.

«Es poco probable» que en un instante destruya el complejo de inferioridad en el que me he complacido durante veinte años. Esto quiere decir que me he empeñado en la inferioridad, que me he domiciliado en ella, que este pasado, aun cuando no sea una fatalidad, tiene un peso específico, que no es una suma de acontecimientos lejos de mí, sino la atmósfera de mi presente. La alternativa racionalista: o el acto libre es posible, o no lo es —o el acontecimiento viene de mí, o viene impuesto del exterior—, no se aplica a nuestras relaciones con el mundo y con nuestro pasado. Nuestra libertad no destruye nuestra situación, sino que se engrana en ella: nuestra situación, mientras vivimos, es abierta, lo que implica que invoca unos modos de resolución privilegiados y que, a la vez, es impotente, de por sí misma, para procurarse uno.

Llegaríamos al mismo resultado considerando nuestras relaciones con la historia. Si me tomo en mi concreción absoluta y tal como la reflexión me da a mí mismo, soy un flujo anónimo y prehumano que aún no se ha calificado, por ejemplo, como «obrero» o como «burgués». Si luego me pienso como un hombre entre los hombres, un burgués entre los burgueses, ello no puede ser, al parecer, más que una visión segunda acerca de mí, yo nunca estoy en mi centro obrero o burgués, soy una consciencia que se valoriza libremente como consciencia burguesa o como consciencia proletaria. Y, efectivamente, mi posición objetiva en el circuito de la producción nunca basta para provocar la toma de consciencia de clase. Los explotados existían mucho antes de que existieran los revolucionarios. No es siempre en período de crisis económica que progresa el movimiento obrero. La revuelta no es, pues, producto de las condiciones objetivas, es, por el contrario la decisión que toma el obrero de querer la revolución lo que hace de él un proletario. La valorización del presente se hace por medio del libre proyecto del futuro. De donde podría concluirse que la historia no tiene, de por sí misma, sentido; tiene el que, por nuestra voluntad, le damos. Pero, una vez más, caemos aquí en el método del *id sine quo*: al pensamiento objetivo, que incluye al sujeto en la red del determinismo, oponemos la reflexión idealista que apoya el determinismo en la actividad constituyente del sujeto. Ahora bien, ya vimos que el pensamiento objetivo y el análisis reflexivo son dos

aspectos de un mismo error, dos maneras de ignorar los fenómenos. El pensamiento objetivo deduce la conciencia de clase de la condición objetiva del proletariado. La reflexión idealista reduce la condición proletaria a la conciencia que el proletario toma de la misma. La primera deriva la conciencia de clase de la clase definida por unos caracteres objetivos, la segunda, por el contrario, reduce el «ser obrero» a la conciencia de ser obrero. En ambos casos estamos en la abstracción, porque no nos movemos de la alternativa del en-sí y del para-sí. Si abordamos de nuevo la cuestión con la preocupación de descubrir, no las causas de la toma de conciencia, puesto que no hay causa que pueda operar del exterior sobre una conciencia —no sus condiciones de posibilidad, pues precisamos las condiciones que la hacen efectivamente—, sino la conciencia de clase en sí misma, si practicamos un método verdaderamente existencial, ¿qué es lo que encontraremos? No tengo conciencia de ser obrero burgués porque, de hecho, vendo mi trabajo o soy efectivamente solidario del aparato capitalista, como tampoco me vuelvo obrero o burgués el día en que decido ver la historia en la perspectiva de la lucha de clases: sino que «existo obrero» o «existo burgués» primero, y es este modo de comunicación con el mundo y la sociedad lo que motiva, a la vez, mis proyectos revolucionarios o conservadores y mis juicios explícitos: «soy un obrero» o «soy un burgués», sin que puedan deducirse los primeros de los segundos, ni éstos de aquéllos. No es la economía o la sociedad como sistema de fuerzas impersonales los que me califican como proletario, es la sociedad o la economía tal como las llevo yo en mí, tal como las vivo; tampoco es una operación intelectual sin motivo, es mi manera de ser-del-mundo en este cuadro institucional.

El hecho no prueba, pues, que el obrero se haga obrero y revolucionario *ex nihilo*, sino, por el contrario, que lo hace sobre un suelo de coexistencia. El error de la concepción que examinamos estriba, en definitiva, en no considerar más que proyectos intelectuales, en lugar de tomar en cuenta el proyecto existencial que es la polarización de una vida hacia un objetivo determinado-indeterminado del que esa vida no tiene ninguna representación y que sólo reconoce en el momento de alcanzarlo.

La clase, en efecto, no es ni constatada, ni decretada; como el *fatum* del aparato capitalista, como la revolución, antes de ser pensada, es vivida a título de presencia acosadora, de posibilidad de enigma y de mito. Hacer de la conciencia de clase el resultado de una decisión y una opción, equivale a decir que los problemas están resueltos el día en que se plantean, que toda cuestión contiene ya la respuesta que espera, es volver, en una palabra, a la inmanencia y renunciar a comprender la historia. En realidad, el proyecto intelectual y la pro-prosición de unos fines no son más que la consumación de un proyecto existencial. Soy yo quien da un sentido y un futuro a mi vida, lo que no quiere decir que este sentido y este futuro sean algo concebido; surgen de mi presente y de mi pasado y, en particular, de mi modo de coexistencia presente y pasado.

Bajo esta condición, pueden darse situaciones, un sentido de la historia, una verdad histórica: tres maneras de decir lo mismo. Si efectivamente me hiciese obrero o burgués por una iniciativa absoluta, y si en general nada solicitase la libertad, la

historia no comportaría ninguna estructura, no veríamos perfilarse en ella ningún acontecimiento, todo podría salir de todo. No habría el Imperio Británico como forma histórica relativamente estable a la que pudiese darse un nombre, y reconocer ciertas propiedades probables. No habría en la historia del movimiento social situaciones revolucionarias o períodos de abatimiento. Una revolución social en todo momento sería igualmente posible y se podría esperar razonablemente de un déspota que se convirtiera al anarquismo. Nunca la historia iría a ninguna parte y, ni siquiera tomando en consideración un breve lapso de tiempo, podría decirse jamás que los acontecimientos conspiran hacia un resultado. El hombre de Estado sería siempre un aventurero, eso es, confiscaría en beneficio propio los acontecimientos dándoles un sentido que no tenían. Ahora bien, si es verdad que la historia es impotente para llevar a cabo algo sin unas conciencias que la reanuden y, de este modo, decidan al respecto, si, en consecuencia, nunca se la puede desligar de nosotros, como un poder extraño que dispondría de nosotros para sus fines, *precisamente porque siempre es historia vivida* no podemos negarle un sentido al menos fragmentario.

Esto equivale a decir que nosotros damos su sentido a la historia, pero no sin que ella nos lo proponga. La *Sinn-Gebung* no es solamente centrífuga, y por eso el sujeto de la historia no es el individuo. Hay un intercambio entre la existencia generalizada y la existencia individual, cada una recibe y da. Hay un momento en el que el sentido que se dibujaba en lo Impersonal (*on*), y que no era más que un posible inconsistente, amenazado por la contingencia de la historia, es recogido por un individuo. Puede ocurrir que luego, habiéndose amparado de la historia, la conduzca, cuando menos por un tiempo, bastante más allá de lo que parecía ser su sentido y la empeñe en una nueva dialéctica, como cuando Bonaparte se constituye cónsul emperador y conquistador. No afirmamos que la historia, de un cabo al otro, no tenga más que un único sentido, ni más ni menos que vida individual. Queremos decir que, en todo caso, la libertad no lo modifica más que reanudando el que ella *ofrecía* en el momento considerado y por una especie de mutación. Con relación a esa proposición del presente, podemos distinguir al aventurero del hombre de Estado, la impostura histórica de la verdad de una época, y en consecuencia nuestra puesta en perspectiva del pasado, si nunca obtiene la objetividad absoluta, nunca tiene el derecho de ser arbitraria.

¿Qué deviene, pues, desde este punto de vista, la libertad de la que al empezar hablábamos? No puedo ya fingir ser una nada y escogermene continuamente a partir de nada. Si es por la subjetividad que la nada aparece en el mundo, puede decirse también que es por el mundo que la nada llega a ser. Soy un rechazo general de ser cualquier cosa, acompañado en secreto por una aceptación continua de tal forma de ser calificada. *Pues incluso este rechazo general cuenta aún entre las maneras de ser y figura en el mundo.* Verdad es que puedo, a cada instante, interrumpir mis proyectos. Pero ¿qué es este poder? Es el poder de comenzar otra cosa, pues nosotros nunca permanecemos en suspenso en la nada. Estamos siempre en la plenitud, en el ser, como un rostro, siquiera en reposo, siquiera muerto, está siempre condenado a expresar algo (hay muertos asombrados, tranquilos, discretos), y como el silencio es aún una modalidad del mundo sonoro. Puedo romper toda forma, puedo afirmar

de todo, no hay casos en los que esté enteramente preso: no es que me retire dentro de mi libertad, es que me comprometo, me empeño, en otra parte. En lugar de pensar en el duelo, miro mis uñas, o tomo el desayuno, o me ocupo de política. Lejos de que mi libertad esté siempre sola, nunca está sin cómplice, y su poder de desgarrar perpetuo se apoya en mi compromiso universal en el mundo. Mi libertad efectiva no está más acá de mi ser, sino ante mí, en las cosas. No hay que decir que me opto continuamente, so pretexto de que *podría* continuamente rechazar lo que soy. No rechazar es optar. No podríamos identificar el dejar hacer y el hacer más que despojando a lo implícito de todo valor fenomenal y desplegando a cada instante el mundo delante de nosotros en una transparencia perfecta, eso es, destruyendo la «mundanidad» del mundo. La consciencia se tiene por responsable de todo, lo asume todo, pero nada tiene de propio y hace su vida en el mundo. Uno se ve obligado a concebir la libertad como una opción continuamente renovada mientras no haya introducido la noción de un tiempo natural o generalizado. Vimos que no hay tiempo natural, si entendemos por ello un tiempo de las cosas sin subjetividad. Pero, cuando menos, hay un tiempo generalizado; más, es a él que apunta la noción común del tiempo. Es el recommienzo perpetuo de la secuencia pasado, presente, futuro. Es como una decepción y un fracaso repetidos. Es lo que expresamos al decir que es continuo: el presente que el tiempo nos aporta nunca está presente de veras, porque ya es pasado cuando aparece, y el futuro no tiene en sí, más que en apariencia, el sentido de un objetivo al que nos dirigimos, puesto que llega de inmediato en el presente y que nosotros no volvemos, luego, hacia otro futuro. Este tiempo es el de nuestras funciones corporales, cíclicas como él, y también el de la naturaleza con la que coexistimos. No nos ofrece más que el bosquejo y la forma abstracta de un compromiso, puesto que se roe continuamente a sí mismo y deshace lo que acaba de hacer. Mientras se ponga al uno frente al otro, sin mediador, al Para-Sí y al En-Sí, mientras no se descubra, entre nosotros y el mundo, este bosquejo natural de una subjetividad, este tiempo prepersonal que reposa en sí mismo, se precisarán actos para llevar el surgir del tiempo, y todo será igualmente opción, así el reflejo respiratorio como la decisión moral, la conservación lo mismo que la creación. Para nosotros, la consciencia no se atribuye este poder de constitución universal más que si pasa en silencio el acontecimiento que constituye su infraestructura y que es su nacimiento. Una consciencia para la cual el mundo «se da por sentado», que lo encuentra «ya constituido» y presente incluso dentro de ella misma, no opta *absolutamente* ni por su ser, ni por su manera de ser.

¿Qué es, pues, la libertad? Nacer, es la vez nacer del mundo y nacer al mundo. El mundo está ya constituido, pero nunca completamente constituido. Bajo la primera relación, somos solicitados; bajo la segunda estamos abiertos a una infinidad de posibles. Pero este análisis es aún abstracto, dado que existimos bajo las dos relaciones a la vez. Nunca hay, pues, determinismo, ni jamás opción absoluta, nunca soy cosa ni nunca consciencia desnuda. En particular, incluso nuestras iniciativas, incluso las situaciones que hemos escogido, nos llevan, una vez asumidas, como por una gracia de estado. La generalidad del «rol» y de la situación vienen en ayuda de la decisión, y, en este intercambio entre la situación y el que la asume, es imposible

delimitar la «parte de la situación» y la «parte de la libertad». Se tortura a un hombre para hacerlo hablar. Si se niega a dar los nombres y las direcciones que quieren arrancársele, no es por una decisión solitaria y sin apoyo; él se sentía aún con sus camaradas y empeñado aún en la lucha común, era como incapaz de hablar; o bien durante meses y años se ha enfrentado con esta experiencia en pensamiento y ha apostado toda su vida en ella; o bien quiere probar, superándolo, todo lo que siempre ha pensado y afirmado de la libertad. Estos motivos no anulan la libertad, pero hacen, cuando menos, que no le falten apoyos en el ser. No es, finalmente, una consciencia desnuda la que resiste al dolor, sino el prisionero con sus camaradas o con aquellos que ama y bajo la mirada de los cuales vive, o la consciencia con su soledad orgullosamente querida; eso es, un cierto modo del *Mit-Sein*. Y es indudablemente el individuo, en su cárcel, el que anima cada día esos fantasmas que le devuelven la fuerza que les ha dado, pero recíprocamente, si se ha empeñado en esta acción, si se ha ligado con sus camaradas o vinculado a esta moral, es porque la situación histórica, los camaradas, el mundo a su alrededor, le parecía que esperaban de él esta conducta. Podríamos así continuar el análisis indefinidamente. Optamos por nuestro mundo y el mundo opta por nosotros. En todo caso, es seguro que nunca podemos reservar en nosotros mismos un reducto en el que no penetre el ser, sin que de inmediato, por el solo hecho de ser vivida, esta libertad tome figura de ser y se convierta en motivo y apoyo. Tomada concretamente, la libertad es siempre un encuentro del exterior y del interior —incluso la libertad prehumana y prehistórica por la que hemos empezado—, y se degrada sin nunca llegar a la nulidad a medida que disminuye la *tolerancia* de los datos corporales e institucionales de nuestra vida. Se da, como Husserl dice, un «campo de la libertad» y una «libertad condicionada»¹, no porque sea absoluta en los límites de este campo y nula fuera del mismo —como el campo perceptivo, también éste carece de límites lineales—, sino porque tengo unas posibilidades próximas y unas posibilidades lejanas. Nuestros compromisos sostienen nuestro poder y no hay libertad sin un poder. Nuestra libertad, se dice, o bien es total o bien es nula. Este dilema es el del pensamiento objetivo y del análisis reflexivo, su cómplice. Si efectivamente nos colocamos en el ser, es necesariamente preciso que nuestras acciones vengan del exterior; si volvemos a la consciencia constituyente, es necesario que vengan del interior. Pero hemos aprendido, justamente, a reconocer el orden de los fenómenos. Estamos mezclados al mundo y a los demás en una confusión inextricable. La idea de situación excluye la libertad absoluta al origen de nuestros compromisos. La excluye, por lo demás, igualmente, a su término. Ningún compromiso, siquiera el compromiso con el Estado hegeliano, puede hacerme superar las diferencias y hacerme libre para todo. Esta universalidad, por el solo hecho de que sería vivida, se destacaría como una particularidad sobre el transfondo del mundo: la existencia generaliza y particulariza al mismo tiempo todo cuanto enfoca y no podría ser integral.

1. Fink, *Vergegenwärtigung und Bild*, p. 285.

La síntesis del En-sí y del Para-sí que lleva al cumplimiento de la libertad hegeliana tiene, con todo, su verdad. En un sentido, es la definición de la existencia, se efectúa a cada instante ante nuestros ojos en el fenómeno de presencia, sólo que inmediatamente está por recomenzar y no suprime nuestra finitud. Al asumir un presente, vuelvo a captar, y lo transformo, mi pasado, cambio su sentido, me libero, me deshago del mismo. Pero únicamente lo hago empeñándome en otra parte. El tratamiento psicoanalítico no cura provocando una toma de consciencia del pasado, sino, primero, vinculando el sujeto a su médico mediante nuevas relaciones de existencia. No se trata de dar a la interpretación psicoanalítica un asentimiento científico y descubrir un sentido nocional del pasado; de lo que se trata es de re-vivir cómo significativo eso o aquello, lo que el enfermo no consigue hacer más que viendo su pasado en la perspectiva de su coexistencia con el médico. El complejo no lo disuelve una libertad sin instrumentos, sino que, más bien, lo disloca una nueva pulsación del tiempo que tiene sus apoyos y sus motivos. Lo mismo ocurre en todas las tomas de consciencia: no son efectivas más que si son vehiculadas por un nuevo compromiso. Pues bien, este compromiso que se hace, a su vez, en lo implícito, no es válido más que para un ciclo de tiempo. La opción que de nuestra vida hacemos siempre tiene lugar sobre la base de un cierto dato. Mi libertad puede desviar mi vida de un sentido espontáneo, pero por una serie de mutaciones (*glissements*), aceptándola, y no por ninguna creación absoluta. Todas las explicaciones de mi conducta por mi pasado, mi temperamento, mi medio, son, pues, verdaderas, a condición de que se consideren no como aportaciones separables, sino como momentos de mi ser total del que me es permitido explicitar el sentido en diferentes direcciones, sin que jamás pueda decirse que soy yo quien les da su sentido o si yo lo recibo de ellos. Soy una estructura psicológica e histórica. Recibí con la existencia una manera de existir, un estilo. Todas mis acciones y mis pensamientos están en relación con esta estructura, e incluso el pensamiento de un filósofo no es más que una manera de explicitar su presa en el mundo, aquello que él es. Y sin embargo, yo soy libre, no pese a estas motivaciones o más acá de las mismas, sino por su medio. Pues esta vida significativa, esta cierta significación de la naturaleza y de la historia que yo soy, no limita mi acceso al mundo, es, por el contrario, mi medio para comunicar con él. Es a base de ser sin restricciones ni reservas lo que actualmente soy que tengo la posibilidad de progresar; es viviendo mi tiempo que puedo comprender los demás tiempos, es ahincándome en el presente y en el mundo, asumiendo resueltamente lo que por azar soy, queriendo lo que quiero, haciendo lo que hago que puedo ir más allá. No puedo marrar la libertad más que si quiero rebasar mi situación natural y social negándome a asumirla primero, en lugar de alcanzar, a través de ella, el mundo natural y humano. Nada me determina desde el exterior, no porque nada me solicite, sino, al contrario, porque de entrada estoy, soy, fuera de mí y abierto al mundo. Somos de cabo a cabo *verdaderos*, tenemos con nosotros, por el solo hecho de que somos del mundo, y no solamente estamos en el mundo, como cosas, todo cuanto es necesario para sobrepasarnos. No tenemos por qué temer que nuestras opciones o nuestras acciones restrinjan nuestra libertad, puesto que la opción y la acción son las únicas que nos liberan de nuestras anclas. Así como la

reflexión toma prestado su anhelo de adecuación absoluta con la percepción que hace aparecer una cosa, y de este modo el idealismo utiliza tácitamente la «opinión originaria» que quisiera destruir como opinión, igualmente la libertad se enmaraña en las contradicciones del compromiso, del empeño, y no advierte que no sería libertad sin las raíces que hunde en el mundo. ¿Haré esta promesa? ¿Arriesgaré mi vida por tan poca cosa? ¿Daré mi libertad para salvar la libertad? No hay respuesta teórica a estas preguntas. Pero sí hay estas *cosas* que se presentan, irrecusables, esta persona amada delante de ti, estos hombres que existen esclavizados a tu alrededor y tu libertad no puede quererse sin salir de su singularidad y sin querer la libertad. Trátese de cosas o de situaciones históricas, la filosofía no tiene más función que la de enseñarnos de nuevo a verlas bien; y es verdad decir que se realiza destruyéndose como filosofía separada. Pero es ahí donde hay que callarse, pues únicamente el héroe vive hasta el fin su relación con los hombres y con el mundo, y no conviene que otro hable en su nombre. «Tu hijo está preso en el incendio, tú le salvarás... Venderías, de ser un obstáculo, tu hombro porque te arrimaran el hombro. Tú te alojas en tu acto mismo. Tu acto es tú... Te canjeas... Tu significación se muestra, deslumbrante. Es tu deber, tu odio, tu amor, tu fidelidad, tu invención... El hombre no es más que un nudo de relaciones, las relaciones son lo único que cuentan para el hombre».²

BIBLIOGRAFIA

- BERLIN, I. Libertad y necesidad en la historia, Madrid, Rev. de Occidente, 1958.
 BUNGE, M. Materialismo y ciencia, Barcelona, Aírel, 1981.
 CREUZET, M. Libertad, liberalismo y tolerancia, Madrid, Speiro, 1980.
 DODDS, E.R. Los griegos y lo irracional, Madrid, 1960.
 DUBOUCHET, J. La condición del hombre en el universo. Determinismo natural y libertad humana, Barcelona, Edit. Médica y Técnica, 1978.
 FOUCAULT, M. Respuesta a una pregunta, en Varios, «Dialéctica y libertad», Valencia, F. Torres Edit., 1976, 11-48.
 FRIEDMANN, M. y R. Libertad de elegir, Barcelona, Grijalbo, 1980.
 FROMM, E. El miedo a la libertad, Buenos Aires, Paidós, 1980.
 GARCIA BACCA, J.D. Antropología y ciencia contemporánea, Barcelona, Anthropos, 1983.
 GARCIA BACCA, J.C. «Libertad, ¿para qué?», «Una vez más acerca de libertad e historia», «Libertad y miedo a errar», en «Ensayos», Barcelona, Península, 1970.
 GEVAERT, J. El problema del hombre, Salamanca, Sígueme, 1976.
 HORKHEIMER, M. «Sobre el concepto de libertad» y «Poder y conciencia moral», en «Teoría Crítica», Barcelona, Barral, 1973.

2. A. de Saint-Exupéry, *Pilote de Guerre*, pp. 171 y 174.

*Si yo no soy para mí mismo, ¿quién será
para mí?*

*Si yo soy para mí solamente, ¿quién
soy yo?*

Y si no ahora, ¿cuándo? — Refranes del
Talmud.

MISNAH ABAT

No te di, Adán, ni un puesto determinado ni un aspecto propio ni función alguna que te fuera peculiar, con el fin de que aquel puesto, aquel aspecto, aquella función por los que te decidieras, los obtengas y conserves según tu deseo y designio. La naturaleza limitada de los otros se halla determinada por las leyes que yo he dictado. La tuya, tú mismo la determinarás sin estar limitado por barrera ninguna, por tu propia voluntad, en cuyas manos te he confiado. Te puse en el centro del mundo con el fin de que pudieras observar desde allí todo lo que existe en el mundo. No te hice ni celestial ni terrenal, ni mortal ni inmortal, con el fin de que —casi libre y soberano artifice de ti mismo— te plasmaras y te esculplieras en la forma que te hubieras elegido. Podrás degenerar hacia las cosas inferiores que son los brutos; podrás —de acuerdo con la decisión de tu voluntad— regenerarte hacia las cosas superiores que son divinas. PICO DELLA MIRANDOLA, *Oratio de hominis dignitate*.

Nothing then is unchangeable but the inherent and inalienable rights of man. — THOMAS JEFFERSON.

PREFACIO

ESTE LIBRO forma parte de un estudio más amplio referido a la estructura del carácter del hombre moderno y a los problemas relativos a la interacción de los factores psicológicos y sociológicos; estudio en el cual he trabajado durante varios años y cuya terminación hubiera exigido un tiempo considerablemente mayor. Los actuales sucesos políticos y los peligros que ellos entrañan para las más preciadas conquistas de la cultura moderna —la individualidad y el carácter singular y único de la personalidad—, me decidieron a interrumpir el trabajo relativo a aquella investigación más amplia para concentrarme en uno de sus aspectos, de suma importancia para la crisis social y cultural de nuestros días: el significado de la libertad para el hombre moderno. Mi tarea en este libro resultaría más fácil si pudiera referirme al estudio completo acerca de la estructura del carácter humano en nuestra cultura, puesto que el significado de la libertad tan sólo puede ser entendido plenamente en base a un análisis de toda la estructura del carácter del hombre moderno. Pero, no habiendo sido esto posible, he debido referirme con frecuencia a ciertos conceptos y conclusiones sin elaborarlos tan completamente como hubiera podido hacerlo dentro de un tema más amplio. En cuanto a otros problemas de gran importancia, me ha sido posible mencionarlos tan sólo al pasar, y en algunos casos me he visto precisado a omitirlos por entero. Pero estimo que el psicólogo debe ofrecer lo que es capaz de dar para contribuir sin demora a la comprensión de la crisis

actual, aun cuando tenga que sacrificar el *desideratum* de una exposición completa.

Señalar el alcance de las consideraciones psicológicas con respecto a la escena contemporánea, no implica, según mi opinión, una excesiva valoración de la psicología. La entidad básica del proceso social es el individuo, sus deseos y sus temores, su razón y sus pasiones, su disposición para el bien y para el mal. Para entender la dinámica del proceso social tenemos que entender la dinámica de los procesos psicológicos que operan dentro del individuo, del mismo modo que para entender al individuo debemos observarlo en el marco de la cultura que lo moldea. La tesis de este libro es la de que el hombre moderno, libertado de los lazos de la sociedad pre-individualista —lazos que a la vez lo limitaban y le otorgaban seguridad—, no ha ganado la libertad en el sentido positivo de la realización de su ser individual, esto es, la expresión de su potencialidad intelectual, emocional y sensitiva. Aun cuando la libertad le ha proporcionado independencia y racionalidad, lo ha aislado y, por lo tanto, lo ha tornado ansioso e impotente. Tal aislamiento le resulta insoportable, y la alternativa que se le ofrece es la de rehuir la responsabilidad de esta libertad positiva, la cual se funda en la unicidad e individualidad del hombre. Si bien este libro constituye un diagnóstico más que un pronóstico, un análisis más que una solución, sus resultados no carecen de importancia para nuestra acción futura, puesto que la comprensión de las causas que llevan al abandono de la libertad por parte del fascismo constituye una premisa de toda acción que se proponga la victoria sobre las fuerzas totalitarias mismas.

Debo privarme del placer de agradecer a todos aquellos amigos, colegas y estudiantes con quienes estoy en deuda por su estímulo y crítica constructiva de mi propio pensamiento. El lector hallará en notas de pie de página una referencia a aquellos

autores hacia los cuales me siento obligado con respecto a las ideas formuladas en este libro. Sin embargo, deseo expresar mi especial agradecimiento a los que contribuyeron de una manera directa a la realización de mi obra. En primer lugar, a Miss Elizabeth Brown, quien me proporcionó una inestimable ayuda en la organización del libro, tanto por sus sugerencias como por su crítica. Además debo mi reconocimiento a Mr. Woodhouse por su gran ayuda en la edición del manuscrito, y al doctor A. Seidemann por su colaboración en lo referente a los problemas filosóficos tocados en el curso de este libro.

Deseo dar las gracias a los siguientes editores por el privilegio de usar extensos trozos de sus publicaciones: Board of Christian Education, Filadelfia, citas del *Institute of the Christian Religion*, por John Calvin, traducción de John Allen; Columbia Studies in History, Economics and Public Law (Columbia University Press), Nueva York, citas de *Social Reform and the Reformation*, por Jacob S. Schapiro; Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Mich.; citas de *The Bondage of the Will*, por Marthin Luther, traducción de Henry Cole; John Murray, Londres, citas de *Religion and the Rise of Capitalism*, por R. H. Tawney; Hurst and Blackett, Londres, citas de *Mein Kampf*, por Adolfo Hitler; Allen and Unwin, Londres, citas, de *The Civilization of the Renaissance in Italy*, por Jacob Burckhardt.

E. F.