

APRECIACIÓN EXISTENCIALISTA DE LA LIBERTAD

JOSÉ IGNACIO ALCORTA,
profesor de la Universidad
de Barcelona, España

Para todas las cuestiones pertinentes a las que *grosso modo* se llaman ciencias del espíritu, que han sido la vocación predilecta del ilustre investigador y profesor *Dr. Recaséns Siches*, es decisivo el concepto de libertad.

En este artículo únicamente nos proponemos el ver una variante de la interpretación de la libertad a través del existencialismo. Y a pesar de las discrepancias que en él sobre tal cuestión se ofrecen, hemos procurado sobre todo recalcar su afinidad tonal de fondo en el modo de encararse con ella.

Cuando se ha tratado de hallar una característica que sea común al existencialismo, que es más que un sistema un repertorio de corrientes ideológicas homogéneas, han surgido dificultades poco menos que invencibles. El existencialismo, por ser por propia y explícita posición inobjetivable, es indefinible. No podría hablarse de una estructura inodética clara del mismo. Se opina dentro de estas corrientes que la filosofía no puede tener como método ni como contextura formal el pensamiento representativo.

Todos convienen en que hablar de la existencia y desde la existencia, cuando se hace adecuadamente, tiene algo de sugestivo e inefable. A veces el pensamiento pretende aquí adquirir el aspecto insinuante sugeridor, fluido y romántico de las artes. En este sentido cabría explicar a Gabriel Marcel cuando nos dice que su filosofía y su pensamiento son de carácter musical. Lo musical representa, por su vaguedad y poder sugestivo, el tipo de expresión más romántico dentro de los propios del arte.

Este neorromanticismo-radicalísimo, que representa en buena parte el existencialismo, se acerca también a las impresiones y tonalidades del arte más que a los conceptos recortados y limitados de la ciencia. Se derrama más en el trío general que en la articulación distinta de la dialéctica de los conceptos. Esta situación arranca primordialmente de la dificultad de definir la existencia.

La existencia, piensan los existencialistas, somos nosotros mismos y no nos podemos definir sin determinarnos. El definir supone un objeto. Y es imposible que la existencia, que es sujeto, se convierta en objeto sin ser.

Por este camino de la singularidad del sujeto inefable es únicamente por donde se puede buscar el hilo conductor que nos dé la impresión y sugestión de lo que sea el existencialismo, ya que su definición es imposible por principio.

Sería preciso describirla como una subjetividad inefable que ni es categorial ni tampoco soporta categorial. El esquema ontológico de la sustancia y del supuesto es abandonado intencionadamente por el existencialismo.

Caracterizar al existencialismo como subjetividad, describiendo la noción de la existencia y sus implicaciones, es el camino adecuado para lograr su noción.

En esta nota, sin embargo, nos ceñiremos a un propósito más limitado: haremos ver sumariamente cómo la libertad recubre en gran parte el área misma de la existencia, dentro de estas corrientes de pensamiento.

Con ella lograremos iluminar en parte, desde dentro, el concepto de existencia, que en gran medida está determinado por la libertad o al menos conexas con ella.

El subjetivismo, no ya el de los antiguos modelos psicologistas o idealistas, sino de un nuevo cuño ontológico, indudablemente constituye el fondo del existencialismo. Y este mismo subjetivismo está determinado en gran medida por el nuevo concepto de la libertad. Esclarecer este concepto en el existencialismo es iluminarlo desde dentro.

Pero la dificultad, reconocida por todos, de lograr una noción común del existencialismo, refluye cuando se trata de señalar un carácter genérico de la libertad en el mismo. No obstante, es indudable que generalmente la cuestión de la libertad aparece en esta corriente en la base misma ontológica de la existencia, íntimamente vinculada con ella, y frecuentemente como raíz y fundamento ontológico de su posibilidad.

Aparte de esta radicalidad, que la libertad cabrá generalmente incluso como constitutivo ontológico de la existencia humana, podía señalarse, en líneas generales, cómo la libertad trasciende la función que le asignaba la filosofía anterior.

A veces la libertad no sólo aparece como un constitutivo ontológico del existente, sino incluso en algunas tendencias como un elemento originario de la existencia misma y de su posibilidad, y otras como su fundamento.

Otras veces se asigna a la libertad la tarea de conquistar el ser del hombre, o mejor su esencia, partiendo de su existencia.

En la libertad, por último, se centra también la capacidad de poder ser o de ser llegando a ser como posibilidad de proyección en que precisamente radica.

Pero la imposibilidad de objetivación que afecta a la existencia, como subjetividad que es, según afirma el existencialismo, alcanza por el mismo motivo a la libertad.

Del mismo modo que los existencialistas tratan de sugerir que la existencia no es objeto sino siempre sujeto, y por ello refractaria a la objetivación de los conceptos, así también acontece con la libertad situada en cierto modo más allá de toda posible conceptualización.

Es, pues, en términos de subjetividad, en una línea que trasciende las

APRECIACIÓN EXISTENCIALISTA DE LA LIBERTAD

7

categorías que nos puede brindar la ontología y los motivos reales y la diferencia de objetos elegibles, como es descrita la libertad.

Puesto que la tonalidad del existencialismo arranca ya de Kierkegaard, vemos que allí es concebido el hombre como una realidad no susceptible de definición. No puede reducirse a objeto.

Kierkegaard descuida o prescinde de lo que pertenece al hombre en general que no es. Lo que el hombre enteramente es, y no hay nada más allá de ello, se constituye por su objetividad. El fondo de esta subjetividad es para el pensador danés el sentimiento y la libertad. La vida personal irrumpe en el esfuerzo para armonizar lo múltiple, para unificar los caracteres. La vida personal del hombre consiste en aunar la máxima extensión de existencia a la más intensa profundidad de sentimiento. De ahí la tensión de la existencia alimentada por la pasión de la libertad en que consiste el hombre.

Pero, en el fondo, la existencia para esta corriente es posición, como quería ya Kant, pensamiento que se configura homogéneamente con el de factividad. Una factividad singular que no puede ser esclarecida desde un punto de vista esencial ni desde una inteligibilidad objetiva y que, por lo tanto, se oculta en los pliegues y las sinuosidades de la singularidad objetiva.

Pero aun así tampoco cabría hablar de una subjetividad, que es interpretada unívocamente, sino de una tonalidad más o menos homogénea dentro de la cual queda aludida.

Se comprende por ello que tampoco de la libertad, concebida como dimensión ontológica, quepa una descripción unilineal.

Si es difícil mostrar una característica unívoca en el existencialismo a través de sus distintas corrientes, se comprende que esta dificultad refluya en la cuestión fundamental de la libertad.

No obstante, cabe buscar una unidad en la temática existencialista, que es más o menos dada para todos por Kierkegaard, una tonalidad muy homogénea, un sesgo de intencionalidad y de común orientación del pensamiento que aparece también muy marcado, como es natural, al tratarse de la libertad. Es buscando esta homogeneidad de tonalidad común entre los existencialistas, como queremos descubrir su noción de la libertad sin descender apenas a sus caracterizaciones peculiares.

La temática del existencialismo, transvasada fundamentalmente de la teología protestante y laicizada, ha sido como fijada por Kierkegaard. Éste es el primero, como en el resto de la problemática existencialista, que da la pauta del sentido radical de la libertad y de su valor ontológico.

Para el pensador danés la existencia misma es una pasión de libertad. La libertad está en el fondo de la existencia. Es la que nos revela mejor su ser. La existencia es inconcebible sin la posibilidad e incluso sin la necesidad de la posibilidad. En esa apertura de la posibilidad está precisamente inscrita la libertad. De este modo la libertad como posibilidad está lanzada hacia

adelante, hacia el futuro, hacia el cual está abierta también la existencia. Este motivo temático pesará sobre todo el ciclo del existencialismo.

Veremos que está descrita como interferencia de posibilidades.

Algunas posibilidades no son posibles sino cuando se cierran otras. La posibilidad señala la elección y la contingencia y la libertad del hombre. Se trata de una posibilidad paradójica mezclada de no posibilidad. La pura posibilidad no es libertad sino aquella que cierra una no posibilidad. La posibilidad, como apertura ontológica, tiene algo de paradójico.

La pura posibilidad no es libertad. Porque si el hombre viviese en el plano de la pura posibilidad, no alcanzaría propiamente el nivel de la existencia, sino que se hallaría en un plano inferior; pero si, a su vez, careciese de posibilidad estarían aún en un nivel ontológico más bajo. La posibilidad de la libertad levanta la existencia a su significación auténtica porque le permite saltar al estado de lo ético y luego, por nueva ruptura y salto, al estado de lo religioso. La existencia es algo que se conquista y, desde este punto de vista, que se delinea sobre la posibilidad, pero cabría pensar que la posibilidad más alta y radical de la existencia está en su cima, en carecer de ella.

El problema de la libertad está, pues, planteado por Kierkegaard en un plano paradójico, dramático y transobjetivo. Atraviesa una posibilidad que niega otra, señala una elección nacida exclusivamente de la subjetividad, pero para clavar a esta misma con el signo de su finitud.

Ahora bien, no sólo en general la libertad consiste en una posibilidad, sino que en ella consiste el existir. "Existir es elegir", afirma él. Por ello, si bien no se puede describir la existencia en sí misma, se puede sorprenderla siguiendo las decisiones y el curso ascendente de la libertad.

La existencia no se puede fijar objetivamente en sí misma, pero se pueden señalar sus diferentes alturas de nivel que precisamente están determinadas por la libertad. Todo lo que podemos decir de la existencia, afirma Kierkegaard, no es otra cosa sino sus maneras de existir. La esclavitud y la libertad, piensa él, son las dos condiciones necesarias para alcanzar una existencia auténtica:

Lo que necesito, es una claridad íntima de lo que debo hacer, y no digo lo que debo investigar, no lo que debo conocer. No son precisamente éstos mis problemas, lo acuciante para mí es la comprensión de mi destino; llegar a ver lo que la divinidad quiere de mí, buscar aquella verdad y sólo aquella que sea mi verdad, es decir, la idea que me fuerce a vivir y a morir por ella. ¿Para qué me serviría descubrir una verdad objetiva? ¿Para qué, si no tiene una significación profunda para mí? Lo que me interesa y necesito acuciantemente es vivir una plena vida humana... que emana de las raíces más profundas de un ser.¹

Por ello la verdad para Kierkegaard es subjetividad. Y el problema central de la subjetividad es descubrirse en el auténtico ser y elegirse y construirse auténticamente.

¹ Kierkegaard, *Tagebuch*, p. 46.

El ser del hombre es lo que el hombre determina que sea. No es más que esto. Esto solamente. No hay más allá de esto una objetividad. El sustantivo de un supuesto sustanciado. La existencia es el humano existir. Ésta es su originalidad inexpresable, subjetiva y dinámica.

La existencia no es solamente subjetiva (y quien dice subjetiva en esta nomenclatura dice libre); es ella subjetividad y por ello libertad. Es una potencia de interioridad como subjetividad pura.

La existencia está siempre y enteramente a disposición del que existe. En esto consiste precisamente la esencia de la existencia, en ser una apertura y posibilidad abierta al existente. En este punto enraizan las teorías según las cuales la esencia es lo que se construye. En la base fundamental de la esencia está por ello la libertad.

La objetividad libre, si así puede hablarse, se equipara por ello con el humano existir.

La existencia no es sólo capaz de elegir, es ella misma la libertad, la subjetividad, la capacidad de existir.

Por ello, la existencia no puede explicarse sino como libertad.

La existencia, afirma Kierkegaard, es la libertad, la subjetividad, la capacidad de elección. Existir es elegir la fórmula.

El ser personal sólo es realizable en sus actos, no tiene permanencia objetiva fuera de esta realización.

Pero, al reducir el existir a un acto de elección, Kierkegaard se esfuerza por evitar un subjetivismo puramente solipsista que parecía lógico en esta situación. Y afirma que toda opción es siempre (*velis nolis*) en pro o en contra de un otro absoluto *divo*.

Pero ese *otro*, que es el término de una opción puramente subjetiva, tampoco es afirmado objetivamente. Se anega en una proyección puramente objetiva.

Es más, según las apariencias, parece incluso que en esta opción del *otro*, en este encararse con el llamado hombre, asciende a su ser, a su autenticidad. El hombre alcanza, diríamos, su personalidad al constituirse ante Dios como pecador.

Pero aun esta situación no pasa más allá de las apariencias, porque si se admitiese al *otro*, es decir, se reconociese objetivamente a Dios, piensa Kierkegaard quedaría destruida la individualidad. De esta suerte lo trascendente es como un mero recurso y una sombra. Esto lo veremos en el carácter de necesaria diéresis de la elección.

La elección se establece entre posibilidades opuestas, entre verdaderas y dramáticas alternativas. Sin embargo, el punto más alto de la elección está en la paradoja de no poder elegir los estadios de la vida que señala Kierkegaard, estar en relación con la posibilidad, si bien cada uno de ellos es posible por la ruptura del anterior y por el salto en el nuevo estadio. Estos saltos y rupturas son posibilidades dadas a la elección. Hay suspensión y ruptura en los estadios. La existencia no tiene continuidad. Se alumbrá y se

constituye por saltos que suponen la suspensión y ruptura del estado precedente. Por ello la libertad es, en expresión de Kierkegaard, algo inconmensurable. Es lo más hondo y en las cimas más altas de la libertad se advierte el sentimiento de la imposibilidad de elegir, pero ello es la señal de que la elección es más verdadera, profunda y real. Cuando nuestra existencia llega a sus cúspides más elevadas, está como fuera de sí y ya no puede elegir. La libertad se halla frente a lo inconmensurable. La libertad, como posibilidad, extenderá ésta en el nivel de la auténtica existencia. Es decir, donde la existencia se individualiza frente al *tú* de Dios.

Jaspers, siguiendo este punto de inspiración a Kierkegaard, insistirá luego en la paradoja de la libertad.

Así se comprende también cómo en el fondo de la elección, dice Kierkegaard, pensar es querer infinitamente lo infinito. Y cabría también explicar cómo esta posibilidad que se alcanza en lo religioso, es decir, en lo trascendente, detenga el movimiento mismo de la libertad y se haga en su límite máximo toda elección imposible.

Pero en todo caso la radicalidad de la elección y su sentido originario no están precisamente en lo que el individuo elige sino en el hecho mismo de elegir, en que se elija a sí mismo. Elegir es ser fiel a sí mismo, llegar a ser un *yo* auténtico. Y si bien la libertad y la elección están atadas al tiempo por ser un *yo* y tener un *yo* en el sentido pleno de la palabra, es tocar lo eterno.

Heidegger también extrema, como Kierkegaard, el concepto de libertad como constitutivo ontológico o mejor fundamento del existente humano.

El *Dasein* mismo heideggeriano está descrito en gran medida en relación con su fundamento de la libertad.

El *Dasein* es un *ja schon sein*, es decir, un ser que ha sido o que ha llegado a ser; pero, por ello mismo también, un *zu sein*, un ser para un proyecto de ser. Es decir, un ser siendo un ser que trata de ser, un haz de posibilidades de ser.

Pero el *Dasein* es un *zu sein*, un ser para desde su finitud y en orden a su finitud. Toda posibilidad del *Dasein* está crismada por su radical y originaria finitud y por ello la opción, más que una apertura, es una limitación de posibilidades. La libertad lleva el signo de su constitutiva finitud, y por ello es más bien fuente de negatividad que de posibilidad. Elegir es cerrar opciones sobre el fondo de la no posibilidad radical a que el hombre por su finitud está condenado.

El *Dasein* emergido de la nada radicalmente es un ser posible para nada. Su posibilidad última y suprema es su absoluta imposibilidad. El sumergimiento en la nada por la muerte. Su emergencia de la nada señala el *factum* originario de su finitud en que consiste: el *factum* de la muerte señala también el punto intraspasable de su finitud. Esta posibilidad imposible en la que se entretajan los modos posibles del *Dasein*, como *zu sein*, representa el contrapunto que acompaña siempre al concepto heideggeriano de la libertad.

El *Dasein* sobre el horizonte negativo de su constitución finita es un haz de posibilidades. Sin embargo, cuando se trata de describir la cimentación de las posibilidades en la libertad, el problema se obnubila debido a un sentido idealista dentro del cual es vista la libertad.

Para apreciar esto es preciso tener siempre a la vista la estructura noética de la filosofía total de Heidegger. Ésta, desde el punto de vista de su construcción formal, puede considerarse como una mezcla de realismo ingenuo y de idealismo. Heidegger constantemente hace transposiciones de un modo de hablar cercano al realismo del sentido común a un modo idealista. Y no suele justificar estas transposiciones. Generalmente lo óptico está descrito conforme a un módulo de pensamiento prefilosófico fuertemente aferrado al sentido común y a las descripciones que podría ofrecer un realismo más o menos ingenuo. Ello mismo, en cuanto interpretación ontológica, se transfigura en términos idealísticos. Ello suele producir cierto malestar en la lectura del filósofo por cuanto no se justifica el paso de esta transposición. Metodológicamente no queda criticado, fundamentado y justificado este plazo.

Tal vez desde este punto metodológico y estructural de apreciar cómo está construido el sistema de Heidegger, cabría hacer una crítica de conjunto del mismo.

Esta situación de duplicidad de sentidos realista-idealista, se produce también al tratar de la libertad.

Sólo prefilosóficamente parece está aludida la libertad como un poder. Pero, cuando explícitamente se habla de ella, está descrita en términos de conocimiento.

Parece que se vacía en una idea sin alcance real, si bien a pesar de ello y de esta oscilación noética y estructural, a veces lo es todo como fondo de la existencia y momento fundamentante de ella.

Así comprendemos cómo la libertad se reduce en Heidegger a un conocimiento interior sin alcance sobre la realidad última de la existencia.

No puede hacer propiamente nada. No puede cambiar las condiciones de él la existencia.

No es sino una elección entre la aceptación de las condiciones tales cuales ellas son.

Las condiciones fundamentales son la de estar arrojado en la existencia y la de ser para la nada, para la muerte como sumersión en la nada. Es decir, el estar arrojado en la existencia sin ser dueño de este comienzo y el estar condenado, sin poderlo remediar, a desaparecer en la nada.

Ante estas condiciones caben dos actitudes posibles que definen las modalidades fundamentales de la autenticidad y de la inautenticidad.

Se llega a la autenticidad al aceptar las constituciones fundamentales sin querer ocultarse nada. La autenticidad nos instala, por tanto, en la finitud.

La autenticidad nos revela en su ser el mundo en lo que es, como una creación y una posibilidad, como el de la posibilidad.

La inautenticidad nos lleva a ver un mundo sólido, el de todos los días, campo de acciones posiblemente dotadas de valor y grandeza.

El fin de una existencia auténtica es poseer la libertad de mirar la muerte de frente. Ése es el único fin, según Heidegger, de nuestra existencia.

La libertad por ello está en conexión con nuestra existencia auténtica. La libertad sólo puede engendrar desprendimiento, renunciamiento, aceptación de nuestras condiciones constitutivas, una decisión y resolución ante lo que se es. Es decir, dejarse ser lo que se es.

Nos incita por ello a ver nuestro destino en la desaparición, a abandonarlo todo, incluso la existencia misma.

La existencia auténtica, dice Heidegger, es libre ante su propio mundo.

La libertad se limita al poder de aceptar o de evitar un determinado conocimiento de sí.

La función de la libertad se revela en el problema del desvelarse. Sin embargo, también Heidegger reconoce cierta libertad de decisión, es decir, en el orden del hacer.

Habría que completar para ello la visión de Sein und Zeit, con lo que expresa en *Vom Wesen des Grundes*.

En el acto constitutivo de la trascendencia, el *Dasein*, al poner al mundo, se pone a sí mismo como ipseidad.

Se trata de una trascendencia no vista con un sentido realista, que recuerda al *otro* trascendente de Kierkegaard y a la inefable trascendencia de Jaspers para que sean sinónimos.

Pero más allá del acto constitutivo de la trascendencia no hay nada; porque él es la raíz de todos los fundamentos posibles.

Así el acto por el cual el *Dasein* pone el mundo es, por tanto, también un acto que pone a fin de ponerse a sí mismo. El *Dasein* pone al mundo como el cómo de su posibilidad.

Este acto de posición, aparece como el acto de un querer primordial; un querer, sin embargo, que no es un simple acto de voluntad como otros. Ni un acto activo, diríamos, en la línea de la oposición.

Es un querer fundamental en cierto modo fundante y condicionante de todos los actos futuros de voluntad de representación. Llamáramos el querer en el origen, en el vértice de la existencia, en el acto fundante. Libertad es la capacidad de constituirse a sí mismo en la ipseidad. Y la trascendencia en cuanto posición del mundo y de sí mismo es la libertad misma. Y todos los actos particulares del *Dasein* radican por ello en la trascendencia.

La trascendencia alude así a la posición del mundo y de sí mismo.

El *Dasein* es, pues, libre porque es capaz de fundarse y constituirse como mismo.

La libertad es la propiedad de ser para sí mismo su propio fundamento.

El *Dasein* se trasciende por el hecho de existir. En el fundamento de esa posibilidad como acto está la libertad.

El acto por el que nos constituimos a nosotros mismos, y que llamamos libertad, es a la vez creador de un mundo que inmediatamente nos va a ligar. Estamos ya obligados a reconocerlo constreñido. El mundo ya no puede ser rehusado. Se trata de una necesidad comprendida.

¿Está hablando Heidegger en términos realistas? ¿Está hablando en términos idealistas? ¿Es el mundo algo real? ¿Está suficientemente contradistinguido de la ipseidad? ¿Es trascendencia algo real? ¿Estamos hablando en términos de conocimiento? ¿Abstraemos de lo que es? ¿Lo significamos meramente? ¿Implicamos en la realidad el modo de conocer?

Si se observa bien, vemos que por el hecho de que la libertad es el acto por el que nos constituimos a nosotros mismos, es el fundamento de todos los fundamentos posibles, de toda verdad y de todo valor, un absoluto. En este punto se podía ver una semejanza con Sartre.

Ahora bien, el acto fundamentante de la libertad por el que nos constituimos tiene un carácter proyectivo.

El *Dasein* está siempre encarado al porvenir y, como él, anticipándose a sí mismo. La libertad es viable porque el *Dasein* es ser para *zu sein*. El *Dasein* como ser siendo y como arrojado, *iectum*, es por ello un ser lanzado delante de sí y como tal *proiectum*, proyecto de ser. La libertad explica y en cierto modo fundamenta este modo de ser.

Lo que Heidegger llama la libertad del fundamento, implica la afirmación del ser aquel modo por el cual dejamos al ser, ser lo que es. De esta suerte la libertad se trasparenta en el fondo del ser como su fundamento. Esta libertad ontológica es anterior, por tanto, a toda diéresis del obrar. Y, como es finito el *Dasein*, así lo es también la libertad. La libertad, como el *Dasein*, está lanzada a la posibilidad del futuro y limitada y cortada en su finitud por la última posibilidad de la muerte. Este carácter proyectivo y en cierto modo de forzosa posibilidad hace de Heidegger, como en cierto modo de Kierkegaard, que el ser y la libertad estén citados al tiempo en su posibilidad.

Pero la libertad de dejar al *Dasein* ser lo que es o ser sí mismo lo desvela en la posibilidad de su comprensión. De este modo la libertad es el fundamento de la razón y cobra inteligencia la audaz y extraña frase de Heidegger de que: "La esencia de la verdad es la libertad."

Vemos, pues, aquí la función antirreveladora de la libertad que va a explicar un poco la frase llamativa de Heidegger de que la esencia de la verdad es la libertad.

El *Dasein* es, según Heidegger, *lumen naturale*, tiene la capacidad de la comprensión del ser, es apertura hacia él. Pero la posibilidad de esta apertura a la comprensión radica en la libertad, porque para que ella sea posible es preciso dejar que el existente sea lo que es, no deformado ni obnubilado. La libertad, por tanto, como fundamento de esta posibilidad radica en permitir al existente ser lo que es, otorgándole la libertad de situarse en la apertura que él mismo es. La libertad, pues, que hace al

Dasein ser auténticamente sí mismo como abierto a la comprensión del ser y, por tanto, como esencia de la verdad, accede a un existente finito que viene de la nada y que tiende a sumergirse en ella como su última radical posibilidad. Si la existencia está cortada y como traspasada por la nada, también lo está en su finitud la libertad. La marca ontológica del *Dasein* es la finitud que es como la limitación de la nada del ser. El ser mismo sobrenadando en la nada, va a ella, según Heidegger, es fuente de ella como proyección definitiva hacia ella. Entramos aquí en un pensamiento que tiene fuertes conexiones con la *nada* de Sartre.

Dentro de esta limitación originaria y final, ya que no somos libres ni respecto de nuestro comienzo ni respecto de nuestra destinación a la nada, según Heidegger, el *Dasein* es un haz de posibilidades y él mismo diríamos es una posibilidad.² Por eso el *Dasein* va delante de sí mismo tratando de ser y anticipándose a sí mismo para poder ser. Este ser emergido de la nada y amenazado por la nada, hacia la que se desliza, tiene la posibilidad de esclarecerse a sí mismo por la libertad. El *Dasein* es poder ser. De esta suerte la libertad es en cierto modo el mismo ser de la existencia. “Ser yo —agrega Heidegger— es tomar partido en favor o en contra de ciertas posibilidades que no me son propias.”

El *Dasein* como poder de posibilidades no puede optar por ser sí mismo, o sea adoptar su modo de ser auténtico (*Eigentlichkeit*) o por no ser sí mismo (*Uneigentlichkeit*) y en ambos casos es sí mismo. Ésta es su ipseidad. Por el comportamiento y la libertad del hacerse como apertura a lo real, la libertad determina el acceso al ser. Por ello la posibilidad de acceder a la realidad se funda en la libertad y por ello la esencia de la verdad es la libertad.³

De todas suertes el destino de la libertad es la posibilidad del hacernos en la apertura del mundo y del ser. Y así la libertad deja al existente ser lo que es, lo que auténticamente es. El destino de la libertad es la posibilidad del pararnos en la apertura del mundo y del ser. De ahí el carácter proyectivo de la libertad que en Kierkegaard únicamente quedaba dibujado como posibilidad abierta al futuro.

El existente auténtico, empujado por la angustia, vuelve y se retrotrae sobre sí mismo. Se encuentra a sí mismo en lo que es. Y tiene el valor de empeñarse a sí mismo en lo que es.

El *Dasein* llega así a su auténtica ipseidad. El *Dasein*, empujado por la angustia, se retrotrae en sí, en su autenticidad. De su postura de inautenticidad, de pérdida de la cotidianidad, de deslizamiento en lo colectivo e impersonal, vuelve en sí y asume su radical libertad.

Por una parte, en las descripciones que preceden todo parece que carga sobre la libertad. El que es arrastrado por la masa, el que es movido y determinado por el *se*, el que se despersonaliza por las inauténticas maneras

² Sein und Zeit, p. 143.

³ Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt, 1943, p. 13.

del *se*, es decir, se entrega al neutro *Man* o “se” y se comporta como se es es en la multitud según el se dice, el se habla, el se piensa. El que se subsume en la forma gastada neutra e irresponsable del ser adopta el seudo de la inautenticidad. El que, por el contrario, huye de la banalidad, adopta su modo de autenticidad. Subsume así su responsabilidad mediante la aceptación de lo que auténticamente es como facticidad y fluctuación.

La libertad misma está sellada por la finitud. El arranque de la libertad es la finitud porque su origen es el límite originario del *Dasein*, su facticidad. La libertad no origina al *Dasein*, porque no somos libres de elegir la existencia. El *Dasein* es un *factum*, una posición que no se ha dado a sí mismo. Es facticidad y no somos libres de elegir o no este modo de facticidad. El *Dasein* es un arrojado, pero no ha elegido este haber sido lanzado en la existencia. Cuando se diga de la libertad y de la existencia se precisa afirmarlo desde el límite de esta finitud y facticidad originaria. Somos libres efectivamente, pero no somos libres de no serlo. La libertad misma como la existencia no ha sido elegida. Este mismo planteamiento, sin embargo, nos dice cuán radical es el concepto heideggeriano de la libertad ceñido en su límite mismo originario al de *Dasein*. Si el *Dasein*, como facticidad o posición finita, se destaca sobre la nada de la que brota también la libertad, la libertad representa la posibilidad de esclarecimiento del *Dasein* desde la nada.

Estamos, pues, como lo ha observado muy agudamente Wahl, dentro de un concepto idealista de la libertad. La libertad sólo tiene una función de esclarecimiento. En este vértice se ve la clara influencia de Spinoza y, más directa y netamente aún, la de Fichte.

Ser libre no es más que dejar al existente ser lo que es. Llegar a empeñarse, empujado por la angustia, sobre sí mismo en lo que se es. Llegar a la luz redimiéndose de la obnubilación del modo inauténtico del *man*.

La libertad, lo que se dice hacer, no hace nada. Aquí encontramos una dificultad bastante grave que nos ofrece la posición heideggeriana en punto a la libertad.

Las maneras como se llega al *man* convirtiéndose al se dice, se habla, se piensa, se opina, etcétera, conforme a lo colectivo, parecen demandar no sólo una consideración sino modos de comportamiento reales. En cambio, el retrotraerse de este modo de ser, el desandar el camino, diríamos no parece implicar en la mente de Heidegger nada activo o difícilmente un comportamiento. Esta cara o dimensión de la autenticidad está descrita únicamente desde la línea del pensamiento con clara proyección hacia un sentido idealista.

Creemos, pues, que en este punto como en el resto de la construcción metodológica de la filosofía de Heidegger, muy a menudo se yuxtaponen modos de hablar realistas e idealistas sin una delimitación clara del orden de la realidad y del pensamiento. De este aspecto metodológico y estructural del sistema de Heidegger esperamos ocuparnos directamente en otra ocasión.

Para Jaspers la libertad está en cierto modo más allá de sí mismo. Este pensamiento lo acerca a Kierkegaard y más aún a Heidegger, en parte también a Kant. Podíamos partir de un pensamiento fundamental. No todo ser se reduce a un ser en el mundo, ya que allende las cosas se dan la existencia, la libertad y la trascendencia.⁴ La libertad pertenece al campo de lo que podemos llamar lo inefable.

Las cosas pueden ser conocidas. En cambio la existencia y la libertad no pueden ser conceptualizadas. Pero por el hecho de cuestionarse sobre ellas, ya quedan afirmadas. De ahí que sea imposible interrogarse por la libertad, porque ya está presente en la pregunta misma que nos hacemos sobre ella. Pero es imposible demostrarla porque tal intento sería objetivarla, y ello conduciría a suprimirla. La libertad es incausada e inefectuada. Frente a la nada que se experimenta en la angustia, la existencia se afirma por una decisión que está allende de toda motivación y de todas las razones objetivas para ser sí misma. Entonces arribamos al campo de la libertad. Vemos, pues, cómo el tema de la propia autenticidad y de la decisión y de la fidelidad a sí mismo, estimulado por la angustia, acerca temáticamente al pensamiento de Jaspers y al de Heidegger.

Podríamos descubrir ahora el círculo de la libertad ya que no sus articulaciones. La libertad se instaura en el vértice originario de la propia existencia, a la cual en cierto modo fundamenta. El querer existencial y libre penetra hasta el origen de la existencia, estimulado por antinomias y contradicciones que lo aprietan para introducirse y ahondar en el fundamento originario. Y cuando penetramos constreñidos por las aperturas y tensiones en el fondo profundo de la existencia, presentimos su origen. Entonces se ilumina la libertad, cobra conciencia de sí. Esta libertad puede ser fiel a este origen o puede renegar de él; es decir, que yo me puedo faltar a mí mismo, a mi propia existencia. La libertad tiene así, como vimos en Heidegger, un sentido ontológico radical, en cierto sentido fundamentante de la autenticidad del ser, en cuanto expresión legítima de la propia mismidad.

Pero es en el modo como se descubre e ilumina la libertad, donde aparecen ciertas similitudes entre Jaspers y Heidegger. Es para Jaspers la angustia existencial la que, al arrebatarnos de la distracción y de la disipación de la vida, hace que transparezca y emerja, desde el fondo de la existencia, la libertad. Este motivo *mutatis mutandis* lo vimos también en Heidegger.

El querer existencial y libre en su consistencia ontológica está allende los fines, los motivos y los medios, y está en quererse a sí mismo, el cual quererse es en cierto modo el ser sí mismo de la existencia. Y al llegar al fondo de la existencia le sostiene en lo que es. Esta libertad ontológica originaria supone un salto no conducido por la luz del conocimiento, una aventura a través de lo impensable. El riesgo y la aventura del existir y de la libertad nos hace brincar más allá de las normas, de los motivos y de

⁴ Jaspers, *Philosophie*, t. II, p. 1.

los conocimientos racionales en una decisión sin cálculo y a través de lo impensable hacia el origen.

La existencia y la libertad en tensión ardorosa y estimulante, audaz, pueden llegar a su término, al sí mismo, sin saberlo. De esta suerte se conquista mediante el riesgo y la aventura al propio destino en el origen de la existencia. La articulación del querer, por tanto, no está movida por intenciones móviles y proyectos, sino más allá de éstos.

Donde realmente aparece la libertad y donde se ejercita es, por tanto, más allá de los motivos racionales de las elecciones y de las normas, es en la base radical y constitutiva de la existencia. Allí es donde tiene su *orto* y su fundamento primero, y donde ella es en cierto modo fundamento y fundamentante en este aspecto.

Es más, la razón fundamentante de la libertad aparece clara en Jaspers, si se tiene presente que la existencia queda realizada constitutivamente en la elección originaria. Y esta primaria y radical elección ontológica no consiste en elegir algo porque está allende toda elección que suponga lo uno o lo otro, sino en elegirnos a nosotros mismos. Y no se elige desde una constitución óptica del hombre, sino que piensa Jaspers que lo que acontece es lo contrario; es decir, que mediante la elección se determina y constituye la existencia. Existir es llegar a la existencia originaria mediante la elección originaria. Entonces es cuando puedo reconocerme a mí mismo. Y al reconocerme frente a mí mismo como una donación que me hago a mí mismo como tal ser, si lo fundamento, lo recalzo y lo acepto y lo coloco sobre mi libertad, me constituyo en lo que soy limitado y culpable. La falta (esto es, mi finitud constitutiva) consiste en que yo sea tal y en que me elija como tal.⁵ La falta ontológica, es decir mi finitud, depende así de mi constitución y elección.

La libertad auténtica es la libertad al ser, es decir, aquella que se dirige al origen de él y lo hace posible. Tal libertad nos pone en situación de disponibilidad mientras que la que egoísticamente se cierra sobre lo vital nos lleva hacia el no ser.

La existencia y la libertad están allende las cosas y en cierto modo están allende nuestra esfera de lo vital que nos degrada y nos inutiliza, porque no sirve para nada.

La verdadera libertad está en relación con mi auténtico ser y en cierto modo, piensa Jaspers, lo fundamenta. La libertad en cierto modo es el ser de la existencia. La existencia está cruzada por opciones radicales en que consiste la libertad.

Y el ser libre significa hasta cierto punto, de una forma cercana a lo que vemos en Kierkegaard, verse constreñido a elegir. La necesidad de escoger se fundamenta en la estructura misma de la existencia. Porque la existencia se ve apretada y cercada en sí misma, tiene que salir.⁶

⁵ Jaspers, *Philosophie*, t. II, pp. 271-2.

⁶ Jaspers, *Philosophie*, p. 185.

Y por el hecho de que me vea obligado a escoger, existe la libertad. La libertad se origina de la necesaria elección nacida de la estrechez de la existencia. Existir, por tanto, es elegir, porque el existir es un ser en la tensión y en el impulso⁷ que provoca por ello, necesariamente, la elección.

Nos hallamos en el círculo de las ideas de Kierkegaard, para quien la existencia es pasión.

Pero, si nos fijamos un poco, no es difícil descubrir que las cercanías temáticas entre Jaspers y Heidegger en este punto son, a pesar de las diferencias de sus sistemas, muy estrechas. Aun dado que la filosofía de Jaspers es existensiva y la de Heidegger pretende ser, diríamos, existencial, es indudable que la afinidad en el sesgo y en el tipo de solución del problema de la libertad podría señalarse, a mi modo de ver, en estos cinco puntos fundamentales:

1. El problema de la libertad está visto con una absolutez nueva y fuertemente vinculada a la existencia. Por ello, la diferencia ontológica de la que arranca la libertad, como la existencia, es la finitud. Se es libre sin podernos elegir serlo. Se es existente sin haber elegido serlo.

2. La libertad en su radicalidad está concebida, tanto en Heidegger como en Jaspers, como raíz de la existencia.

3. Libertad, existencia y trascendencia están allende el mundo de las cosas del *sein*, diríamos en términos heideggerianos.

4. La libertad no se puede demostrar ni objetivar por el hecho de cuestionarse sobre ella, está dada. Es algo inobjetivable y por ello inefable.

5. Hay un querer fundamental que no está visto como un problema de la libertad determinada por móviles, motivos y objetos. Más allá de todo diéresis categorial.

En Gabriel Marcel encontramos asimismo cómo la libertad ocupa un punto nuclear de su pensamiento filosófico. Como todo lo auténticamente existencial, es un misterio, un metaproblema. No se le puede fraccionar en problemas. No se puede por ello hablar de la libertad objetiva o conceptualmente.

Opina que el ser del hombre aparece roto y desplazado de su ser auténtico y en una primera prospección hasta que se reajusta a sí mismo y busca su centro; lo cual es únicamente hacedero en la dirección de la trascendencia. Sólo en la trascendencia que lo une al absoluto, el ser se encuentra a sí mismo en lo que tiene de auténtico. Ser auténticamente es buscar el propio centro. La libertad posibilita este salto hacia la trascendencia por medio de la fe inverificable, que la libertad misma lo quiere y con ello el reencuentro consigo mismo en el espíritu. Se trata de una fe metaproblemática.

La libertad posibilita la fusión del *sujeto pensante* y del *yo empírico*, del que ha de surgir el espíritu como realidad concreta, activo y viviente.

Del *yo pienso*, o sea del *sujeto pensante*, opina él, es imposible pasar al *yo empírico*, si no es por un acto inverificable. Este acto inverificable

⁷ *Idem*, t. III, p. 125.

es el acto de fe que cierra el vacío que se da entre el *yo empírico* y el *yo pensante*. El acto de fe, al llenar el vacío entre el *yo empírico* y el *yo pensante*, afirma su ligazón trascendente. Así surge y se manifiesta el espíritu. El espíritu llega de esta suerte a hacerse. Ya cabe, pues, hablar de él como realidad activa y operante. Todo ello, sin embargo, es debido a la libertad. Por ella es posible que se realice la unidad trascendente entre el *yo pensante* y el *yo empírico* en el acto de fe. Es la libertad la que quiere esa unidad trascendente en el acto de fe por el que el espíritu se hace como realidad viviente.

La libertad nos une a lo trascendente, a lo inverificable, al acto de fe que casa el *yo pensante* y el *yo empírico* colmando su hendidura. La libertad hace posible lo inverificable. La libertad es así una actividad constituyente del auténtico ser del hombre, es decir, del espíritu. Ser libre en cierto modo es ser más que sí mismo, estar en cierto modo fuera de sí.

La libertad es, pues, fundamentante, aparece al margen de la prueba que ella evalúa y también de la toma del ser que ella consiente. Puede, pues, considerarse como la condición ontológica que posibilita el consentimiento del ser.

La libertad está en el fondo del existente, en el centro del misterio. Pero de la libertad no cabe hablar frente a situaciones de fuera, sino que se es libre subjetivamente, íntimamente. La libertad no es algo incualificado, está, por el contrario, alimentada desde sus orígenes por los valores. Hay encerrados en ella valores profundos que es preciso despertarlos llamándolos por su nombre. Entonces afloran a la luz. La vocación es también una llamada interior que nos hace el *tú*, el cual se dirige también a la libertad. La vocación cobra su sentido desde las raíces de la libertad, lo mismo que los valores que la llaman y la invocan desde su fondo. No obstante, la libertad no se puede demostrar por el hecho de que al preguntarse sobre ella, o cuestionarse su existencia, ya está dada. Su realidad metaproblemática nos introduce en su misterio.

Vemos, pues, cómo también Marcel coloca la libertad en la esfera de la trascendencia recordando una insistencia temática de las diversas corrientes existencialistas.

Es muy acusado también el papel que Marcel otorga a la libertad en el plano del convencimiento. Nuestra libertad debe provocar la aprehensión del ser reconociendo que nos lleva naturalmente al ser y que éste es misterioso. El conocimiento mismo del ser presidido por nuestra libertad que no se ciñe a él, es misterioso.

Cuando la libertad reconoce el ser como misterio lo aprehendemos, pero se dispone que sea convertido en problema, entonces, como el misterio, es incomprendible por definición, jamás lo llegaremos a ver. Aceptarlo por la libertad como es, es llegar a comprenderlo.

Nuestra actitud libre debe ser, de una vez para siempre, de no pensar racionalísticamente en problemas allí donde haya de haber misterio. No

podemos, pues, pensar que haya un pensamiento de carácter racional y general valedero para toda conciencia.

La libertad no sólo decide el conocer sino también nuestro ser. Éste depende de la libertad, del modo como al decidirse ella nos decidimos en nuestro ser nosotros.

Marcel distingue en el ser del hombre el plano biológico del plano de la existencia, que es el auténtico en nuestro ser. A éste sólo se llega por la libertad. Originariamente sostiene Marcel en *Le Journal Méta physique*:

Yo no soy libre, yo no me pertenezco a mí, pero estoy llamado a ser libre. Yo estoy llamado a ser mío auténticamente, a convertirme en libre. Y puesto que la libertad se identifica con el ser o es fuente de él, llego por ello al ser. Originariamente no podemos ser confundidos en lo biológico, conquistamos luego el ser por una vocación que tenemos de él. Si al pensar mediante un pensamiento subjetivo e intransferible ontológicamente nos sentimos por dentro como acto, seremos entonces libres, es decir, que auténticamente seremos. Pero si al pensar tenemos la impresión de que estamos formando parte de un pensamiento general e impersonal, entonces nos consideramos como un objeto, perdemos nuestro ser y nuestra libertad. Ser auténticamente es ser libre, ser subjetividad y pensarse como tal. La objetividad nos enajena, nos hace perder nuestro ser. Somos responsables por la libertad porque me puede faltar y nada menos que a mi verdadero ser.

Éste es precisamente el juego dramático de la libertad. Su poder de conquistar o afirmar el ser o, por el contrario, de negarse y cerrarse a él.

Se abre al ser por la libertad, se cierra también por ella, y se dispone con el ser en el endurecimiento de un egoísmo que hace que estemos reñidos con nuestro auténtico ser. Lo ético vendrá a ser de esta suerte como la situación del sentido de lo metafísico.

La raíz del ser del hombre está, pues, en su libertad. Lo que en primer lugar procede es la conquista de la libertad máxima. Ella importa el acceso al ser y a nuestra auténtica vocación. Ella comporta nuestra respuesta absoluta y fundamental a lo que estamos llamados a ser.

La primera y radical conquista de nuestra libertad es la del ser; pero este ser es aún indeterminado. No está modalizado. Por ello la tarea subsiguiente de la libertad es acuñar nuestro ser. Y podemos ser de una u otra forma por la libertad, la cual nos dice que el existencialismo está señalado por una polaridad que señala un sentido moral.

La libertad no sólo tiene que conquistar el ser, sino modelar su sentido. Si no alcanzamos y decidimos el sentido del ser, lo perderemos. Ésta es la radical vocación humana. Tener vocación en su significación primaria y originaria es, no la participación de algo profesional, sino la respuesta al ser, a la libertad y a la autenticidad.

Con ello se quiere decir que la tarea determinada y cualificadora de la libertad es la personalidad.

Así, pues, los términos libertad, ser, autenticidad, sentido del ser, personalidad, vocación y destino están conexonados y matizan una indudable intencionalidad ética.

La primera conquista de la libertad es el ser indeterminado, pero luego habremos de modelar sobre esa base nuestra personalidad. Así somos uno u otro. Labramos y acuñamos nuestra persona.

Todas las actividades del hombre se deben subordinar a esta tarea y a su sentido. Para ser uno no basta fragmentarse en personalidades dispersas, es preciso ser y constituirse unitariamente en una persona. La personalidad no es indiferente. No es lo mismo crearse una u otra sino que cada una tiene su destino propio que frecuentemente atraviesa el misterio.

Es preciso, pues, seguir la vocación profunda; de otra suerte nos extrañaríamos. Y si no vamos en prosecución de nuestro destino, nos convertiríamos en otro ser. Nosotros no podemos detener nuestro dinamismo, pero podemos coger sus riendas. El destino específico y propio de una persona es su vocación. El sentido ético y ontológico profundo del hombre es, por lo tanto, su vocación.

La vocación es la llamada que me viene desde dentro de mí para mí. Esta llamada yo no la creo ni la escojo, es ella misma la que se me impone. Desde una zona que se hunde en el misterio, advierto, no obstante, en mi interior y percibo claramente, si bien debo hacer esfuerzos por comprender esa voz que se oculta entre velos. Trato de descubrirla cada vez más con la ayuda de la humildad y sobre todo de la entrega y fidelidad. Así sabré cuál es mi vocación, cuál mi llamada a mi propio y característico ser. Ahora bien, dado que ni esta llamada ni su sentido es algo creado por mí, es algo impuesto objetivamente desde fuera, comprenderemos su profundo sentido interior. Es lo más íntimo de nosotros mismos y por ello debe ser la voz del absoluto personal, o sea, que es una vocación impuesta por Dios. Vuelve a ordenar así en este punto la declinación de la filosofía de Marcel hacia el fideísmo.

Todo gira, pues, en torno de la libertad; nuestra vocación, nuestra personalidad y nuestro auténtico ser. Si somos infieles a la vocación, lo somos también a Dios, erraremos fuera de nuestro ser, nos despersonalizaremos, en una palabra, seremos infelices.

Por ello no cabe tampoco señalar un mundo objetivo y extrínseco fuera de las raíces profundas de nuestra interioridad o de sus llamadas trascendentes. Los valores no pueden tener un sentido objetivo. No deben ser considerados como exención inteligible, como una esfera de ideas. Al contrario, están unidos e identificados con el ser y con la libertad. Ellos forman parte de nuestro ser. Poseemos los valores de los que no nos podemos emancipar y surgen en nosotros simultáneamente al uso debido de nuestra libertad, aun cuando primariamente no estén preformados.

Sartre, con cierta cercanía a Heidegger y Jaspers, que veían en la raíz de la libertad el sello de la finitud, ve en ella fundamentalmente un aspecto radical de negatividad.

La negatividad pertenece constitutivamente al ser del hombre y por ello a su radical libertad.

Frente al en sí macizo y opaco que son las cosas, el hombre es para sí, es decir, conciencia y distanciamiento de las cosas. La nada, como término de distancia, es la manifestación de la conciencia. Esta distancia de no ser, no es nada real, sino la nada, por lo cual esa nada misma deviene el modo de expresión de la conciencia.

La nada deviene el modo de ser de la existencia.

Esta nada, que el hombre interpone entre el sí y las cosas que son para sí, permite el para sí. Por ello, frente a las cosas y al ser lleno, se da el para sí vacío o sea la nada de él. Él posibilita la libertad. La conciencia y la libertad suponen por ello el horadamiento y aguzamiento del ser, la anihilación del mismo, el distanciamiento y el doble en que consiste el para sí. No existe libertad sin doblamiento y, para que el ser se pueda doblar, se tiene que ahuecar.

Esta constitución de negatividad es la anihilación que acontece siendo la nada una expresión de lo que es. La nada es constitutiva del para sí, condición de su distanciamiento y doblez, posibilidad por ello de la conciencia y de la libertad supone el distanciamiento y la negatividad.

La libertad supone así el distanciamiento en el ser, supone por ello la negatividad. La libertad irrumpe cuando se ha producido anihilación del ser, su horadamiento. La libertad busca el hueco de su posibilidad mediante la anihilación y el distanciamiento busca la hendidura del ahuecamiento. Sin el doble y distanciamiento que supone la conciencia, es decir, el para sí, no sería posible la libertad, y por ello está incluso constitutivamente afectada de la negatividad. La conciencia implica una contraposición a sí misma, y por ello nunca llegará a ser totalmente ella misma. La libertad que está condicionada por la conciencia tampoco llegará del todo a ser sí misma. La libertad es negatividad y proyectiva.

Pero al propio tiempo la negatividad, la libertad es proyectiva. El hombre es libre en su proyecto. En el hombre, según Sartre, la existencia precede a su esencia que el hombre la proyecta y se da a sí mismo. La libertad tiene así, como tarea, construir la estructura desde la existencia.

De esta suerte, si bien la libertad se hace posible en su constitución merced a la negatividad, es en cierto modo absoluta e ilimitada por el lado de la objetividad. Nada la puede coartar por este horizonte. La libertad, sin embargo, no es un poder frente a algo sino frente a sí misma. Por ello, dice Sartre, con palabras textuales:

Quando yo afirmo que la libertad en cada circunstancia concreta no puede tener otra finalidad que la de quererse a sí misma toda vez que el hombre ha reconocido que pone valores, él no puede querer sino una sola cosa y

es la libertad como fundamento de todos los valores. Por ello no quiero decir que la quiera en abstracto. Quiero únicamente decir que los actos del hombre de buena fe no tienen otra mira en última instancia sino la prosecución de la libertad en cuanto tal.

Se es libre es para ser libre.

Sartre eleva a formulación esta situación de la libertad cuando dice: "Queremos la libertad por la libertad en cada circunstancia particular."

Esta especie de absolutismo de la libertad está, no obstante, conexas con su negatividad en la que ella misma consiste.

La libertad para Sartre es el poder por el cual el hombre segrega su propia nada.

Ser libre no significa ser libre para algo sino para nada, a no ser para expresar el amor de la propia libertad por ella misma. El hacer libre no es nada que haya que hacer o se deba dejar de hacer, carece en sí mismo de sentido, es un modo de afirmarse la libertad a sí misma a través de cualquier circunstancia. Por ello para Sartre la libertad es arbitrariedad. Hay aquí un *amor fati* porque no se puede dejar de ser libre necesariamente.

La nada viene por el hombre, no por el ser en sí; por lo cual, para Sartre, la libertad es fuente de nihilidad. Por eso el hombre se posibilita al hacerse porque no es. Pero el hombre ha de inventarse a sí mismo sin apoyuntura alguna, sin punto de referencia, sin vinculación a las normas y valores. De ahí que la necesidad misma que tiene el hombre para hacerse e inventarse a sí mismo, no sea otra cosa sino gratuidad.

El carácter de negatividad que tiene la libertad en Sartre, recuerda su inspiración kierkegaardiana, ya que también para el danés la opción es un límite y una oclusión de otras posibilidades.

La negatividad, como carácter de la libertad, en Sartre, arranca de su posibilidad y fundamento ontológico. Para que haya libertad es preciso que el hombre se ahueque y tenga un doble en su interior. Es preciso que pueda doblarse sobre sí y que en parte no sea. Porque no es, precisamente, puede hacerse. La nada posibilita así el hacerse. Y la libertad por ello está en conexión con la conciencia como ahuecamiento y doble del ser.

No obstante, la manera como describe Sartre la libertad se parece mucho a lo que podría ser una fuerza física desprendida de toda valoración moral. Libertad no significa poder de hacer algo con sentido moral y humano, sino facultad de librarse, como sea, de todo.

En el drama *Les Mouches*, nueva interpretación de *Electra*, interpreta Sartre, según su nueva manera, la situación de los habitantes de Argos después del crimen que había cometido su rey Egisto, al haber dado muerte a su antiguo y legítimo rey Agamenón. Argos está sumido por ello en la desolación, en la angustia y en los remordimientos. Año tras año celebra la fiesta de los muertos impuesta por Egisto. Los ciudadanos de Argos se entregan morbosamente a las confesiones públicas y a los remordimientos para diluir la culpa. Por ello gimen su arrepentimiento ante el pastor *Impeter*

culpa. Pero lo que en realidad acontece es que mixtifican en la culpa el semisentido de su existencia que les ha sido dada para nada. Objetivan en el crimen de Egisto y Clitemnestra cometido contra Agamenón su propia “desdicha” ontológica.

Pero surge Orestes que, educado por el pedagogo libre sin escrúpulos, sin patria, sin oficio, sin madre ni familia, es libre ¿Pero es libre en verdad? No es libre de nada, porque ni siquiera está atado. Su alma misma se le figura ausente de él. Entonces siente asco y náuseas de todo hasta de sí mismo. Y quiere librarse comprometiéndose en un acto que sea su acto, sólo suyo: Orestes quiere liberar a Argos de sus remordimientos, es decir de las moscas (*les mouches*) con su acto. Desciende a la ciudad de Argos y mata a Egisto y a Clitemnestra. De esta suerte cree liberarse de todos los órdenes establecidos. Cree afirmar su libertad desnuda y absoluta.

Orestes ha cometido el acto del crimen y afirma que su libertad es el mismo acto del crimen. Al realizarlo y elegirlo le ha conferido un absoluto valor.

¿Crees tú —dice Orestes a su hermana Electra— que yo quería impedir mi crimen? Yo he hecho mi acto, Electra, acto que era bueno. Este acto lo llevaré sobre mí mismo, sobre mis hombros, como el vadeador de río lleva sobre ellos a los viajeros. Pasaré así a la otra orilla y rendiré cuentas. Cuanto más pesado sea de llevar, tanto más preferible. Porque mi acto es mi libertad.

La libertad para Sartre es gratuidad e invención. Veamos las palabras de Sartre que siguen:

Hay mil caminos que conducen a ti —le dice a Júpiter— empero yo no puedo seguir sino el mío propio, puesto que soy un hombre y cada hombre debe inventar su camino.

La libertad sartriana, que nace de la negatividad de la doblez en que consiste la conciencia como hendidura provocada por la nada, sin embargo cuando es descrita en los actos que podíamos decir de afirmación, cobra un nuevo sesgo.

Las descripciones dramáticas de Sartre sobre la libertad, parecen estar un tanto desvinculadas de las que estampa en *L'Être et le Néant*.

En estas exposiciones teatrales la libertad está pintada como un grito insurgente para romper todas las amarras. Los presupuestos de este tipo de libertad que Sartre describe la acercan al concepto no existencialista de la libertad. Sartre parece estar ahora constantemente aludiendo a un poder de la voluntad que se expresa de una forma negativa y de ordinario a través de situaciones que parece que necesariamente han de ser tremendas y trágicas. No obstante, la libertad con cierta incoherencia y con no pequeña superficialidad por referencia a otras posiciones de los existencialistas, es vista a través de actos que son producidos por un poder que es el de la voluntad.

Lo libre es así visto arbitrariamente como un acto que libera de todo cuanto ha hecho la libertad, o sea, como puro rompimiento con todo cuanto no sea este acto de ruptura. La libertad está descrita como una realidad negativa.

Esta posición sartriana en el problema que nos ocupa, se acusa repetidamente, y principalmente en la producción literaria sartriana.

En *Les Chemins de la Liberté* Sartre vuelve a ver lo libre en los actos radicales del asesinato.

Mathien Delarue quiere disponer de su libertad absolutamente y para ello soltarla de cuanto ésta ha hecho. Enamorado en primer lugar de Marcela, luego de Dolores, de Odette, etcétera, quiere librarse de todas absolutamente.

He aquí unas líneas significativas de esta moral nihilista y cruel en su intención, al menos literaria, de conducir las expresiones a su máximo paroxismo y abstracción. He aquí un párrafo que por su tremendismo raya también en una simplonera ridiculez. Se acerca al parapeto y empieza a disparar de pie. Era su inmenso desquite. Cada disparo iba directamente y destruía cada uno de sus antiguos escrúpulos. Un tiro a Marcela, a la que no tuvo el valor de raptar; uno sobre Dolores, a la que debería haber abandonado; otro más sobre Odette, a la que pretendí besar. Este nuevo tiro por los libros que no tuvo valor de escribir, el otro por los viajes que no he optado, otro para todos los hombres en bloque a quienes quise detestar y he procurado no obstante comprender. Disparaba y las leyes se volatilizaban por el aire. Disparaba y disparaba sobre el hombre, sobre el mundo. Continúa Sartre la retahíla de disparos y termina el sentido del párrafo de la siguiente forma, que resume su postura sobre la libertad: "Mathien disparaba aún más. Disparó: ya era puro, omnipotente. Ya era libre."

Vemos aquí concebida la libertad como un desquite. ¿Podría darse la libertad sartriana sin este desquite? El desquite como tal desquite, sin ninguna otra referencia y cualificación, ¿no convierte acaso a la libertad en una pura emergencia?

Además vemos que en Sartre, al pintarnos la libertad como un acto de destrucción absoluto y de desvinculación radical de todo, no lo podríamos conceptuar si previamente no lo viéramos como una construcción y una vinculación. Sartre nos describe como si dijéramos el camino de vuelta, o sea, el rompimiento de todo lazo de la libertad; pero esto no sería posible sin el camino de ida, o sea sin el compromiso y la vinculación. Si en los ejemplos que propone Sartre vemos aún el rastro de la libertad, es por lo que connotan como rompimiento del juego de compromiso y elección de valores. Es porque se destruye una trama y se comprueba que en su realización ha sido encarada a los valores de la conducta y determinada por elecciones bipolares y cualitativas, por lo que es perceptible atisbar la libertad. Pero si ésta se reduce a desvincularse, ¿podría entenderse incluso el sentido moral o anormal de la vinculación? O si se quiere reducir aún más el problema, ¿el sentido humano o inhumano de la vinculación? Aparte

de ello, si la libertad consistiese en el absoluto rompimiento ¿podría interpretarse que se es libre más allá del instante de la desvinculación?

Si así fuera, ¿no acontecería que el ser libre no consistiría ya en el desvinculamiento sino en el no vincularse o no tener vinculación?

Y si, por el contrario, consistiese en sucesivas desvinculaciones, ¿no supondrían estas previas desvinculaciones, y por ello, una situación objetiva y más compleja de la libertad donde interviene todo el proceso de elecciones, valoraciones, elevaciones y defraudaciones?

En realidad lo que Sartre parece presuponer para ser libre consiste en un rompimiento radical con todo, verificado por el crimen, o sea, con todos los actos y cuanto se había revalorizado anteriormente. Pero aquellos actos anteriores, ¿no eran también libres? ¿Será preciso realizar una serie de actos determinados y de condiciones para que pueda verificarse luego el acto libre que por lo visto consiste en un radical rompimiento de todo?

Sartre piensa que libre sólo es quien se hace a sí mismo, quien es sí mismo auténticamente, quien en el ser sí mismo no es otra cosa que una hechura de su propia obra. Por ello Daniel en *L'Age de raison* formula la posición sartriana con estas palabras: "Yo quisiera no tenerme sino a mí mismo." Y en *Le Sang des autres*, Hélène Bertraud muestra en un pensamiento coincidente su admiración por Jean Blomart, que encarna el ideal de la autosuficiencia en sí mismo: "Esto es lo que es tan fuerte en ti, como te basta a ti mismo; das la impresión de que te has creado tú solo."

Pero en realidad, ¿no está precisamente en la independencia plena y absoluta y en la ruptura con todo, la negación misma de la existencia del hombre y de su libertad?

Es también sintomático el que ordinariamente Sartre describe la libertad a través del crimen, sea el asesinato, sea el suicidio. La libertad para él parece que no se prueba sino en estos actos de contenido negativo: matar, suicidarse.

Estos actos, por otra parte, no están conducidos según él por valores. No es que Sartre, que no admite valores de ningún género, que polariza la libertad, crea absurdamente que esos actos del asesinato o el suicidio sean valores. Un homicidio o un suicidio vistos así, ¿no se convertirían en actos puramente físicos? ¿En catástrofes y males físicos si se quiere, pero no en males morales? Y el poder que pudiera realizarlos, ¿no pasaría a ser una visión física desprendida de todo sentido humano?

Si la absolutez de un acto de asesinato o suicidio no tiene la referencia de valores morales, no comporta su relación trascendental a los mismos, parece incluso su sentido humano y libre.

Lo que Sartre describe más bien es la destrucción de la libertad y su conversión en una fuerza bruta física. Si todavía en la postura de esos actos de libre acción por el crimen podemos atisbar un residuo de libertad, es, no porque en sí estos actos tengan ya algo de libres, sino porque connotan la libertad que niegan. Si sólo y siempre esa postura de entera liberación

de valores y contenidos morales fuera la libertad, no habría libertad. Lo que ocurre es que la negación momentánea de la libertad, en un acto en que vaya el sentido de pura fuerza física, no efectiva ni objetiva, de valores, consigna el hecho precisamente de una libertad que ha sido negada y por ello podemos precisamente aludir a ella.

A través de este breve recorrido hemos visto hasta qué punto está vinculada y ceñida la libertad a la existencia en el existencialismo.

Si tuviéramos que instaurar ahora una crítica, imposible dadas las dimensiones de este trabajo, la haríamos siguiendo las siguientes problemáticas acusadas en estas preguntas:

1. ¿Es adecuado hablar de una libertad trascendida que tiene un valor ontológico frecuentemente similar al de la existencia y dado en la misma línea entitativa? El problema habría de instaurarlo en un campo previo prefilosófico.

2. ¿Se puede pensar que su entidad a veces es más primordial y de mayor peso ontológico, puesto que representa la posibilidad de su fundamento?

3. ¿Cabe pensar que la tarea de la libertad, más o menos asimilada a lo óntico, es la conquista de la esencia y, por tanto, que la existencia es como una especie de facticidad bruta, pero que alcanza su expresión auténtica a través de la libertad?

Se habla de algo trascendente e inefable metaproblemático, pero a veces se conjugan con ello y de soslayo conocimientos espontáneos cayendo en un realismo natural. De esta suerte, con frecuentes apelaciones a una especie de realismo ingenuo, se conjuga también un idealismo.

Si tomamos la libertad como un dato y su experiencia vivida y sus modos de ejercicio, vemos que su simple constatación de hecho contradice las afirmaciones existencialistas.

Es más, podría instaurarse luego una descripción fenomenológica previa a toda posición sistemática, pero condición indispensable de la misma; y se advertiría cómo la actuación de la libertad es inseparable de la elección de valores que ella no crea y cómo en ello es dependiente necesariamente de la objetividad. La filosofía existencial contradice los datos previos prefilosóficos, diríamos, del problema de la libertad, que son el presupuesto y el sujeto antecedente de toda posible explicación filosófica.

Una libertad sin valores, que la soliciten, le cualifiquen y expliquen su posible polaridad, dejaría de ser libertad para convertirse en una mera *εὐεργεσία*. A su vez, en las posiciones que hacen de la libertad un algo supracategorial y puramente subjetivo e inefable, no se explica cómo está encarada a un mundo de valores objetivos que no puede transgredir sin destruirse a sí misma. Si la tarea de la libertad es una conquista y, en cierto modo, ella misma se conquista a sí misma, es a condición de cortar con la objetividad y con una escala de valoraciones y determinaciones cualitativas que está llamada a realizar.

Hemos visto cómo el problema de la libertad es nuclear en el campo de la ética y su conocimiento determina el sesgo de los problemas morales fundamentales. En el existencialismo hay un concepto enteramente nuevo de la libertad mucho más radical y extenso que el que tiene en la filosofía clásica y tradicional. Con el problema de la libertad se verifica en el existencialismo una verdadera transposición del lugar que venía ocupando en la filosofía, y se le instala en el centro mismo de la metafísica.

La cuestión del sentido metafísicamente radical de la libertad, arranca de su interna vinculación con la existencia. Medir el alcance de esta vinculación dentro de las corrientes existencialistas, es ya creer en la posibilidad para averiguar cómo puede ser situado el problema de la acción y el de la moral.

El ser mismo depende originariamente en su constitución misma de la opción de la libertad.

Como consecuencia de esta visión ontológica de la libertad, lo ético mismo queda levantado a un círculo metafísico. Al serlo, apenas se le reconoce, pero sigue gravitando en el trasfondo. La libertad es así en gran medida la capacidad de constituirse a sí misma. Como el acto fundacional del ser. Así comprenderemos aquella frase de Heidegger.

Pero al propio tiempo que se admite que la libertad nos puede construir, se admite que nos puede destruir. De todas formas, si consideramos el problema desde el punto de vista de la moral, no tardaremos en apreciar que una libertad, no bloqueada por el proceso electivo ni por las normas, desemboca en un proceso de absoluta creatividad y arbitrariedad. Se comprende, ante este análisis de la libertad no limitada por la objetividad, cómo el existencialismo desemboca en la moral de situación, como expresión la más radical de la subjetividad.