

# La condición humana: ensayo sobre el sentido de la libertad

Canek Sandoval Toledo

*El análisis es bueno como instrumento de progreso y de civilización, bueno en la medida en que destruye convicciones estúpidas, disipa prejuicios naturales y mina la autoridad; en otros términos: en la medida en que libera, afina, humaniza y prepara a los siervos para la libertad. Es malo, muy malo, en la medida en que impide la acción, perjudica las raíces de la vida y es impotente para darle una forma.*

Thomas Mann, *La montaña mágica*

*No el placer, no la gloria, no el poder; la libertad, solo la libertad.*

Fernando Pessoa, *Libro del desasosiego*

## 1. Introducción

Ejercer la libertad es afirmar una de las condiciones primarias de la vida de los hombres; la vida, que en abstracto compone un receptáculo categórico y en lo concreto cimenta la raíz de toda experiencia posible, perceptiva o intangible. En el seno de una admitida vida teórica, caracterizada por la eventualidad de ser un legado universal, se encuentran cada una de las nociones de libertad expresadas a lo largo de todos los tiempos y todos los espacios antropológicos. Los grandes maestros de la humanidad han concentrado sus esfuerzos en comprender el misterio que presenta el problema, junto a su extensión exacta y su sentido respecto a los compromisos de la vida práctica. El hombre sabio sigue siendo aquel que sabe que lo que se estudia se vive irremediamente; todo conocimiento posible de la naturaleza de la libertad debe consecuentemente ser experimentado en su ejercicio cotidiano. Desentrañar la estructura de lo real solo tiene sentido para el sabio si, una vez hecha inteligible la verdad, comienza a habitarla.

No existen condiciones que no hayan sido desbordadas por la necesidad de pensar los problemas fundamentales de los hombres. Diógenes el cínico, hambriento y casi a merced de la rigurosa intemperie, necesitó de una vida para demostrarse qué era lo que daba sentido a la existencia y qué era aquello que la mutilaba; “solía decir que habían caído sobre él las imprecaciones de las tragedias, pues ni tenía ciudad ni casa, estaba privado de patria, era pobre, errante, y pasaba una vida efímera. Que oponía a la fortuna el ardimiento; a la ley la naturaleza, y la razón a las pasiones” (Laercio, *Vida*, pág. 143). Más que una inquietud, la discusión en torno a la libertad se arremolina, como desde hace dos mil quinientos años en la Grecia

antigua, en el corazón de los seres humanos. Es que la libertad es torbellino impetuoso que corona y alumbra nuestra frecuente oscuridad inmensa.

Esa angustia primitiva que nos mantiene en una encrucijada perpetua está en nuestra más profunda naturaleza. Hemos apreciado a un niño contrariado frente a su deseo y su restricción; nosotros mismos como adultos hemos de confesar cuán difícil resulta ejercer plenamente nuestras libertades junto a las responsabilidades que conllevan. En ambos casos, la manifestación de la necesidad de actuar libremente surge como una energía inconmensurable que brota de nuestra condición de seres racionales, seres condenados a transitar sendas, a elegir caminos.

La condición humana representa una exaltada expresión de indeterminación. El hombre, sobre todas las cosas, será siempre lo que él desee ser. Los pensadores existencialistas de los años de la posguerra hicieron manifiesto que no se podía mantener una filosofía tradicional de la sustancialidad, poniendo al hombre, por primera vez, frente a sí mismo. Suprimiendo la determinación, el hombre se hace dueño de sí, se posee, se tiene frente a la vida y la muerte; la voluntad, la libertad y el juicio son condiciones de su ser que le acompañan ante cada sombra y cada huella que pretendan sus pasos; es así como descubrimos que de una manera liberadora lo determinan, es decir, lo obligan a elegir con efectividad, al mismo tiempo que madura asumiendo la afirmación de sus decisiones. Debemos entender que se trata de una condición necesaria para que, sobre la estructura del hombre, se derrame la humanidad como un contenido imprescindible.

Solo hay un resquicio humano donde la libertad se diluye. En silencio, de manera oculta, el hombre vive con la nube de la muerte en el centro de su ser; una tempestad decisiva se gesta en su interior y es esa la definitiva posición en la que el hombre no puede sustraerse en apelaciones a su libertad. La muerte supone la suspensión de toda posible faena. La muerte es un No absoluto que no admite réplica alguna; “se tiende a ella como la flecha al blanco y no le fallamos jamás” (Caraco, *Breviario*, pág. 7). Pero la finitud no es un encadenamiento necesariamente; nuestros compromisos morales permiten que se convierta en la representación de otra posibilidad de la acción libre. Somos libres porque llevamos la mortalidad a costas, porque en cada acto nos acompaña el peso de toda la vida. Aprendemos a aventurarnos sobre la cuerda tensada como funámbulos alertas frente a cada circunstancia, pues en cada paso se nos va la existencia. Es evidente que nadie está exento del acontecimiento final, pero debemos

subrayar que incluso somos responsables y partícipes de la manera en la que decidimos morir; en última instancia, ejercemos la libertad y vencemos a la imperiosa oscuridad de la nada.

Afianzaré el problema de la libertad en una descripción de la condición humana porque sostengo que entenderla nos conducirá a una respuesta menos equivocada que si abordáramos la primera cuestión por sí sola. Los tres enfoques (el hombre como destino, circunstancia y proyecto) nos llevarán a desentrañar la afirmación de que el hombre es libre en la medida en que es consciente de su naturaleza y sus obras, es decir, en la medida en que cesa de engañarse y de ignorar su posición ontológica y moral; en este sentido, es esclavo cuando desconoce las motivaciones que lo hacen actuar de una u otra forma. Así, la condición humana moral es la del conocimiento de aquellas causas que le constituyen; por ello infiero que cualquier respuesta que dé luces sobre la libertad tendrá un compromiso con la manera en que esta es ejercida; en otras palabras, uno y otro problema están íntimamente concatenados.

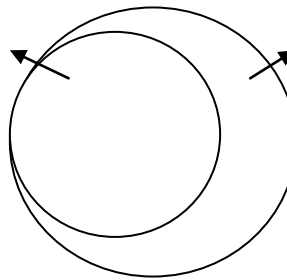
Las secciones que componen este trabajo están dedicadas a la voluntad apremiante e imperiosa de la vida. Cada párrafo es una declaración de amor a la obstinada necesidad de reflexionar y de pensar, con una angustia cálida, ese centro que ha resguardado los resquicios de lo humano con sus valores fundamentales. Parafraseando la posición del escritor polaco Witold Gombrowicz, la reflexión aquí vertida solo tendrá justificación si logra acercar lo humano, en su búsqueda interminable, a lo humano.

## **2. El hombre como destino**

Solo el destino es un problema tan verdadero y serio como el de la libertad. En él se anuda la pregunta por el devenir y el transcurrir humano. Se dice que asumir un destino es un acto decidido, valeroso; eso, por supuesto, si se considera de antemano que la senda de la vida está trazada *a priori*. En otras palabras, para afirmar la valentía del pronunciamiento es necesario adjudicar un destino. También hemos escuchado que el destino es una vana motivación que otorga cierta seguridad ante la vida, es decir, que desarticula la incertidumbre y nos pone ante un camino, aunque incierto, seguro. Podemos decir simplificando que la segunda postura tiene la creencia de que la vida no tiene *a priori* alguno; la vida se hace viviendo, tan es así que resulta una actitud cobarde el descansar sobre una noción idealista de algo llamado *el destino del hombre*. En cambio, para la primera perspectiva el destino es una realidad que solo el hombre capaz de ver podrá asumir, y en ese hecho se reafirmará su valor.

De los dos enfoques sacamos una conclusión parcial: el hombre, cualesquiera que sean sus credos, es una realidad que está ante la vida; la vida es el umbral perpetuo, lo que no se puede eludir, y “vivir es algo que se hace siempre hacia delante, y el presente y el pasado se descubre después, en relación con el futuro” (Ortega, *Lecciones*, pág. 176). Una posible reconciliación es la de caracterizar al hombre como destino y también como libertad, pues una y otra caracterizaciones pueden resultar tan evidentes como contradictorias ante nuestros ojos. En todo caso, la vida es lo que garantiza que no exista refutación manifiesta más allá de las propiamente lógicas-conceptuales. La muerte, por ejemplo, es un imperativo del destino que nadie está capacitado para rehusar. Declaramos que hay circunstancias en la vida, pues, en las que nuestras posibilidades de acción son ilimitadas, entonces nos consideramos libres; sin embargo, hay otras en las que nos hallamos “atados” de voluntad y de libre diligencia; se trata de imperativos, de condiciones necesarias.

El radio de la libertad estaría dentro del amplio radio del destino, caracterizado por la necesidad de la vida, de la muerte, del cuerpo sexuado, de la experiencia colectiva, etcétera.



El destino representaría el límite de las posibilidades de la vida y la libertad. Más allá de su marco de acción se encontraría la inexistencia.

Notamos, un poco extrañados, desde esta perspectiva, que la libertad se ejerce como un *destino intrínseco* del hombre, lo que significa que la conciliación general compone un resultado satisfactorio que se podría enunciar con términos aparentemente paradójicos: el hombre, que se halla efectivamente ante el destino, es amo de él en la medida en que la libertad forma parte del mismo. “El hombre está –en palabras de Sartre– condenado [por el destino] a ser libre” (Sartre, *Existencialismo*, pág. 40). Ahora, si bien tenemos la certeza de que no hay un solo hombre igual a otro, como ningún detalle en los paisajes de Ruysdael es igual a otro, coincidimos en afirmar que todos los hombres son por lo menos semejantes; por ello, los rasgos físicos, morales o intelectuales nos colocan en una sola categoría dentro de la especie que Carl von Linné denominó en 1758 *Homo sapiens*.

Es necesario reducir a denominadores comunes las posiciones que sostienen los seres humanos respecto al problema del destino. En síntesis, podemos aseverar que existen por lo menos tres tipos de disposiciones humanas, paradigmas o, si se prefiere usar la noción clásica

de Luis Villoro, *figuras del mundo* (Villoro, *Pensamiento*, pág. 105) con relación al destino. Hay, primariamente, quienes creen en el destino, y asumirlo se convierte en un proyecto consolidado de vida, lo que supone fortalecer la voluntad sacrificando lo incierto por la seguridad; suceda lo que suceda, el deber intrínseco será en última instancia lo que llame a la puerta, siendo este quien ostente la senda del juicio, de la acción y de la vida en general. En la filosofía clásica, la escuela estoica representa el modelo más ajustado a esta noción; recordemos que su dureza respondía a la máxima que indicaba “abstenerse y soportar” (Hirschberger, *Breve*, pág. 75). Ante la incertidumbre solo el destino es una certeza; por ello es conveniente sujetarse a sus lineamientos: para no virar en la fluctuación aciaga de la vida en su constante devenir.

La segunda postura introduce en el corazón del porvenir una cuestión que turba, aunque no del todo, la tesis principal del problema del destino; esta interrogación sugiere la probabilidad de que el destino se convierta en muchos destinos efectivos. En otras palabras, se pregunta si el destino es en realidad solo uno o varios simultáneamente. La reflexión que acaece es sumamente intuitiva pues tenemos la evidencia de que ante todo existen, cuando menos, dos maneras de abordar una particular circunstancia. El hombre que asume este punto de vista se permite reconocer antes de actuar, ensancha su visión medianamente y después decide; practica la medida.

Iba tranquilamente  
cuando de pronto, frente a mí  
surgieron dos caminos:  
uno a la derecha  
y el otro a la izquierda,  
según todas las reglas de la simetría.  
Me quedé inmóvil,  
cerré los ojos,  
estiré los labios,  
tosí,  
y tomé por el de la derecha  
(exactamente el que no debía,  
como se comprobó más adelante).  
(Sorescu, “Simetría”, pág. 89)

El hombre se vuelve más sensato después de cada decisión, se instruye emprendiendo efectivamente una figura del mundo prudente que le hace soportar el peso de cada elección. El resultado es el afianzamiento de una voluntad apegada hondamente a las circunstancias singulares de la vida; se trata de un acoplamiento emergente en el que la libre decisión se congratula manteniendo una demarcación equilibrada.

En este punto se me podría reprender con justicia argumentando que las ideas resultan sumamente apremiantes, lo que supone que infiero de proposiciones ideales conclusiones poco asequibles; los casos, explicaré, de los que nos estamos sirviendo hablan de seres humanos que representan un prototipo moralmente comprometido, es decir, con una suficiente capacidad para entablar relaciones sostenibles con su sistema ético de pensamiento y sus prácticas cotidianas. Se tratan, por otra parte, de meras hipótesis respecto a quienes asumirían y practicarían individualmente una determinada perspectiva. El caso es que cabe la posibilidad de comprobar lo expuesto solo sobre agentes morales “tipo” que calificaremos de “seres comprometidos”,<sup>1</sup> los cuales tienen la característica general de aspirar a un *deber ser* específico. Me interesa mostrar que cualquier posición teórica asumible se refleja necesariamente en la vida como una transcripción fiel que incide seriamente en el espacio colectivo (retomaremos la dimensión y las consecuencias de este rubro en el próximo apartado).

El tercer estado del destino individual es el que desecha, sin más, todos los presupuestos futuros. Se trata del esfuerzo inverso de la primera posición. En realidad, lo que permite a este ser existir es su finalidad de desarraigarse del destino, de vencerlo. El no permitirse tregua alguna significa que está convencido de que no hay determinaciones absolutas, de que el hombre avanza azarosamente palpando la oscuridad. Este hombre conquista sobre lo impredecible, no sobre caminos ya trazados. Su fuerza le salva de convertirse en un rehén del destino; sin embargo, incesantemente la angustia le palpita en la mirada pues las determinaciones necesarias le señalan de súbito el camino común, la indivisible forma que el destino enreda como una trampa. La figura del rebelde gurdjieffsiano se emparenta con esta perspectiva; la manifestación moral que desencadena es la de poner el centro de gravedad en el ejercicio más vivo de la libertad. Debemos advertir que se habita en un constante riesgo por la

---

<sup>1</sup> Que haya una moral insana es perfectamente fácil de conceder; el compromiso, sin embargo, admite todo tipo de prácticas: uno puede estar comprometido con lo que le acomode. En este caso uso la palabra *compromiso* de forma unívoca para indicar que se sostiene en la noción particular de *deber ser*.

cercanía que esconde la incertidumbre y el dilema de la libertad; el conflicto final consistiría en que a cada valor se le convirtiese en un pseudo-valor para que se edificase con ellos cada uno de los barrotes que erigirían su propia celda.

En la famosa obra de Luigi Pirandello *Seis personajes en busca de autor* se narra la angustia de seis personajes que han sido creados y dispuestos para un destino dramático y doloroso. Dos de ellos, El Padre y La Hijastra, se han vuelto conscientes de la condena y eso, en lugar de desalentarlos, los dota de la esperanza de que algún día el autor, al que reprocharán paternidad, les conceda una representación justa, es decir, les haga vivir sobre el escenario. Ser personajes es una condición de la cual no pueden escapar; sin embargo, su aspiración radical reside en poder ser representados por los actores y de alguna forma vivir eternamente. La condena de los personajes es un luto infranqueable que los fija en un implacable desplazamiento de desesperación; “se nace a la vida de varios modos –reprende el Padre–, en tantas formas: árbol o piedra, agua o mariposa... o mujer. ¡Y a que se nace también personaje!” (Pirandello, *Seis*, pág. 53). Una vez nacidos, los acompaña un destino indiviso. La obra concluye con el precepto de que los personajes se hallan atados a un porvenir clausurado.

El destino que anhelamos los hombres emparentados con los personajes es uno configurado en la libertad y la inclusión. Hemos concebido que nuestras diferencias apenas componen un nimio accidente: un mismo haz de luz nos atraviesa a todos los nacidos. El destino es libertad que vira en la lontananza marítima sobre la cual el hombre es su propio timonel.

El destino compone un problema mayúsculo y se puede discutir, como hemos visto, bajo distintos enfoques. No debemos olvidar, en definitiva, que cada uno de ellos adopta en su seno una concepción social, política, metafísica y moral. Que seamos capaces de dialogar con personas que defiendan una u otra visión del mundo forma parte del arduo aprendizaje conjunto que eclipsa el cenit de la civilización contemporánea. El *deber ser* que acompaña al destino subsiste en el plano moral; sus consecuencias son anhelos imperativos que nos arrojan hacia una responsabilidad fuertemente pronunciada. La sociedad y el Estado, es decir, la *polis*, es el espacio físico por antonomasia hacia donde se deben trasladar las discusiones a partir de las diferencias dialógicas que sostengan razones y compromisos. Un país tan diverso culturalmente como México necesita afianzar una afinidad de unos con otros; el reconocimiento y aceptación de la diferencia es un requisito imprescindible para la conquista

de la libertad, pues esta se ejerce cabalmente solo en una colectividad unida bajo el consenso y la igualdad.

### **3. El hombre como circunstancia**

En el centro mismo sentimos de pronto cómo se volatiliza la existencia. La vida vacila sobre un precipicio final y entonces parece que se nos extingue a quema ropa. Aguardamos, enclaustrados en nuestras ilusiones más claras del futuro, en nuestras nostalgias del pasado, dentro de la fugacidad reverberante del presente; aguardamos al tiempo, a ese discurrir convertido en sugerencia pura. El pasado es olvido, el destino es futuro, el presente es circunstancia.

A pesar de que no tomaremos al pie de la letra la noción de circunstancia introducida por Ortega y Gasset vale la pena resaltar que, antes de su proyecto intelectual, la concepción no había sido empleada conceptualmente en el vocabulario filosófico desde la antigüedad. Es él el primer pensador que la dota de una estructura de alto valor semántico, dirigida a perpetuar una crítica a la racionalización moderna, la cual estaba fuertemente sostenida en el principio de identidad. Dicho principio instauraba una frontalidad nominal desde Parménides, quien declaraba que las características propias del ser eran la unidad, la inmovilidad y el que no asumiera principio ni fin, lo que lo hacía “semejante a [una] esfera bellamente circular hacia todo lugar, desde el centro, en alto equilibrio” (Parménides, “Poema”, pág. 45). El argumento ontológico desembocaba en la afirmación que dotó de sustancialidad a todo el pensamiento occidental hasta el día de hoy: “el Ente es”. En términos frívolos, la noción tautológica parmenídea del ser permitió que se constituyera en el origen de la modernidad la edificación de la subjetividad cartesiana. El pensamiento se forjó entonces como reflejo, exponiendo en el centro del espejo conceptual una noción tautológica enunciada como *el yo es igual al yo*, la concluyente identidad. Las consecuencias del pensamiento orteguiano se potencializan a través de esta discusión general pues a ella se opone un plano de inmanencia contrario que se enuncia como la circunstancia. Para Ortega el yo ya no se ajusta a un momento permanente, estancado, perpetuo, sino, por el contrario, compone una circunstancia, un ámbito en el cual el yo es viable. La circunstancia, en palabras conclusivas, es inaprensible por el método e indetectable en el espejo. Tal y como la expondremos aquí, constituye la dimensión más concreta de la vida, en la que las dimensiones temporales enclaustran un presente decisivo; en este sentido, la circunstancia es la encrucijada crucial de la libertad, el último reducto en que se sintetiza el



destino y se pone frente a frente con el hombre. La circunstancia, además, se manifiesta en muchas superficies; estas se concretan en los espacios que arrojan al hombre a la vida, fijándolo como animal social, religioso y moral.

Adán en el jardín del Edén es un paradigma de circunstancia religiosa pura. A la luz de la doctrina luterana del Sacerdocio Universal, nos permitiremos ver la forma en la que Adán encara la tentación y decide libremente la caída. Narra el Génesis que en el jardín se hallaba el árbol de la vida, como también el árbol de la ciencia del bien y del mal (Génesis 2:9). Yahveh Dios le ordenó a Adán no comer ningún fruto del árbol de la ciencia, advirtiéndole que si se atrevía a hacerlo moriría. Adán se encuentra de esta manera ante una disyuntiva mayúscula; su figura simboliza la condición arrebatada del hombre, un ser ante el destino, radicalmente libre y paradójicamente atado a la circunstancia. Así, que se siente tentado a expresar que la circunstancia expone al hombre a la angustia imperativa de ejercer la libertad. “La mujer que pusiste a mi lado –dice– me dio del árbol y comí” (Génesis 3:12). La Eva del relato, no olvidemos, es engañada por la serpiente; de alguna forma ella no decide con libertad comer el fruto del árbol; su resolución no es obra de la libre voluntad, sino que es traicionada con un artificio deliberado. Para Adán, en cambio, la situación es diferente, ya que su desobediencia es resultado de la voluntad que se afirma frente a la circunstancia. Es este un momento decisivo en el destino de ambos (de todos los hombres) pues, iracundo, Yahveh le condena a la mundanidad, maldiciendo su tierra y a su estirpe.

La Biblia ilustra, en un momento posterior, otra circunstancia en la que la angustia del hombre se encumbra de una manera particularmente grave. Abraham, hijo de Tareh, es puesto a prueba por Dios, quien le ordena que dé en sacrificio a su hijo Isaac en la región de Moriah (Génesis, 22:2). La dolorosa prueba pone a Abraham en una circunstancia por demás difícil; sobre él se cierne un debate espiritual que lo pone al límite de la zozobra:

Desde un punto de vista ético podemos expresar lo que hizo Abraham diciendo que quiso matar a Isaac, y desde un punto de vista religioso, que quiso ofrecerlo en sacrificio. Se presenta, pues, una contradicción, y es en ella precisamente donde reside una angustia capaz de condenar a una persona a un insomnio perpetuo; sin embargo, sin esa angustia, no habría sido nunca Abraham quien es (Kierkegaard, *Temor*, pág. 88).

La circunstancia de Abraham es tormentosa en tanto que su decisión está sometida, más allá del fervor que le profesa a Dios y a Isaac, al compromiso ético y al compromiso espiritual que emergen de forma confrontada; la angustia se introduce en el estrecho pasaje entre el *deber ser* moral y el cumplimiento del *deber ser* religioso. La circunstancia es el encuentro ineludible de Abraham con su destino y su decisión definitiva. Así, se confrontan dos tipos de realidades en el seno del problema mayúsculo de la libertad: Dios y Hombre. Aunque ambas realidades yacen en planos diametralmente disímiles, se descubren en una correspondencia mutua que se anuda en el problema de la libertad, pues definitivamente “saber si el hombre es libre exige saber si puede tener un amo [...] La alternativa es conocida: o no somos libres y el responsable del mal es Dios todopoderoso, o somos libres y responsables, pero Dios no es todopoderoso” (Camus, *Mito*, pág. 75). Solo importa simbólicamente que Isaac haya sido salvado por el ángel de Dios al comprobar el temor fervoroso que le profesaba Abraham. Isaac, en realidad, fue sacrificado en su corazón por el acto de fe, es decir, la circunstancia orilló a Abraham a ponderar el sobrevenido *deber ser* religioso.

La teología hermenéutica ha insistido en que estos singulares pasajes de la Biblia enclaustran la certeza de que, desde la postura creacionista, la que defiende que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza, se puede reconocer la certeza de que Dios puso en él la libertad por necesidad; es decir, el hombre es libre en su indiviso modo de ser. Esta sugerente lectura se consolidó en el siglo XV durante el Renacimiento italiano, principalmente personificado en la figura de Giovanni Pico della Mirandola, quien eclipsó el pensamiento escolástico tardío con su famoso *Discurso sobre la dignidad del hombre* escrito en 1486. Pico señala en el *Discurso*: “¡Oh suma libertad de Dios padre, oh suma y admirable suerte del hombre al cual le ha sido concedido obtener lo que desee, ser lo que quiera!” (*Discurso*, pág. 15). La libertad es en ese momento una fuente de autodeterminación, lo que significa que se convierte en una configuración ontológica de sí mismo que puede concluir o bien en la degeneración que hace del hombre una “planta” o una “bestia”, o bien en la elevación que hace del hombre un “animal celeste”, un “ángel”, una “morada de Dios” (pág. 8). Si concedemos que el hombre es una unidad orgánica dispuesta de espíritu y materia, los semblantes de la circunstancia se expresarían en la necesidad de la conquista religiosa del hombre y en la vivencia social cotidiana, en la cual el individuo se encuentra arrojado a una exterioridad radical de su yo, es decir, a una otredad que le limita. “Mi libertad –rememoremos a Tomás de Aquino– termina donde comienza la del otro.” En efecto, el otro enclaustra el límite fundamental en la

articulación social; vivir con los otros significaría de esta forma acatar mis propias demarcaciones desde las diversas perspectivas directamente ajenas a mí mismo. La circunstancia religiosa es fundamentalmente interna al hombre; la circunstancia social es completamente externa a él. La primera estrecha un lazo fuerte con la situación moral; el tema de la libertad se discute, situando el encadenamiento de cielo y tierra, primariamente en un plano metafísico; la conciencia del fundamento último desencadena consecuencias éticas ancladas al devenir mundano. La sucesión de planos nos coloca en una circunstancia concreta que determina al hombre sobremanera; la circunstancia social compone la extensión donde definitivamente se ejerce la libertad o se impugna; esta es su radical importancia, lo que nos aqueja visiblemente oprimiéndonos y llevándonos por caminos de esclavitud propios del poder legítimo o ilegítimo de los valores e instituciones de la cultura. Este estudio, a su vez, nos obligaría a repensar cada uno de los alcances de la libertad dentro del marco social amplio y extenuante. Sugiero para tal caso dos enfoques cardinales: el psicológico y el político.

Ha pasado casi un siglo desde que Sigmund Freud publicó *El malestar en la cultura* (1929), libro fundamental que conjetura acerca de los orígenes de la civilización y la restricción de la libido, principalmente, como un impedimento necesario para el perfeccionamiento de cualquier clase de sociedad en crecimiento. La libertad, desde esta teoría, se contempla como excluida en el origen del proyecto civilizatorio de las sociedades primigenias; según parece, se mutila al hombre de ella en pos de un orden social conformado:

Puesto que la cultura impone tantos sacrificios no solo a la sexualidad, sino a la inclinación agresiva [natural] del ser humano, comprendemos mejor que los hombres difícilmente se sientan dichosos dentro de ella. De hecho, al hombre primordial, las cosas le iban mejor, pues no conocía limitación alguna de lo pulsional. En compensación era ínfima su seguridad de gozar mucho tiempo de semejante dicha. El hombre culto ha cambiado un trozo de posibilidad de dicha por un trozo de seguridad. Mas no olvidemos que en la familia primordial solo el jefe gozaba de esa libertad pulsional; los otros vivían oprimidos como esclavos (Freud, *Malestar*, pág. 80).

La libertad queda muy mal parada en la postura psicoanalítica freudiana, que manifiesta que las necesidades particulares llamadas “pulsiones” deben ser obligadamente reprimidas para dar paso al ascenso civilizatorio, que simbolizaría el principio de realidad. Debemos aclarar que el

que no nos sea posible ser libres<sup>2</sup> no implica que no deseemos serlo; Freud concede que una forma concreta de nuestro sufrimiento es la sociedad, pues la prohibición con la implicación represiva se engendra en su seno más primitivo. El absceso del anhelo pulsional es el que se manifiesta cuando hablamos de libertad o liberación, que auténticamente encarnaría la sexualidad. Hay un acuerdo secreto en el germen de toda sociedad civilizada, el acuerdo de que no podemos dejarnos arrastrar por las necesidades excéntricas de la libido, al menos no de manera abierta y manifiesta. Nos encontramos, así, en el filo entre el abismo social y el natural. “El destino de la libertad y la felicidad humana se combate y decide en la lucha de los instintos –literalmente una lucha entre vida y muerte– en la que soma y psique, naturaleza y civilización, participan” (Marcuse, *Eros*, pág. 37).

Las revoluciones sexuales acaecidas desde la segunda mitad del siglo XX reaccionaron como una catarsis a los paradigmas morales establecidos en el seno de la civilización occidental desde hacía incalculables años. Esa particular lucha por la liberación sexual curiosamente fue llamada “revolución”; este término, que estaba más emparentado con el lenguaje de la política, experimentó así un significado emergente que enlazó una circunstancia política, moral y, secundariamente, psicológica. La palabra *revolución* significa, hasta el día de hoy, la voluntad que existe para una mudanza política que puede hacerse y defenderse; sus más característicos matices están anclados en la experiencia francesa de 1789; desde entonces, *revolución* es una palabra dicha con la propiedad de las características que le son convenientes: “Quienes la defendían se consideraban ‘revolucionarios’ y quienes se oponían eran ‘reaccionarios’ o ‘refractarios’” (Villares, *Mundo*, pág. 51). Convenimos en que la libertad como entelequia es un factor común para que sea posible cualquier forma de revolución; la exigencia que se proponen alcanzar los revolucionarios casi siempre es la conquista de una libertad cualquiera; los medios y los fines son distintos pero el uso de conceptos comunes establece un entendimiento general. La estructura del Estado que descansa sobre un acuerdo colectivo se emparenta, en este sentido, con una circunstancia social y política; es posible que pasemos de esta manera a ella, concediendo que el hombre forja y reproduce limitaciones a la libertad desde estas dos dimensiones primordiales.

---

<sup>2</sup> Para Freud este enunciado no es un enunciado sustancialmente abstracto sino que sus consecuencias se expresan en una dimensión física concreta que significa que no podemos transgredir el orden social al que estamos confinados.

En seguida esbozaremos una idea general de la circunstancia política en la que se descubre plantado el hombre sobre las tierras fructuosas del mundo. Hemos convenido en que en el aspecto instintivo son escasas nuestras posibilidades plenas de libertad por la contingencia cultural y la convivencia con los otros. La concepción de plantación es provocativa si, en una analogía justificada, se nos revela el ser humano como una semilla perpetuamente germinando. Las raíces que potencialmente conseguiría afianzar serían las que le permitirán crecer. Un árbol fuerte representaría entonces una sociedad sana con individuos enraizados que se alzasen sobre los bosques sombríos tratando de tocar los cielos. El hombre es como una semilla pues es principio y fin de un gran proyecto natural y simbólico:

Un millón de niños condenados bajo la excusa de “La escuela del campo” a ser no niños, sino esclavos agrarios.

Un millón de niños condenados a repetir diariamente consignas humillantes.

Un millón de niños rapados y marcados con una insignia.

Un millón de niños enjaulados, hambrientos y amordazados, apresuradamente convirtiéndose en bestias para no perecer de un golpe.

Un millón de niños para los cuales ni las hadas ni los sueños, ni la rebeldía, ni la “libertad de expresión” serán inquietudes trascendentales pues no sabrán que pudieron existir tales cosas.

(Arenas, “Epigrama”, pág. 152)

La posición del comunismo en la cuestión de la libertad salta a la vista de forma condenable. Karl Popper ya había señalado que en el sistema político socialista había que hacerse constantemente la pregunta por la prioridad –si esta se iba a tratar de la igualdad o de la libertad–, pues en todo caso alguna de ellas debía ser sacrificada. Ambos valores, recordemos, fueron los motivos de las grandes revoluciones del siglo XIX. La consolidación de la libertad y la igualdad entre personas tuvieron su expresión política concreta en tres grandes corrientes ideológicas: el liberalismo, el nacionalismo y el socialismo. Quizá el liberalismo triunfó en Occidente porque abordaba los problemas de la libertad y la igualdad de manera frontal; primariamente sustituyó el concepto de súbdito, propio de la monarquía, por el de ciudadano; abolió las libertades particulares de gremios y corporaciones a favor del concepto universal de libertad y sustituyó, por último, el origen divino de la soberanía para radicarla en la nación o el

pueblo (Villares, *Mundo*, pág. 49). Todo ello condujo a la supremacía de una ley constitucional, lo que Rousseau llamaría “voluntad general”, en la que reside la soberanía de los pueblos.

La libertad política se ha manifestado a lo largo de los acontecimientos históricos más importantes como una utopía social que se ha confrontado con instauraciones amalgamadas en la interioridad de intereses yuxtapuestos. La circunstancia política se transformó radicalmente dentro de lo que se llamó *contrato social*, mismo que se afirmó, dentro del contractualismo, de una forma imperativa: “Cualquiera que rehúse obedecer a la voluntad general, será obligado por todo el cuerpo; lo cual no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre [...]. El impulso del apetito constituye la esclavitud, en tanto que la obediencia a la ley es la libertad” (Rousseau, *Contrato*, págs. 14-15). La libertad, nótese, ya no se trata de una condición ontológica del hombre sino de una fuerza colectiva que se conquista en conjunto. Se afianza, así, en la conciencia del hombre social.

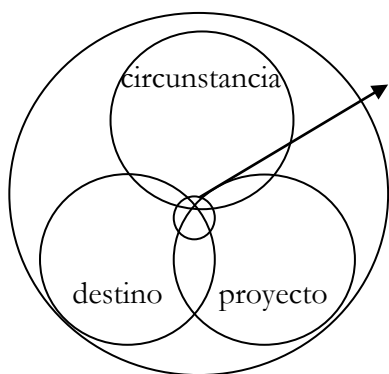
Nos cabe la certeza de que desde la condición interna de los hombres se configura la condición externa: una sociedad no es más que un conjunto de individuos, cada uno es parte y todo. La circunstancia lo rodea y habita. Pero esa circunstancia no es determinación; es, al contrario, una condición de posibilidades: el hombre al conocer su circunstancia se hace dueño de ella; en este caso, el conocimiento funge como vía para emprender proyectos. Aquí se emparentan dos nociones vivas que llamaremos *circunstancia* y *proyecto*; ambas subyacen a la configuración conjuntiva del ser indiviso del hombre. Lo que este emprenda lo emprenderá desde el corazón oculto de su ser, que desemboca en una transformación; su grandeza lleva ese nombre, porque ahí edifica sus ilusiones, sus anhelos e ímpetus y, sobre todo, es la dimensión más apremiante donde se consolida su libertad. La circunstancia configura un prisma que rodea la experiencia de la vida política, psicológica y religiosa del hombre; un reflejo conceptualmente fiel es imposible, pues la circunstancia se compone exclusivamente de momentos transitorios que se emparentan con la fugacidad misma del ser.

#### **4. El hombre como proyecto**

En las entrañas del tiempo se debate la transformación. El hombre es un ser de cara al porvenir, no de cara a la naturaleza, como el romanticismo pretendía, situado frente al espíritu abstracto de sus manifestaciones; no, el hombre está ubicado siempre en el umbral de un tiempo futuro. La configuración del proyecto es pura sed de porvenir. En la proyección hay una certeza que hace estremecer la tesis de la identidad y es que en ella el hombre es aquello

que no es; en otras palabras, la manera en que se configura la proyección del futuro coloca al ser del hombre en otro tiempo paralelo, alternando la circunstancia con el proyecto. Solo hay una cosa que le permite al hombre proyectar, una cosa fatídicamente conciliadora con su insaciable afán de trascender el presente: es su realidad configurada en la libertad. El proyecto es límpida libertad; está constituido de racionalidad y posibilidad cuantificable pero también de alabanza quimérica y actitud cualitativa. Es la unidad, la estructura y la potencia del tiempo interno de la experiencia hombre.

La libertad toma un nuevo rostro, atado siempre al hombre, que es su pastor más fehaciente. Así, este valor no concluye en un absurdo clausurado cuando se asienta en la posibilidad de proyecto, pues se anuncia desde este su necesaria existencia y afirmación. El proyecto, por otra parte, justifica dos momentos en la vida: la direccionalidad de la libertad y el sentido de que se le dota. Ser proyecto es saber exactamente cómo actuar libremente, pues la libertad, desde este marco, no se descubre, se construye manteniendo como principio el de la decisión. El problema se resume, entonces, súbitamente, en una pregunta de importancia vital: ¿qué hacer una vez que se reconoce que se es libre? Desde el proyecto se reconoce que la libertad tiene una razón de ser concreta: su dimensión exacta está en el hombre, semilla y potencialidad; por ello desde el hombre mismo se manifiesta y se conquista. La libertad proyectiva, primariamente, es la conquista que cada individuo hace de sí mismo. El proyecto permite trazar las vías correctas, los caminos prudentes, las sendas transitables; pero hagamos notar que no hay proyectos elaborados de antemano disponibles para todos. En este rubro vital el hombre se encuentra solo con su libertad; nadie más que él puede resolver su particular actitud frente a la existencia; cualquier decisión que tome lo compromete cada vez más con su proyecto henchido de particularidad y universalidad.



El hombre se halla constituido por tres condiciones ontológicas que lo sitúan en una dimensión de posibilidades; cada una es un modelo flexible que acoge el desarrollo de la libertad como motor transcendental. El hombre es, al mismo tiempo, la configuración tripartita de un microcosmos coherentemente organizado.

El hombre es la sombra del macrocosmos. Es un microcosmos dispuesto de códigos naturales que se expresan excelsamente en su racionalidad. En el cuerpo es determinación e inteligencia; en el espíritu es libertad y autoafirmación. “El máximo absoluto e infinito, así como el mínimo absoluto e infinito, no pertenecen a la serie de lo grande y lo pequeño. Están fuera de ella y, por tanto, como audazmente concluye Nicolás de Cusa, coinciden” (Koyré, *Mundo*, pág. 14). Cosmos es, recordemos, la armonía intrínseca entre el todo y las partes; en una correspondencia con el universo, el hombre yace sobre sus pies sorteando los accesos de sus continuos pasos. La consecuencia subraya que “todo proyecto tiene un carácter universal en el sentido en que todo proyecto es comprensible para todo hombre” (Sartre, *Existencialismo*, pág. 56).

El proyecto representa también un modo de ser que desemboca en la calidad del tiempo de la vida; la libertad es tiempo que se intensifica en lugar de alargarse, es la victoria de la verticalidad del ser en su centro. Su orientación reside en la permisividad de variaciones, pues el proyecto no es rigidez sino fluidez existencial. Comprender cuál es la manera en que se emparenta la condición humana y la libertad implica entrever toda pretensión de proyecto, pues, en resumidas cuentas, la libertad es reconocimiento de los motivos de nuestras acciones, mismos que, secundariamente, desembocan en nuestra proyección.

La condición humana, desde su disposición cósmica, está traspasada por la libertad. El hombre es destino, circunstancia y proyecto. De los personajes literarios aprendemos las incitaciones del corazón de los hombres; en su famosa obra *La carretera*, Cormac McCarthy escinde símbolos de la vida en una situación extrema donde solo existe un camino; el destino de los personajes, padre e hijo, están atados a las penurias apocalípticas de un mundo sin riquezas materiales, pero sobre todo un mundo carente de humanidad. El proyecto ancla su esperanza al final de la carretera; la meta es sobrevivir y en este propósito límite el padre sabe que deberá ofrecerse en sacrificio por su hijo. La libertad sobre la muerte es conquistada por el padre al dejar a su hijo una lección imperecedera que representa su amor. Él conoce su circunstancia, entrevé su destino y lo encara con base en un proyecto emergente. “El fuego” que le obsequia al niño al final del camino es la llama del hombre forjada con amor, libertad y



esperanza ante los infortunios de la vida. Cómo no sentir lo sublime de los fuertes designios de nuestra condición:

Quiero estar contigo.

No puede ser.

Por favor.

No. Tienes que llevar el fuego.

No sé cómo hacerlo.

Sí que lo sabes.

¿Es de verdad? ¿El fuego?

Sí.

¿Dónde está? Yo no sé dónde está el fuego.

Sí que lo sabes. Está en tu interior. Siempre ha estado ahí.

(McCarthy, pág. 204)

Toda angustia humana tiene como origen la pregunta por la libertad: ¿qué hacer? La cuestión consecuente es de un estricto orden secundario: ¿cómo hacerlo? Lo más significativo es que cada individuo responde, al abordar estas preguntas, de manera distinta porque sus reflexiones se revelan como únicas e irrepetibles (su libertad también es de un carácter primariamente particular y único). Existe, por fortuna, una analogía posible en el orden general de lo humano que nos salva del caos aparente que acarrearía la visión relativista o absolutista. ¿Qué tan capaces seremos, moralmente hablando, de escuchar el fondo de esa analogía? ¿Qué tan capaces seremos de madurar una libertad inclusiva que no admita centros ni periferias? Concedamos que la libertad solo será posible mientras el hombre siga encontrando resquicios para soñar y compartir sus sueños pues, como escribió el poeta Octavio Paz, el hombre seguirá siendo hombre solo entre los hombres.

### **Bibliografía**

Arenas, Reinaldo. “Epigrama”, en *La fiesta innombrable*. México: El Tucán de Virginia, 1992.

Camus, Albert. *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza, 1999.

Caraco, Albert. *Breviario del caos*. México: Sexto Piso, 2004.

- Freud, Sigmund. “El malestar en la cultura”, en *A medio siglo del malestar en la cultura de Sigmund Freud*. México: Siglo XXI, 1997.
- Gombrowicz, Witold. *Lo humano en busca de lo humano*. México: Siglo XXI, 1970.
- Hirschberger, Johannes. *Breve historia de la filosofía*. Barcelona: Herder, 1980.
- Kierkegaard, Sören. *Temor y temblor*. México: Fontamara, 1994.
- Koyré, Alexandre. *Del mundo cerrado al universo infinito*. México: Siglo XXI, 2008.
- Laercio, Diógenes. *Vida de los filósofos más ilustres*. México: Porrúa, 1998.
- Marcuse, Herbert. *Eros y civilización*. México: Joaquín Mortiz, 1968.
- McCarthy, Cormac. *La carretera*. México: Mondadori, 2009.
- Ortega y Gasset, José. *Unas lecciones de metafísica*. México: Porrúa, 2004.
- Parménides. “Poema ontológico”, en *Los presocráticos*. México: FCE, 1982.
- Pico della Mirandola, Giovanni. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. México: UNAM, 2003.
- Pirandello, Luigi. *Seis personajes en busca de autor*. México: Losada, 1998.
- Rousseau, Juan Jacobo. *El contrato social*. México: Porrúa, 2006.
- Santa Biblia*. Brasil: Reina Valera, 2000.
- Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*. México: Quinto Sol, 2001.
- Sorescu, Marin. “Simetría”, en *La mesa del silencio*. Tlaxcala: Territorio poético, 2010.
- Villares, Ramón, y Ángel Bahamonde. *El mundo contemporáneo: siglos XIX y XX*. Madrid: Taurus, 2001.
- Villoro, Luis. *El pensamiento moderno*. México: XXI, 1992.