



“La Libertad” desde la crítica y el desarrollo de algunos conceptos existencialistas.

Sebastián Endara

Da la impresión, en estos tiempos caracterizados por el quehacer rutinario enfocado tan sólo al crecimiento económico; por una profunda pérdida de la autonomía en las decisiones individuales debidas a los procesos constantes de adaptación y de obediencia a la autoridad; por la percepción generalizada de que la vida debe ser vista como una competencia; por un vértigo frente a la “tecnología de punta” generalmente acompañada por la ignorancia sobre la mayoría de procesos básicos en el desarrollo y mantenimiento de la sociedad; por la apatía y desesperanza sobre la posibilidad de un mundo mejor; y en definitiva, en estos tiempos caracterizados por la impotencia y el abandono de la profundidad individual; que la libertad paulatinamente se convierte en un concepto, y peor aun, una sensación frívola y vaciada de sentido.

Hace tan sólo 30 años, la libertad contenía un significado que en mayor o menor medida, obedecía a la aspiración a un mundo distinto. En realidad, las condiciones de vida de los años setenta no se modificaron. En algunos casos como en los países industrializados el acceso a los beneficios del capital y la tecnología se expandieron, enfriando de esta forma las profundas críticas al sistema tecnológico industrial, mientras que en los países no industrializados o periféricos, las condiciones de vida se precarizaron al punto de eliminar definitivamente las pequeñas posibilidades de decisión y autonomía de grandes porciones de la población. En ambos casos la libertad entendida como el anhelo fundamental de los pueblos o como la esencia ontológica del ser (Heidegger) que animaron fructuosas discusiones filosóficas y políticas con miras a un mundo mejor, pasó a ser eslogan paradigmático del marketing publicitario de la sociedad tecnológica.

Y a pesar de que la historia nos muestra que la libertad no siempre tuvo esta superflua condición sino que incluso fue considerada como motor de su movimiento mismo, parece que para la libertad se canceló cualquier tipo de connotación revolucionaria. En efecto, según los teóricos defensores del actual sistema civilizatorio, el movimiento de la historia concluye porque la humanidad llega a su etapa máxima de desarrollo tecnológico e industrial, y por tanto, las mejores aspiraciones sobre la libertad sólo pueden ser entendidas como reformas graduales hacia el perfeccionamiento del propio sistema.

No obstante, aunque tales estructuras teóricas representan un mundo exento de contradicciones, la realidad no deja de presentarle oposiciones. El mismo hecho de la apatía y el conformismo generalizado, pueden ser leídos como un claro síntoma del deterioro que generó, genera y generará el sometimiento consiente de los individuos a un medio socioeconómico hostil, absoluto y totalitario, que se presenta como única alternativa ante la anulación de los mundos distintos.

Es imprescindible, para aquellos que todavía sueñan con un mundo mejor, para aquellos que conservan su autoestima, para aquellos que anteponen su experiencia vital a los caprichos del mercado, para aquellos seres lúcidos que no reniegan de sí mismos; retornar a los fundamentos de la libertad. Este retornar es evidentemente un movimiento hacia atrás, un movimiento que persigue aquello que quedó olvidado, aquello que repondrá nuestra profunda necesidad de autocreación, de auto-nomía, aquello que nos produzca el olvidado anhelo de la identidad. La dirección que tomen estos intentos es secundaria, (ya que siendo el fin verdadero no es posible que sus

medios no lo sean), pero lo importante es destacar el acto mismo de la búsqueda, es decir, el movimiento, o la posibilidad.

Un aspecto relevante es que este retroceso hacia los fundamentos de la libertad necesariamente implica una ruptura frente a la linealidad de la idea de progreso de la sociedad industrial¹, un progreso que no mira sino hacia adelante, olvidando por completo el presente o "lo real". Este mirar sólo hacia delante compone una ecuación que equipara el logro absoluto con la muerte. El deber ser, o la consumación absoluta del pensamiento, niega todo lo existente, puesto que todo lo que es, está en tránsito y transición, está en movimiento. Esta obsesión teleológica que pretende traspasar la realidad para ubicarse en lo absoluto del fin, comete un error ontológico inaceptable, al negar la única condición absoluta que se puede cifrar sencillamente como "lapso"².

La omisión del lapso tiene como contrapartida la adecuación de un presente inamovible, inmutable y seguro. Pero de este presente eterno se desprenden el extravío del sentido y aunque parezca paradójico la ocultación de la decadencia de la vida.

En conclusión, retroceder en busca de la libertad es querer descubrir el sentido original de la existencia. Se trata de una empresa particular por lo que tiene de individual pero al mismo tiempo posee una integralidad en el sentido de que se trata de una creación. Asimismo posee una connotación política en cuanto se constituye como una opción diferente a la estructuración de la civilización occidental.

Ahora bien, el hecho de la creación nos remite al hecho de la producción de una ficción. Esto no entra en oposición con el primer y más claro elemento de la libertad: su cualidad veraz, su condición franca y sincera que ciertamente no admite el simulacro o la apariencia. Ya que partimos del supuesto de que no es posible encontrar una esencia común a todas las cosas de la materia y del pensamiento como efectivamente plantea el logocentrismo, decimos que es justamente por esta diferencia por lo que el pensamiento es preciso. El pensamiento intenta dar sentido al fenómeno de la vida, intenta dar certidumbre a lo que simplemente aparece y en esta medida el pensamiento se constituye antes que nada como una ficción. Pero el pensamiento también constituye uno de los múltiples juegos en los que se despliega la vida. En esta medida el pensamiento como receptáculo de la vida, contendrá y reproducirá en sus inconmensurables posibilidades de dar sentido, la "esencialidad del movimiento de la vida", su multiplicidad y desde luego su paradójica sacralidad.

Por tanto, la ficción lejos de negar la veracidad la produce, porque es plenamente coherente con la multiplicidad propia del fenómeno vida³. Tal coherencia debe ser entendida como "autenticidad", como una correspondencia fundamental entre el acto y la palabra. Esta correspondencia se constituye como cimiento de toda ética de la libertad, carecer de ella implica la "mala conciencia".

La autenticidad discurso-hecho, palabra-acto, crea una relación de identidad más que una relación causal. Se trata de la asimilación de una respuesta ontológica que no proviene sino del acto del individuo. En Sartre podemos ver que, una vez derribados los metarrelatos teológicos que constituían el presupuesto fundamental y la

¹ Idea que al parecer inicia con el desarrollo de las sociedades sedentarias y con el descubrimiento de la agricultura. Ver ZERZAN, Jhon. *El futuro primitivo*. En www.primitivism.com Visitada el 1 de enero de 2007.

² Nuestro punto de partida dice que lo absoluto es la materia que eternamente deja de permanecer: La muerte sería el nexo de la siguiente vida. Lo cognoscible es la vida en su instantaneidad, la muerte no tiene sentido

³ Esto no quiere decir como bien lo afirma Heidegger que exista una identidad entre la verdad y el pensar el ser como una física convertida en metafísica, que finalmente desemboca en la técnica. Yo diría que debemos ir más lejos y afirmar simplemente que no es posible en ningún sentido la identidad del ser y la verdad, pues lo que existe son simplemente intentos a apreciación de la realidad. La verdad es una circunstancia particular.

explicación última del mundo, será solamente el hombre el que logre fundamentar su acto vital, haciéndose responsable del mismo. Incluso la explicación sobre el mundo se reduce a interpretarlo como instrumento a ser usado por el hombre, puesto que según Heidegger sólo ahí adquiere organización y sentido, -como proyecto-. Ser en el mundo es la condición del despliegue del ser⁴. Toda indagación fuera de este marco se torna intrascendente, porque lo relevante, siendo el hombre el responsable del acto excepcional por la indagación del ser, recae en el hombre como tal, como ente donde se encarna el ser en su preguntar por sí mismo⁵.

De la libertad absoluta del hombre se desprende una responsabilidad que vista con detenimiento presenta dos partes: una responsabilidad retroactiva, como el cuidado y la reflexión sobre la elección⁶, y una responsabilidad proyectiva, como la relación donde el ser se identifica con su posibilidad de autoreconocimiento y con su condición transitoria, como particularidad (no como finitud), a pesar de la difuminación que implica aparecer en la eterna consecución de los “lapsos”. En otras palabras, es la llegada a la comprensión de la existencia trascendente. Por ello afirmamos que la ética de la libertad es un doble movimiento, una dinámica que acrecienta paralelamente sus extremos. Mientras más alcance y agudeza tenga el acto libertario, supone más alcance en sus fundamentos.

Ahora bien está claro que el azar es la única estructura pensada que puede dilucidar el acontecer del mundo. No obstante, el fortuito reconocimiento de sí, está determinado por las condiciones de potencia, aptitud y en definitiva el poder del individuo. Se trata de la fuerza con la que irrumpe la vida para revelar su dialéctica de apareamiento, tránsito y extinción. Este poder es, si se quiere, el eje del destino. La irrupción de la libertad como conciencia y a su vez la conciencia como poder, es ciertamente transgresora; sucede de la misma manera en que devienen los lapsos, (de manera transgresora) sin los cuales la vida en conjunto sería imposible.

El gran filósofo Epicuro supo identificar que el acontecer de la necesidad de poder implica la búsqueda de placer. Naturalmente, la agudeza del filósofo también consistía en ser coherente con esta doble relación de la ética de la libertad. De ahí la profundidad de sus análisis teóricos sobre la axiología que sostiene los movimientos que buscan finalmente el placer. La libertad depende, según él, del ser propio que la busca. Para ello es importante sin embargo, despojarse de los falsos miedos que atentan contra esta búsqueda individual: encarnado en los dioses y la muerte. Pero según Epicuro los dioses nada pueden hacer sobre el mundo de los vivos, y de la muerte no se puede hablar pues no se sabe lo que es, ya que mientras se está vivo se desconoce lo que es y si se muere es imposible que se pueda transmitir lo que ella es, por tanto ni los dioses ni la muerte pueden evitar que el hombre cumpla su destino. No

⁴ Aunque Heidegger inicia de una manera confusa catalogando al mundo como una exterioridad a ser usada, como un mero instrumento, termina invocando al cuidado de aquello que permite la vida, el hábitat que al igual que el ser es un sender que ha sido olvidado. De ahí que muchos ven en Heidegger un inicio del pensamiento ecológico duro. POBIERZYM, Ricardo. Heidegger. *¿Un teórico de la ecología?* En <http://www.temakel.com/textiloheideggerecol.htm> Visitado el 10 de enero de 2007.

⁵ No esta por demás anotar que el estado de la angustia, en alguna medida se produce por el desplazamiento del metarrelato fundamental –Dios-, donde el espacio que este ocupaba no acaba de ser llenado La angustia produce, ante la ausencia de Dios, el vaciamiento meta-explicativo de todo acto humano que, transitorio como tal, cae en el absurdo. En otras palabras, se esta considerando –al menos de soslayo- la nostalgia por un factor explicativo absoluto. Esto implica que el hombre no se logra empoderar de su condición contingente y provisional.

⁶ La responsabilidad retroactiva es una reposición permanente por el acto de la libertad. Un ejemplo sensible de esto podría ser hallado en la comparación de la libertad como el follaje y la grandeza de un árbol, que es directamente proporcional a la fuerza y profundidad de sus raíces.

obstante el verdadero verdugo del despliegue de la libertad es ciertamente el miedo, que era imperativo desterrarlo de la conciencia. Ahí coinciden desde los estoicos hasta los existencialistas, incluidos Sade y Nietzsche.

El poder como facultad propia del individuo se opone al miedo, porque básicamente éste se revela como impotencia. La impotencia deviene en opresión y ésta, en ausencia de libertad. Nietzsche supo ver como actuaba este tipo de lógica, que no sólo confronta la fuerza y vitalidad del individuo, sino que le impide afirmarse como poseedor de una autonomía a él inherente, bajo la consolidación social de un imaginario de sujeción, que le niega la liberación y a lo sumo le permite el goce de la opresión, ¡una inversión total de los valores vitales! que desemboca en las aberraciones de la modernidad burguesa.

El miedo será por tanto un elemento fundamental en la lógica del Imperio y del dominio, al punto de reemplazar la libertad por una prerrogativa, un privilegio, o una concesión emitida por un organismo superior al individuo. Así al hombre se le despoja de su auténtico fundamento, su poder ser, su proyección y lo que Heidegger llama el "Dasein" el Estar ahí, en función de los proyectos históricos del ser humano que cobran identidad en el Estado, la racionalidad instrumental y el fin de la humanidad identificado con el progreso social o la llegada a la modernidad.

Para Heidegger, si el hombre tiene como única esencia "la posibilidad", no hay otra posibilidad que la indeterminación. El hombre no está determinado quiere decir que el hombre es libre mientras cuente con la conciencia de su especificidad, es decir, la conciencia de su existir, no obstante Heidegger cae en un error al concebir el auténtico sentido ontológico del ser como "un asumir la condición de finitud como el hecho fundamental de la existencia", en sus palabras el "ser para la muerte". Si Heidegger quería dar argumentos para que el hombre asuma el control de su propia vida, con lo anterior elimina esa posibilidad porque no logra ver que el hombre impotente sólo puede ver en la muerte la liberación de su yugo (de hecho quizá esa era su visión, traspasado como estuvo, por el debacle de las dos guerras y el fracaso de la modernidad y de la razón occidental). Poco importa que después de la muerte el hombre vea un mundo celeste o que vea la nada, lo cierto es que ve el fin de los sufrimientos causados por la impotencia. Siguiendo la argumentación de Heidegger sería imposible que la angustia fuese resultado de la captación de la nada (como muerte) o en otras palabras de la captación de la posible imposibilidad de la existencia, porque sencillamente no se puede dejar de morir y solamente al morir se realiza la existencia. La angustia más bien surge de un panorama desesperanzador que revela la real sumisión del individuo impotente, la carencia de un sentido motivador y la pérdida de la sacralidad de la vida. Esto evidentemente obedece a la instauración del brutal sistema tecnológico industrial que impone la enajenación y el vaciamiento de la vida, (la nada como vida). La anulación de la voluntad, va acompañada de la anulación de la naturaleza regida por el Estado Soberano. Así la voluntad individual es reemplazada por una voluntad general, que se encarga de establecer las condiciones mínimas de funcionamiento del sistema.

Lo cierto es que la angustia a pesar de sus readecuaciones, imprecisiones semióticas o elucubraciones epistémicas, ha dejado de ser un síntoma neurótico que auguraba alguna remota esperanza de cambio, para convertirse gradualmente en apatía. El dolor se convirtió en indolencia, y la incapacidad de precisar el origen de la angustia se tornó incapacidad de padecer, o de sentir. La apatía sobrepasó su proceso de repliegue de la espontaneidad hacia la esfera privada, para convertirse en desvanecimiento de toda espontaneidad, en función del artificio y de la farsa.

La farsa no es una ficción que pretende recrear el mundo sino que más bien es un mecanismo para ocultar, para disimular la mentira, para cubrir la ausencia de relación entre la realidad y el sentido propio de realidad. Desde ese momento

acontece la dirección y el precepto y con ellas la legitimidad del mandato. El Estado por tanto está en la génesis de la "mala conciencia".

Es interesante señalar que el Estado se ve legitimado por estas dos fuerzas aberradas que surgen de la desconexión realidad-pensamiento en función de un pensamiento puro absoluto, totalitario, unidimensional y dogmático. Por un lado la comprensión de la libertad como derecho, como la justicia y razón otorgada al hombre y resguardada por la ley del Estado, y por la utilización sistemática del miedo. Esta corrupción tiene una serie de implicaciones que no es posible indagar en este ensayo, pero que se dejan planteadas como tesis que coinciden con las críticas que ejerce la teoría política anarquista. Esperemos que en el futuro puedan ser develadas.

Textos consultados

EPICURO. *Obras Completas*. Traducción y Edición José Vara. Madrid, Ediciones Cátedra, 1999

POBIERZYM, Ricardo. Heidegger. *¿Un teórico de la ecología?* En

www.temakel.com/textfiloheideggerecol.htm Visitado el 10 de enero de 2007

REALE, G; Antiseri, D."historia del pensamiento Filosófico y Científico", S/ed. pp. 517-526-537-544.

SARTRE, Jean Paul. *El Existencialismo es un Humanismo*. Traducción Victoria Prati de Fernández. Buenos Aires, Editorial Sur, 3ra edición, 1960.

ZERZAN, Jhon. *El futuro primitivo*. En www.primitivism.com Visitada el 1 de enero de 2007.