

**UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA**

**NOCIÓN DE LIBERTAD EN *QUERIDO DIEGO, TE ABRAZA QUIELA*,
DE ELENA PONIAŦOWSKA: UNA APROXIMACIÓN
EXISTENCIALISTA**

**Autor: Lic. Roger Vilain L.
Tutora: Profa. Dra. Corina Yoris**

Ciudad Guayana, 2007

ÍNDICE

Introducción.....	3
Capítulo I: Caracterización del concepto de libertad en el existencialismo sartreano a partir de <i>El ser y la nada</i> y <i>El existencialismo es un humanismo</i>	10
Capítulo II: Noción de libertad en <i>Querido Diego, te abraza Quiela</i>	41
II.1: Texto y narración: configurando la experiencia humana.....	42
II.2: John Stuart Mill: Libertad, experimentación, felicidad.....	51
II.3: Isaiah Berlin: El pluralismo como libertad.....	65
Capítulo III: La libertad sartreana como totalidad.....	75
III.1: Libertad y amor: un personaje llamado Quiela.....	85
Conclusiones.....	97
Referencias bibliográficas.....	103

INTRODUCCIÓN

Hablar de libertad es aludir una persecución humana. Búsqueda sin fin, la libertad que se supone primordial ciertamente no habita, ni forma parte de numerosas sociedades en la geografía universal. No en balde dar con ella ha resultado, en muchos casos, empresa cuyo pretendido objetivo se ha alejado, se ha escurrido, ha marcado distancias en relación con su ejercicio indispensable para la realización, cualquiera que ésta sea, del hombre como individuo.

Cuando propiciamos un acercamiento a las distintas elaboraciones que en lo atinente a la idea de libertad existen, nos damos cuenta de que el abanico es en extremo amplio. Son muchísimos los intelectuales dedicados, a través del tiempo, a intentar escudriñarla, a construir pareceres en torno a ella, a considerarla en función de sus múltiples quehaceres, sean éstos la filosofía, la literatura, la economía, la sociología, la historia o cualquier otra actividad en el ámbito humanístico.

En este trabajo abordaremos la noción de libertad sosteniéndonos en el horizonte existencialista, y en particular restringidos al existencialismo sartreano. Creemos que los aportes de Sartre, básicamente en *El ser y la nada* y en *El existencialismo es un humanismo* constituyen un trabajo excepcional de teoría y constructo filosófico en cuanto a la libertad respecta, cuestión que vincularemos asimismo con una obra literaria hispanoamericana (*Querido Diego, te abraza Quiela*, de Elena Poniatowska) en el sentido de extrapolar, de contrastar, de vislumbrar, en la medida de lo posible, cómo las ideas del filósofo francés se observan y aplican en un discurso literario que, como veremos, no le es ajeno.

Nos ha interesado la posible relación libertad-existencialismo en una obra literaria publicada en los años setenta, mucho después del auge y gran repercusión de la filosofía existencialista abanderada por Sartre. En vista de que la libertad siempre es un problema en filosofía y siempre, además, resulta imprescindible pensarla y repensarla, *Querido Diego, te abraza Quiela* puede aportar algo al debate, pues es notorio en ella que el ejercicio de la libertad se abre paso en una mujer sola, pobre, abandonada, que vive en el período de entre guerras, lo cual conforma en buena parte el objeto de estudio de nuestra investigación. Resulta muy interesante examinar cómo el hombre de este período, inmerso por un lado en un mundo que lo desborda (la ciencia lo marca en lo más hondo, por ejemplo), y por otro no exento del vacío producto de numerosos dramas (la misma guerra, por no ir más lejos), es capaz de asumir su libertad, defenderla y por supuesto ejercerla, asumiéndola hasta sus últimas consecuencias.

Querido Diego, te abraza Quiela se ocupa del conflicto humano presente en una mujer que decide llevar a cabo una serie de acciones, libremente elegidas, quien a sabiendas cargará con las responsabilidades del caso, es decir, el resultado de ellas. Al aproximarnos desde una perspectiva existencialista, la idea es vislumbrar, si los hubiere, rasgos de la libertad bajo la óptica sartreana, que arrojarían alguna luz sobre la noción de libertad en esta novela hispanoamericana.

Para ello, luego de la investigación, elaboramos tres capítulos y las respectivas conclusiones. En el primero de ellos comenzamos por un breve acercamiento al existencialismo, para después entroncar con las propuestas elaboradas por Sartre. La idea del hombre como ser que se constituye a sí mismo será fundamental y a partir de ésta nos pasaremos por la singularidad de la existencia humana según el pensamiento sartreano, que cobra importancia capital en su famosa sentencia “la existencia precede a la esencia”,

la cual analizamos teniendo siempre como horizonte la noción de libertad. La existencia de los hombres se fragua y se sostiene en un proyecto de existencia, es la elección del ser particular no exento de complicaciones (lo veremos en la obra de Sartre y en la de Poniatowska), de adversidades, de resistencias.

Sobre la base de la libertad como elemento indispensable para nuestra realización, Sartre nos dice que los humanos experimentamos la libertad poniendo en juego ciertos proyectos personales, con el objetivo de alcanzarlos. Es aquí donde nos modelamos, donde nos hacemos en la medida en que vivimos. Intentaremos mostrar cómo, en la pieza literaria que nos toca, las propuestas de Sartre calzan en muy buena medida, e intentaremos además vislumbrar cómo la libertad, en dosis altamente emparentadas con las propuestas del filósofo, es el valor fundamental a la hora de la gran definición de lo humano.

Analizaremos, pues, ciertas ideas en extremo importantes, las cuales apuntan hacia la obtención de un panorama lo suficientemente claro de la condición humana observada por Sartre: angustia, autenticidad, inautenticidad, mala fe, contingencia, mirada, dialéctica de la cosificación, ser *en sí*, ser *para sí*, ser *para otro*, trascendencia y, por supuesto, libertad.

En el segundo capítulo realizamos algunas subdivisiones: la primera de ellas orientada a discutir la idea de texto y narración con el objetivo de dar cuenta del plano literario en la novela que tratamos, es decir, de su carácter discursivo circunscrito al ámbito del arte. En vista de que toda narración implica un código mediante el cual estructuramos mensajes que trascenderán una cultura en particular, partimos de un hecho a todas luces esencial: narrar es inherente a todo ser humano por el hecho de que al hacerlo impregnamos nuestras experiencias de carácter significativo.

Así, literariamente hablando, al narrar damos forma a la médula del relato que intentamos desarrollar, transformándose aquélla en vía expedita de la que echamos mano a

la hora de comunicarnos lingüísticamente. De este modo, partiendo de la narración como código esencial que permite elaborar a través del lenguaje nada menos que la experiencia humana, discutiremos la noción de texto, en el entendido de que será éste el elemento clave para la configuración, en el plano de la lengua, de tal experiencia. Todo texto implica el basamento sobre el que fraguamos el sentido, todo lo cual va aparejado con la habilidad que los interlocutores muestren en función de asir denotaciones y connotaciones, de modo que lo dicho y lo implicado desde la perspectiva de la comunicación humana, se encuentra subyacente en el texto que como lectores confrontamos.

Paseándonos por las ideas de Halliday en cuanto al “potencial de significado” (que para él es el lenguaje), a través de la dialéctica comunicativa podremos comprender mejor el cúmulo de asociaciones, interpretaciones e implicaciones que sobre la base del horizonte textual continuamente llevamos a cabo. En la obra estudiada, la idea de texto es primordial, en buena parte porque entenderlo supone un mayor acercamiento a su riqueza semántica, para lo que su consideración, sin pretender agotar el tema (asunto que rebasaría las posibilidades de este trabajo) resulta poco menos que imprescindible. Descifraremos la novela mediante la consideración permanente de sus rasgos narrativos y textuales.

La segunda y la tercera subdivisión se ocupan propiamente de lo filosófico político. Sustentados en John Stuart Mill (*Sobre la libertad*, 2004) e Isaiah Berlin (*Dos conceptos de libertad*, 2001), intentaremos dar con la noción de libertad en *Querido Diego, te abraza Quiela*. Para Mill, la felicidad supone un objetivo humano *sine qua non*. Los hombres desean alcanzar un estado de felicidad cada vez mayor, y para obtener lo que tanto ansían es menester emprender acciones en esa dirección. Actuar es fundamental, lo cual implica hurgar, reflexionar en función de tales actos, buscar las mejores maneras de acceder a la felicidad.

Lo anterior implica que la pluralidad es una fuerza imparabile al momento de empezar la búsqueda de la felicidad humana. La pluralidad como conglomerado de ideas, asociadas con la individualidad y la singularidad de los hombres, contrarios a la uniformidad social, tan cara a colectivismos de diverso cuño. Para Mill un ser humano se caracteriza en lo básico por ser capaz de elegir, porque necesita elegir libremente, y semejante necesidad empalma con el modelaje de su carácter, de su temple, lo cual permitirá que se lance a la conquista de sus objetivos. Somos humanos porque elegimos, y la libertad es clave para hacerlo.

Creemos que la novela que investigamos abreva en las ideas milleanas relativas a la libertad, está impregnada de ellas, da cuenta de esa manera de entender la vida y la sociedad, de modo que tratamos entonces de hacer un poco más evidente este hecho.

Leyendo a Berlin nos percatamos de la defensa apasionada que realiza acerca de una idea de libertad a la que el pluralismo es concomitante. En el capítulo correspondiente analizaremos más a fondo lo que este término significa, pero basta mencionar aquí que pluralismo, para el maestro ruso británico, consiste en la existencia de diversas respuestas ante cada interrogante de peso que el hombre sea capaz de hacerse.

Isaiah Berlin considera dos aspectos de la libertad: el negativo y el positivo. El primero de ellos se relaciona con la inexistencia de obstáculos en el obrar de los individuos. El segundo se orienta hacia quién manda, hacia el ejercicio del poder político, hacia la obligación de obedecer a otros. La libertad negativa es la que podría ofrecer más y mejores frutos a la humanidad toda, pues seremos más libres sobre la base de sufrir menores coacciones a manos de terceros. Quiela utiliza su libertad negativa, la ejerce, es un ejemplo de cómo, usándola, podemos mirar en dirección de nuestros fines, asunto que exige asumir las responsabilidades y consecuencias del caso. Entendemos que debido al ejercicio de su

libertad negativa, ámbito en el que ni su amado Diego puede irrumpir puesto que ella no lo permitió, Quiela accede, realiza poco a poco su objetivo de vida. Será ella quien se encamine, a fuerza de un hacer particular, de elegir en libertad, hacia sus verdades íntimas y sus objetivos personales.

Tanto Mill como Berlin colocan en primer lugar la libertad para la realización humana, entendiendo ésta como la posibilidad de propiciarnos más y mejores condiciones de vida y, en fin, mayor felicidad. Ambos autores son pilares sobre los que descansa el ideal de libertad que notamos en *Querido Diego te abraza Quiela*.

En el tercer capítulo intentaremos mostrar cómo las consideraciones de Sartre, atinentes a la libertad, irrumpen en la obra literaria que estudiamos. Para ello, aparte de lo obtenido en el primer capítulo, es preciso traer a colación las ideas que en relación con el amor y la mirada fueron impulsadas por el pensador francés, y tratarlas en función de su ideario de libertad.

Al objetivarnos a través de su mirada, el otro va más allá, transformándonos en objetos poseídos, lo cual termina por convertirnos en un *en sí* cuya existencia ve trastocadas las posibilidades de trascendencia. Es por la mirada del otro y sobre la base de su condición de sujeto que caemos de bruces en el mundo. En vez de ir siendo lo que de algún modo éramos antes (constante proyección hacia el futuro), nos convertimos en esclavos del otro, pues éste será capaz de modelarnos, de concebirnos sobre la base de sus particularismos.

Semejante situación amerita una reversión del proceso, resulta imprescindible defenderse del peligro que en efecto significa la mirada ajena, por lo que la vergüenza, el pudor, la vestimenta o la represión de ciertos sentimientos implica un primer paso en esa dirección.

Por la enajenación que supone para nosotros la mirada objetivadora de los demás, sustentada en sus libertades como sujetos, intentamos entonces asirlos, apresarlos en tanto

individuos libres. Aquí se instaura lo que para Sartre supone la conducta amorosa. En el intento de reivindicar nuestro ser, presa de la mirada del otro, se apela a tal actitud, a tal conducta, con el propósito de recuperar la libertad, de adquirir nuevamente la condición de sujeto. Nos lanzamos, pues, a conquistar al otro en su libertad, sin pretender poseer sólo un cuerpo: la idea es aprehender la libertad de aquél que decimos amar.

La dialéctica de la mirada sartreana, de la mano con sus ideas relativas al amor y la libertad, forman una tríada de primer orden en función del tema que nos ocupa. Aquí se fundamenta la aproximación a Sartre y el estudio de la novela hispanoamericana elegida en los capítulos siguientes.

Por último, cabe mencionar que, con ánimo de llegar a buen puerto en nuestra búsqueda, es decir, en nuestra revisión del material bibliográfico relativo al tema que nos toca, hemos llevado a cabo lo posible para acceder a la bibliografía que un mínimo de sensatez y lógica al respecto claramente aconseja. No obstante, vale reseñar que las dificultades para dar con ella muchas veces fueron insalvables, en primer lugar por la deficiencia de nuestras bibliotecas, y en segundo por la inexistencia de buenas y verdaderas librerías.

CAPÍTULO I

CARACTERIZACIÓN DEL CONCEPTO DE LIBERTAD EN EL EXISTENCIALISMO SARTREANO A PARTIR DE *EL SER Y LA NADA* Y *EL EXISTENCIALISMO ES UN HUMANISMO*

Resulta complicado, y quizás por ello más interesante, hablar de libertad. Complicado, en primera instancia, por lo abstracto del término, aunque nos esforcemos en focalizar, en delimitar todo cuanto podamos su extensión en el tiempo (los griegos antiguos se ocuparon de él, también los hombres del Medioevo, los renacentistas, y por supuesto los modernos) y el amplio abanico de perspectivas bajo las que ha sido considerado. Interesante, en esencia porque la libertad nos sigue quitando el sueño: después de dedicarle tanto tiempo, luego de tan vastas disquisiciones que la tomaron (y la toman) como su objeto de estudio, pareciera que ella no cubre a todos los hombres, ni siquiera a la mayoría, de modo que hablar al respecto supone aproximarse, siempre y de manera no por completo suficiente, al quehacer que en su nombre buena cantidad de pensadores ha desarrollado. ¿Por qué no la hemos alcanzado?, ¿por qué, en tanto grupo humano, nos ha sido tan esquiva? Son preguntas inquietantes, acaso sin respuestas absolutas, sin únicas verdades. Nos creemos libres, y en consecuencia nos sentimos libres, asunto que puede explicar, hasta cierto punto, la presencia constante de la libertad como idea, como valor, como obsesión.

En principio, podríamos suponer que el ser humano guarda la capacidad de actuar de modos diferentes, de obrar de una manera especial, o de otra, e incluso de no hacerlo. Ahí radica un primer peldaño que da inicio a la escalera de razonamientos sobre los cuales el edificio de la filosofía, al respecto, construye y muestra sus teorías.

Pudiéramos pasearnos por el bosque de conceptos que a lo largo y ancho de la antropología filosófica, por ejemplo, llega a nuestros días. Trayendo a colación una

selección mínima, un trío de posturas en relación con ello, salta a la vista la muy general sentencia de Romano Guardini, aludiendo al hecho de que la libertad consiste en pertenecerse a sí mismo. O las consideraciones de A. Lalande, quien nos dice que ésta se vincula con una verdad incuestionable: el hombre sabe lo que quiere, y sabe además por qué lo quiere, cuestión que lo ha llevado directamente a obrar sobre la base de ciertas razones justificadas por tal conocimiento. Por último, E. Coreth menciona la distinción de Aquino entre la libertad de toda violencia exterior y la libertad ante la necesidad interna, sosteniendo que esta última consiste en la raíz de la libertad humana.

Hagamos énfasis en que el pensamiento filosófico alrededor de la idea de libertad ha sido amplio, y no por amplio menos profundo. Las perspectivas de acercamiento a ella son tan variadas como abierto es el abanico de pensadores que ya sea en otras épocas, ya sea en la nuestra, se ocuparon de su estudio, llegando a elaborar verdaderos constructos teóricos en relación con su objeto de trabajo.

De modo que para indagar sobre el tema y hacerlo, en este caso, en función de una obra literaria, resulta necesario llevar a cabo una escogencia, asunto que en nuestro trabajo implica la noción de libertad desde la perspectiva existencialista, específicamente desde el existencialismo sartreano, cuyos postulados constituirán el basamento que nos servirá como punto de partida.

Pero, ¿qué podemos entender por “existencialismo”? ¿de dónde proviene la utilización de tal palabra? Lo primero que quizás pueda decirse es que del término se ha hecho uso y abuso. No sería muy complicado percatarse de que bajo el calificativo de “existencialista” se encuentra una gigantesca nube de autores y obras. Así, es posible hallar diversos existencialismos, como el cristiano, el ateo (donde ubicamos a Jean Paul Sartre), el teológico o el marxista, cuyos aportes intelectuales conforman un redil extraordinario y

pertinente a la hora de fraguar lo que aquí entenderemos por filosofía existencialista. Pero más allá de esto, el vocablo ha sido usado como etiqueta ante cualquier forma de aproximación, por muy poco elaborada que esté, a los problemas que nos tocan como hombres.

Es preciso entonces demarcar el término, como lo sugiere Ferrater Mora, a un período de tiempo y a determinadas corrientes de pensamiento filosófico, lo que Kierkegaard, con su respuesta a Hegel a propósito de su filosofía especulativa, procura si intentamos colocar la primera piedra del edificio existencialista que nos ocupa. Fue Kierkegaard, en efecto, quien “lanzó por vez primera el grito de combate: ‘contra la filosofía especulativa, la filosofía existencial’. Con ello abogó por un ‘pensar existencial’ en el cual el sujeto que piensa [...] se incluye a sí mismo en el pensar”.(Ferrater Mora:1999,326). Una afirmación como la del filósofo danés comprende entonces la posibilidad, el convencimiento de que el ser humano trasciende el hecho de considerarse, en palabras del mismo Ferrater Mora, una “entidad cualquiera”. Así:

el hombre no puede reducirse a ser un animal racional, pero tampoco a ser un animal sociable, o un ente psíquico, o biológico. En rigor, el hombre no es ningún “ente”, porque es más bien un “existente” -y, en puridad, “este existente”-. El hombre no es, pues, ninguna sustancia, susceptible de ser determinada objetivamente. Su ser es un constituirse a sí mismo. (Ferrater Mora:1999,326).

Y en efecto, éste será el peldaño sobre el que partirá la filosofía existencialista. Al introducirse esta idea (el hombre se constituye a sí mismo), se da cuenta de la singularidad de la existencia humana. Pero al hacerlo, se requiere de un método que propicie tal expectativa, que en definitiva será el fenomenológico. Si el mundo, desde el horizonte

idealista, consiste en objeto de pensamiento, es decir, en objeto del conocimiento, lo cual es una crítica que cataloga al idealismo como reduccionista, implica entonces que el *cogito* cartesiano debe ocupar papel central en el pensamiento de Sartre, en su filosofía. En afirmación de Guillermina de Camusso, “se trata de ver si con el método fenomenológico se puede recuperar el mundo real y dar cuenta de la existencia del hombre”.(Guillermina de Camusso:1977,15). Como sostiene José María Ortega Ortiz en su prólogo a la edición de *El existencialismo es un humanismo*:

el mismo Husserl había objetado a Descartes que lo primero que se descubre en el cogito no es la existencia, no es el Cogito, ergo sum; lo que primero que se presenta a la conciencia es el Cogito cogitatum. Por dato, el dato primario es la intencionalidad de la conciencia: conciencia es siempre conciencia de algo. (José María Ortega Ortiz:1980,18).

Entre la conciencia y ese algo que le sirve de objeto cabrá entonces realizar una distinción, y lo primero que podemos decir es que aquella no es una cosa. Y si no lo es, podemos derivar que la conciencia y la cosa existen de maneras diferentes. Tenemos conciencia del mundo, claro está, pero es preciso señalar que ésta no es el equivalente de una cosa susceptible de ser encontrada en él. Aquí Sartre marca diferencia tajante con el ego cartesiano, pues para Descartes el yo es considerado como una cosa que, de hecho, se halla presente en el mundo. Sartre, en sus reflexiones sobre la conciencia, sobre el yo, aspecto primordial que sirve de asiento para su edificio teórico, niega al *cogito* de Descartes.

Así, Sartre manifiesta que la conciencia es una transparencia, que la conciencia es “conciencia de”. La negación de identidad entre conciencia y cosa es asunto constitutivo de la primera. Por supuesto, el ser está siempre presente, y la conciencia se le aproxima sobre

la base de que es consciente de él, ante lo cual ocurre, paralelamente, el reconocimiento del distanciamiento entre ambos. Tal distanciamiento implica la “nada”.

Pero vayamos por partes. Es necesario decir que tenemos dos tipos de conciencia: una prerreflexiva y otra reflexiva. Ante la primera de ellas estamos cuando percibimos un libro, un vaso, aquella puerta, este lápiz. La conciencia reflexiva, por su parte, se halla vacía de contenido. Si me percato de esta mesa, afirma Copleston, “la mesa no está en mi conciencia como un contenido”. Al intencionarla, nos dice, “yo la pongo como trascendente y no como inmanente a mi conciencia”. (Frederick Copleston:1984,328). Al hacerlo, por supuesto, podemos cometer errores a la hora de escudriñar y decidir acerca de la naturaleza del objeto que intencionamos. Si confundimos una cosa con otra, si creemos ver un objeto en lugar de otro, por cualquier razón, eso no significa que se produzca tal confusión debido a que un objeto real haya sido desplazado por un contenido mental, ni mucho menos. Sencillamente, ambos elementos, presentes en la confusión, fueron ubicados como trascendentes, que es a lo que hace referencia y lo que pretende enfatizar Sartre, aunque el error ocurriera en el instante en que interpretamos mal la naturaleza del objeto en cuestión. Según Sartre,

es imposible, en efecto, definirla [a la conciencia] como coincidencia consigo misma. De esta mesa puedo decir que es pura y simplemente esta mesa. Pero de mi creencia, no puedo limitarme a decir que es creencia: mi creencia es conciencia (de) creencia. (Jean Paul Sartre:1993,108. En adelante, todas las citas de *El ser y la nada* serán tomadas de: Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. Barcelona: Atalaya, 1993, y serán referidas mencionando el título de la obra, seguido de la página).

Al sostener que la conciencia es, precisamente, conciencia de, la vaciedad de contenido en ella se hace patente. Para Sartre, pues, el yo permanece en íntima relación con su objeto

trascendente, que se presenta a la conciencia como fenómeno. Pero cabe realizar una salvedad:

lo existente es fenómeno, es decir que se designa a sí mismo como conjunto organizado de cualidades. Designa a sí mismo, y no a su ser. El ser es simplemente la condición de todo develamiento: es ser-para-develar, y no ser develado. (*El ser y la nada*, 19).

Queda claro que el objeto fenoménico no consiste en una simple apariencia, es decir, en una manifestación aparente de una realidad que le subyace. El fenómeno se manifiesta a sí mismo. La conciencia entonces otorga al objeto que aparece un sentido que en forma directa se relaciona con ella. El objeto “adquiere un significado instrumental, que viene a constituirlo como desde su trasfondo en tal cosa y no en tal otra, solamente en relación a la conciencia”, nos dice Copleston (Frederick Copleston:1984,333). Ésta juega papel primordial en el sentido de otorgar al mundo carácter de sistema en el que todas las cosas se encuentran interrelacionadas.

Gracias a la conciencia el mundo se nos manifiesta como el sistema aludido, según el cual es inteligible, interdependiente, conformado por múltiples relaciones entre los objetos que lo forman. Ahora bien, si anulamos tal quehacer de la conciencia, permanece sólo lo que Sartre ha denominado el ser en sí. Leamos lo que al respecto nos refiere:

desde el momento que existen seres que han de ser lo que son, el hecho de ser lo que se es no es en modo alguno una característica puramente axiomática: es un principio contingente del ser en sí. En este sentido, el principio de identidad, principio de los juicios analíticos, es también un principio regional sintético del ser. Designa la opacidad del ser en sí. Esta opacidad no depende de nuestra posición con respecto al en sí, en el sentido de que nos veríamos obligados a aprehenderlo y observarlo por hallarnos “fuera”. El ser en sí no tiene un adentro que se opondría a un afuera y que sería análogo a un juicio, a una ley, a una

conciencia de sí. El en sí no tiene secreto: es macizo.
(*El ser y la nada*, 35).

El ser *en sí*, entonces, es lo que es. Increado, tampoco tiene razón de ser. Sartre se ha referido a él como “gratuito por toda la eternidad”. El ser *en sí* es uno de los conceptos clave para adentrarse en otras consideraciones presentes en la filosofía sartreana, entre ellas, por supuesto, el concepto de libertad. Si el ser *en sí* es, como nos lo ha dicho Sartre, opaco, macizo, sin razón de ser, idéntico a sí mismo, la conciencia (el *para sí*) es su contrario, elemento que funciona como sostén, como pivote esencial en su teoría acerca de la libertad humana.

Como hemos dicho antes, toda conciencia es conciencia de algo, afirmación que apuntala el hecho de que la libertad sartreana se funda en el *para sí*. Toda conciencia es conciencia del ser, conceptualizando a éste sobre la base de su aparición en tanto fenómeno, o sea, en que el ser es lo que es porque el ser es tal como aparece ante nosotros. Afirmar lo anterior implica que la conciencia es un no ser originada a partir de la negación del ser en sí.

Si el ser en sí es macizo, denso, unitario (conforma una unidad compacta), el *para sí* vendrá a erigirse como la negación de esta realidad, asunto que arroja en consecuencia una conclusión lógica: la conciencia es la anulación o “neantización” del ser *en sí*. “el para sí, en efecto, no es sino la pura nihilización del *en sí*; es como un agujero de ser en el seno del Ser”.(*El ser y la nada*,638). El ser *en sí*, en metáfora de Sartre, sufre una especie de ahuecamiento, de agrietamiento, desgarramiento que dará origen a la conciencia. El “ser” y la “nada”, manifiesta García Bacca,

se oponen radicalmente. En ninguna parte del ser, decía Parménides, por mucho que lo busquemos, podremos encontrar nada. Pero nos sucede todo lo contrario, que para que la conciencia sea lo que es, es menester que introduzca por todas partes un conjunto

de nada, pequeños lagos de nada, dice Sartre, que son los que aseguran su funcionamiento; porque para ver, e insisto en lo mismo, es menester ver un objeto, y ver precisamente que él no es yo; y para oír, es menester también que oiga un cierto objeto, un sonido, y lo mantenga como no mío, como no de la conciencia; y para que piense en la más vulgar proposición, es menester que semejante proposición se mantenga firme en sí misma, y no sea yo; ni yo sea ella. (Juan David García Bacca:1983,166).

Ahora bien, el ser *en sí* en su opacidad, en su densidad absoluta y en su carácter macizo no posee libertad alguna. Sólo el *para sí*, distanciado del ser, es libre. Por ello resulta imperativo advertir que para la filosofía sartreana la libertad no es consustancial al ser *en sí*, pero es ineludible a la conciencia, al ser consciente. No hay esencia humana capaz de albergar la libertad, pues ésta no se encuentra adosada a tal esencia. Los hombres carecemos, a diferencia del resto de los entes, de una esencia que nos defina previamente. Es evidente, pues, que en nosotros la existencia precede a la esencia. “La relación entre existencia y esencia no es semejante en el hombre y en las cosas del mundo”(El ser y la nada,60).

En tal sentido, para Sartre la existencia supone una total adherencia a la “posibilidad”. Lo posible, aquí, no tiene fin, por la razón obvia de que las posibilidades de concreción, las posibilidades de llevar a cabo una u otra existencia son tantas, que cualquier realización resulta incapaz de cerrar el abanico de lo posible. Con razón García Bacca ha escrito al respecto que “ser es estar ya proyectado sobre tiempo; que ser *para sí*, es descompresión o intento y atentado de desidentificación de la identidad inmediata, masiva, apelmazada del ser *en sí*”, lo cual trae a colación una “indisoluble vinculación entre posibilidad y facticidad, siendo la realidad una resultante de ambos aspectos componentes”.(Juan David García Bacca:1983,108).

El hombre primero debe existir, asunto que arrastra el hecho de que se debe a un porvenir. El porvenir se encuentra presente como un horizonte ineludible al que se lanza la aventura humana, y los hombres, además, son conscientes de su proyección hacia él. Sartre lo dice sin mayores complicaciones: “el hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor”.(Jean Paul Sartre:1983, 60-61. En adelante, todas las citas de *El existencialismo es un humanismo* serán tomadas de: Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Orbis,1983, y serán referidas mencionando el título de la obra, seguido de la página). En este orden de ideas, no hay nada antes del proyecto humano en cuestión, así como nada que lo excuse en relación a no llevarlo a cabo. La libertad va de la mano con este proyecto, pues es libertad para elegir. ¿Elegir qué?, pues nada menos que el proyecto individual de cada quien. La existencia de los hombres se fragua y se sostiene en un proyecto de existencia, es la elección del ser particular, que, como resulta evidente, no está exento de complicaciones, de adversidades, de resistencias.

Porque, para ser libres, es necesario que existan interposiciones. Para que la libertad sea en verdad libertad y el ser libre lo sea efectivamente, las dificultades deben estar ahí. De otra forma no tendría mayor sentido lo anterior. La elección que supone un proyecto humano que debe ser realizado hasta sus últimas consecuencias, por supuesto que no descansa ante una realidad paradisíaca, lo cual hace de la libertad algo aún mucho mayor. “La libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible; la esencia del ser humano está en suspenso en su libertad. Lo que llamamos libertad es, pues, indistinguible del ser de la realidad humana” (*El ser y la nada*,60).

Vista así, la libertad sartreana viene a constituirse en elemento indispensable para la realización humana. Sin ésta resulta imposible dar consistencia a la esencia que cada

hombre construirá en sí mismo, por encima de todos los problemas que aparezcan en el trayecto. El porvenir, el proyecto libremente elegido entre muchos, implican ejercer la libertad a la que no es posible renunciar. Dice García Bacca que

nuestra libertad está royendo todo lo nuestro, sin dejarlo constituir en cosa [...] no es posible, ni tendría mérito, si no pudiéramos pecar, no hemos de maldecir mucho el poder de pecar, pues hace posible la virtud, e inversamente. Ser santo por esencia, ser virtuoso por necesidad esencial, es la más directa y segura manera para no ser santo ni virtuoso. Es serlo a la manera de cosa (Juan David García Bacca:1983,138).

Así, ser lo que se es “por esencia” o por “necesidad esencial”, supone un ser que nada tiene que ver con el humano que, como hemos visto ya, labra, crea su esencia en función de la existencia. No somos, entonces, coliflores o podredumbres, según nos cuenta Sartre, y la posibilidad de pecar asomada por García Bacca, o las resistencias a mi proyecto, a mi meta, están siempre ahí, otorgándole a mi elección y a mi fragua (que es, en fin, llevar a cabo un ejercicio de libertad total) un mérito extraordinario.

Por supuesto, pensar que realizar las metas inherentes a mi proyecto es algo que se verá marcado por ciertas resistencias es pensar razonablemente. Pero en realidad llegar a una meta, o no llegar a ella, tiene que ver con escollos relativos. Si un elemento X o Y es visto como hostil a mi proyecto, es precisamente porque pertenece, porque ha sido incluido desde y en un proyecto humano, absolutamente particular. De hecho, ese elemento no es ni hostil ni no hostil, está ahí, existe, y sobre la base de mis apreciaciones al respecto aparecerá marcado por un adjetivo que no le es concomitante o inherente. Vale la pena leer lo que en este sentido indica Walter Biemel:

no es lícito decir sin más que el ser de las cosas [...] anula o estorba la libertad. La forma de aparición de las cosas, su relación mutua, su consideración o no como estorbo, sólo pueden patentizarse a la luz de

nuestro proyecto libremente elegido. El proyecto es, pues, requisito indispensable para la patentización de las cosas. (Walter Biemel:1985,126).

El hombre pasa a ser, entonces, alguien limitado por el proyecto que lleva adelante. Si un elemento “A” de mi proyecto es visto y considerado de cierta manera, bien puede ese mismo elemento ser considerado de otra por el sólo acontecer que mi proyecto cambie. Una montaña, a la hora de escalarla, es un obstáculo infranqueable para muchos, pero en determinados momentos es un objetivo extraordinario para lograr una excelente fotografía, por ejemplo. Las cosas, pues, se presentan como relativas a proyectos particulares, y los humanos experimentan su libertad poniendo en juego su proyecto, conquistándolo. Notemos lo siguiente:

mi proyecto de construir una casa implica una relación específica con lo que existe fuera de mí. La transformación de lo existente es condición indispensable para la puesta en práctica de la meta que me he fijado. Cuando se establece esa armonía entre lo dado y mi proyecto, nos damos cuenta de que la libertad humana para realizarse como libertad, no sólo no excluye lo dado, sino que lo necesita. (Walter Biemel:1985,127).

“La transformación de lo existente” pasa por el carácter relativo de las cosas y su relación con mi proyecto, otorgándonos la responsabilidad única de adjetivar, en función de mi experiencia y del estado de realización de mi proyecto, esas cosas que vamos encontrando a cada paso. Nuestra libertad requiere entonces de lo que en este punto se ha llamado lo “dado”, es decir, necesita de las cosas que podrían ser, o no ser, algo adjetivable como obstáculo, y lo necesita porque en ello vivenciamos la libertad. Así:

el coeficiente de adversidad de las cosas, en particular, no puede constituir un argumento contra nuestra libertad, pues por nosotros, es decir, por la previa posición de un fin, surge ese coeficiente de adversidad. Este peñasco, que pone de manifiesto una

resistencia profunda si quiero desplazarlo, será, al contrario, una ayuda preciosa si quiero escalarlo para contemplar el paisaje. (*El ser y la nada*, 507).

De aquí se desprende que los determinismos, para Sartre, son inaceptables ya que éstos y la libertad se excluyen mutuamente. Los argumentos deterministas (“más de lo que parece ‘hacerse’, el hombre parece ser ‘hecho’ por el clima y la tierra, la raza y la clase, la lengua, la historia de la colectividad de la que forma parte...”) (*El ser y la nada*, 507) se vienen abajo si observamos que la libertad misma fija los límites que halla a su paso. La libertad aparece no como condicionada por tales límites, que la encorsetarían o ahogarían en una especie de sendero prefijado, en unas fronteras más allá de las cuales no sería, ni mucho menos, libertad, sino que ocurre exactamente lo contrario: gracias a estas limitaciones se da la libertad, se produce. Si un

peñasco se revela como “demasiado difícil de escalar” y debemos renunciar a la ascensión, advertimos que no se ha revelado como tal sino por haber sido en principio captado como “escalable”; así, pues, nuestra libertad misma constituye los límites con que se encontrará después. Ciertamente, después de estas observaciones, queda un *residuum* innombrable e impensable que pertenece al *en sí* considerado y hace que, en un mundo iluminado por nuestra libertad, tal peñasco sea más propicio para el escalamiento que tal otro. Pero, lejos de ser originariamente ese residuo un límite de la libertad, ésta surge como libertad gracias a él... (*El ser y la nada*, 508).

La libertad cobra sentido y adquiere pleno significado cuando los límites que encontramos, vistos al modo de Sartre, en verdad la potencian, permitiendo que ésta haga del hombre algo que se crea a sí mismo, que se conforma en un hacer que no tiene término, toda vez que el hombre posee una única salida: “aceptar la propia situación, dar un enérgico sí a los hechos y autoafirmarse por la acción y por la lucha”.(Rafael Gamba:1981,274).

Somos seres en constante realización, sopesando opciones, tomando decisiones entre multitud de posibilidades, fraguándonos y definiéndonos en un ejercicio de libertad sin par.

Pero al elegir un camino determinado en vez de otro, al decidir, partiendo del abanico de posibilidades que pudieran manejarse en un momento determinado, no estamos refiriéndonos a una libertad total vista a la luz de nuestra tradición cultural. “La libertad total de la que habla Sartre”, nos recuerda José María Ortega Ortiz en el prólogo a la edición de *El existencialismo...* que manejamos en este trabajo, “no tiene nada que ver con la libertad absoluta de nuestra tradición”. Y añade:

la libertad nos permite elegir, y en esta elección somos totalmente libres; lo que no significa que nuestras posibilidades de elección sean infinitas. El hombre nace en una situación, y esta situación, heredada, define las posibilidades reales de ejercer su libertad. Sartre llegará a decirnos que, incluso en una sociedad alienada, el hombre sigue siendo libre de escoger; aunque puede darse el caso de que, para un obrero explotado, esta libertad se reduzca a elegir entre la vida y la muerte. (*El existencialismo es un humanismo*,28).

Las posibilidades reales de ejercicio de nuestra libertad, como es posible notar, vienen dadas por la situación. Esto no obedece, es necesario repetirlo, a que existan determinismos prefijadores de nuestra esencia. De ninguna manera. Si fuese así estaríamos de antemano ubicados en una senda de la que no podríamos salirnos, negándose de esta manera la facticidad humana. No nos diferenciaríamos de una piedra. Todo lo contrario, al no desenvolvernos en el marco de una esencia previa, la moldeamos a fuerza de existencia.

Quizás sea necesario detenerse en las notas que al respecto aporta Paul Foulquié, por su carácter esclarecedor:

para el hombre todo lo que no es él no es más que un dato bruto al que puede conferir libremente un

significado de su elección. Así, yo soy guapo o feo, hijo de proletario o de ilustre ascendencia, llueve o hace calor...: estos son los hechos contra los que no puedo hacer nada. Pero soy dueño de mi actitud con respecto a estas maneras de ser independientes de mí: puedo estar orgulloso o avergonzado de ellas. Yo no las elijo, pero elijo la manera de considerarlas [...], de asumirlas. (Paul Foulquié:1973,64).

Todo lo cual, como es más evidente ahora, apunta (y afirma) a un ejercicio de libertad humana que en nada se apoya en determinismos de cualquier índole.

Vale decir que no están detrás, previas al desempeño concreto de la actividad humana (su “obrar”), ley o ideología abstractas, pues hemos dicho que en función del acto creador humano se realiza, se “construye” el hombre, incluso su moral. En tal sentido, la sola norma que antecede al continuo creador humano consiste en lo que Sartre ha denominado el compromiso, o *engagement*.

Comprometerse implica una entrega absoluta al plan preconcebido, al proyecto que será realizado a través de la acción, lo que supone decidir en función de éste y responsablemente acometer las experiencias que tal decisión requiera. Dice Sartre que “en primer lugar debo comprometerme; luego, actuar según la vieja fórmula: ‘no es necesario tener esperanzas para obrar’”.(*El existencialismo es un humanismo*,78). El compromiso adquiere relevancia fundamental al momento de decidir, y el comprometerse supone un hacer que lleve a cabo todo cuanto esté a nuestro alcance para alcanzar la meta. Más allá de esto, continúa diciéndonos Sartre, “no puedo contar con nada”.

Por tal razón, el existencialismo sartreano es la antítesis del quietismo. Para éste, los otros bien pueden concretar lo que para mí es imposible. Sin embargo, la oposición que el existencialismo presenta al quietismo radica en que fuera de la acción no puede haber

realidad. Nuestra realidad cobra vida a medida que nos comprometemos, que elegimos, que actuamos, que hacemos uso de nuestra libertad.

Cuando tomamos decisiones, cuando somos capaces de decidir hacer algo y comprometernos, no sólo nos comprometemos con nosotros mismos, sino que con semejante compromiso comprometemos, mediante nuestra acción, a todos los hombres. “si me adhiero, por ejemplo, a un sindicato socialista” -escribe Gamba- “afirmo con este acto la validez y utilidad universal del socialismo”. Y da otro ejemplo:

si me caso, afirmo implícitamente la conveniencia de la monogamia y del matrimonio como norma general. Si entre lo que hago y lo que pienso hay coherencia, es decir, si mi pensamiento no contradice los supuestos implícitos en mi acto, la acción es moral, se da en ella la sinceridad, el *engagement* o compromiso verdadero. (Rafael Gamba:1981,275-276).

De este modo el ser humano crea su propia moral, que tiene como fundamento el compromiso. Al elegirse, el hombre elige a los demás hombres, lo cual posee carácter plenamente universal.

Podemos compartir entonces, y además entender, la afirmación de Quiles a propósito de Sartre: “el hombre es proyecto y es libertad”. (Ismael Quiles:1967,60). El ser enteramente fáctico que es el hombre, con conciencia de sí mismo, se halla impulsado a actuar porque no posee esencia que lo predetermine, que lo coloque sobre rieles en función de un hacer; carece de normas, y por supuesto de ayudas para emprender lo que ha elegido como proyecto. No existe Dios, ni ser supremo, ni autoridad alguna ante quien presentar cuentas en relación con nuestros actos: la soledad es nuestra compañera de viaje. Somos los responsables de lo que hacemos, asunto que arroja en consecuencia el hecho de que tampoco pretendamos justificaciones cuando hagamos lo que hagamos. “Desde el instante

de mi surgimiento al ser, llevo exclusivamente sobre mí el peso del mundo, sin que nada ni nadie me lo pueda aligerar”. (*El ser y la nada*, 577-578).

Libertad y responsabilidad marchan al unísono. Estamos condenados a ser libres, básicamente porque tal libertad no nos la hemos otorgado nosotros mismos; no somos libres ni siquiera de optar por no ser libres. Leamos lo que Sartre nos dice en relación con esto:

estoy arrojado en el mundo, no en el sentido de quedarme abandonado y pasivo en un universo hostil, como la tabla que flota sobre el agua, sino, al contrario, en el sentido de que me encuentro de pronto solo y sin ayuda, comprometido en un mundo del que soy enteramente responsable, sin poder, haga lo que haga, arrancarme ni un instante de esa responsabilidad, pues soy responsable hasta de mi propio deseo de rehuir las responsabilidades; hacerme pasivo en el mundo, negarme a actuar sobre las cosas y sobre los Otros, es también elegirme [...]. (*El ser y la nada*, 578).

Semejante responsabilidad produce en el hombre angustia. Un peso enorme sobre sus espaldas. Estar condenado a ser enteramente libre viene dado porque él no ha originado su libertad. Por esta razón experimenta dicha angustia. Es un ser angustiado constitutivamente, sentimiento que no significa, bajo ningún concepto, miedo alguno. El miedo consiste por lo general en temer a un hecho o elemento amenazante, a algo que se cierne sobre nosotros y es percibido como una espada de Damocles, siempre pendiente, a punto de perjudicarnos, mientras que la angustia sartreana es también, sí, una amenaza, pero con la diferencia de que equivale a la libertad misma. Como la libertad resulta ineludible, siendo imposible escapar de ella, entonces se troca en peligro ante nuestros ojos. De ahí la angustia referida por Sartre.

Esa angustia es conciencia de la libertad. Libertad y angustia permanecen íntimamente relacionadas porque ellas nos arrojan a la existencia auténtica. De este modo, “el hombre toma conciencia de su libertad en la angustia, o si se prefiere, la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser, y en la angustia la libertad está en su ser cuestionándose a sí misma”. (*El ser y la nada*,64). En vista de que la responsabilidad de la elección es por completo suya, el hombre, frente a semejante abismo de libertad, puede optar por un intento de zafarse, de cargar su responsabilidad, o parte de ella, a cualquier determinismo. Esto equivale a autoengañarse, lo que en la filosofía sartreana conocemos como “mala fe”.

Tal enmascaramiento se explica, en parte, porque “la estructura del *para sí* es tal que un hombre puede estar en un estado como de conocimiento y desconocimiento simultáneos”.(Frederick Copleston:1984,341). Toda vez que el hombre trata de escapar a la angustia, en la medida en que intenta huir de ella dando la espalda a la libertad que se cierne sobre él y que estima como una amenaza, se autoengaña. Podemos concebir la mala fe como una carencia de sinceridad en el individuo, pues éste, en su vivir angustiado, siente lejana la paz, la armonía, manteniéndose a la defensiva en cuanto a los fallos atinentes a la realización de su proyecto, y por consiguiente, pretende descargar sus culpas en alguna excusa. La libertad, que resulta inescapable, angustia por eso, por el fracaso que podría advenir en cualquier momento, por la culpa que eso originaría. No olvidemos la importancia que por lo general siempre cobra para el hombre justificarse e intentar convencer a los demás de la nobleza inherente de sus actos.

La insinceridad impelida por la angustia, llamada también por Sartre “inautenticidad”, es un fenómeno que engaña menos a los otros que al propio individuo. Éste, conociéndose a sí

mismo, que sabe hasta dónde lleva sus actos de la mejor manera y cuándo empieza a llevarlos mal, echa mano de la inautenticidad, de la mala fe, para procurarse consuelo.

La mala fe actúa de forma que sirve muy bien a los fines de proveer compensación anímica a quien se expone a ella (finalmente, todos nosotros), de tal manera que no cuesta demasiado afirmar “soy estudioso” o “soy piadoso” o “soy responsable”, pero seguidamente justificarse argumentando que no se tienen los medios, que no están o estuvieron dadas las condiciones para hacer efectivas, palpables, tales caracterizaciones. Aquí se asienta buena parte de la afirmación de Sartre cuando nos conmina a que la elección que hagamos, el proyecto elegido, debe ser realizado a fuerza de actos.

Si persistimos en el autoengaño y si nos mantenemos fieles a la idealización que hacemos de nosotros mismos, llegando a hacer lo que esté a nuestro alcance porque las cosas se mantengan así a ojos de los otros y a los propios, tan pronto como se presente la oportunidad de mostrar en concreto la idealización aludida, se caerá sin remedio. Ahora entendemos mejor la frase de Sartre: “[el ser humano] es también aquél que puede tomar actitudes negativas respecto de sí”. (*El ser y la nada*, 81).

El hombre tiene, lo hemos explicado ya, conciencia de que es libre, pero bien puede considerarse a sí mismo lo que no es (idealización), asunto que lo lleva a arrojar un velo, a enmascarar la libertad plena que origina su angustia. Visto así, es factible suponer que los hombres actúan “impredeciblemente”, lo que negaría la idea de proyecto expresada por Sartre. Al respecto, es interesante leer a Copleston:

a juicio de Sartre, el para-sí hace una elección original o primitiva proyectando su yo ideal, proyección que implica un conjunto de valores; y las elecciones particulares son todas informadas, digámoslo así, por esta básica proyección libre. Claro que el ideal efectivo de un hombre puede ser diferente del ideal por él profesado, del que dice que es su ideal. Pero

éste se revela en sus acciones. El proyecto original puede ser cambiado, más ello requiere una conversión, un cambio radical. Como no se dé tal cambio radical, las acciones particulares de un hombre cumplen y revelan su elección o proyecto original. (Frederick Copleston:1984,341).

Lo cual deja entrever que, en efecto, el hombre elije un proyecto y a través de sus actos lo realiza o lo deja de realizar, con entera libertad, aunque tales actos, por supuesto, se darán siempre en función del proyecto perseguido. No hay impredecibilidad en los actos humanos, sólo orientaciones de estos actos sobre la base de un objetivo elegido previamente.

Asimismo, la conversión y el cambio radical al que hace mención Copleston se funda en el hecho de que el *para sí* es también una escapatoria que de nosotros mismos llevamos a cabo, una huida de la cosificación que pudiéramos sufrir, de la facticidad, con miras hacia el futuro, hacia nuevas posibilidades, hacia la trascendencia. Supone, entonces, escapar de nosotros en tanto proyecto realizado y abrirse al horizonte de una constante renovación.

Hacer elecciones particulares y concretarlas trae aparejada la idea del otro. La trascendencia, para Sartre, es precisamente lo ya mencionado: sobre la base de una elección, sobre su posterior concreción, nos proyectamos hacia el futuro. Un concepto como el de trascendencia lleva consigo la necesaria presencia del otro, en el sentido de convivencia, pues la existencia humana necesita de los demás para su realización debido a que para “hacernos”, en tanto personas, son fundamentales los demás. Éstos se relacionan con nosotros, y nosotros con ellos, a través de la mirada.

Cuando Sartre se refiere, en todo un capítulo de *El ser y la nada*, a la mirada, lo hace tomando en cuenta la dialéctica que conlleva su desarrollo. Lo fisiológico de la mirada no

es, como pudiéramos suponer en un principio, lo importante, sino las interrelaciones que ocurren entre los hombres, dadas a través de ella.

Nuestra mirada se encarga de ordenar, sistematizar y organizar todo lo que existe, de modo tal que observar algo, verlo, significa que nos hacemos el centro del universo. Si somos el centro, naturalmente el mundo gira a nuestro alrededor. Pareciera que todo lo existente estuviera ahí sólo para que el hombre lo considerase, y al hacerlo su escala de valores, su manera de concebir la realidad, su condición de persona lo organiza y ordena.

Todo funciona de manera orgánica, sin mayores sobresaltos, con la seguridad típica de quien guarda en su poder el control de la situación, hasta que aparece en escena alguien más. Ese alguien, como el resto de las cosas que me rodean, inicialmente es un objeto como cualquier otro interpuesto en mi campo de visión. Esa persona que hace acto de presencia, y al comienzo no altera un ápice los acontecimientos, “esa mujer que veo venir hacia mí, ese hombre que pasa por la calle, ese mendigo al que oigo cantar desde mi ventana, son para mí objetos, no cabe duda”, afirma Sartre. (*El ser y la nada*, 281). Sin embargo, de pronto me percato de que el objeto en cuestión tiene una seña especial, se caracteriza por algo que los demás objetos no poseen: el ser humano, en sus relaciones con el espacio al que pertenece, en el que se mueve, organiza las cosas a partir de sí mismo y crea además las distancias entre ellas y entre él con ellas. Quiere decir entonces que, en palabras de Biemel: “el espacio no se da al hombre como una fórmula matemática o como una diversidad tridimensional, sino como un ámbito del que se apropia ‘des-distanciado’”. (Walter Biemel: 1985,50). Así, el objeto que irrumpió y que al principio era uno más entre todos los que conforman el escenario en el que me encuentro, tiene la particularidad de escapar al juego que impongo, a las relaciones que creo, a las distancias que mantengo de las cosas entre

ellas y conmigo. Esa persona puede a su vez hacer lo que yo hago, es decir, crear su propio espacio y mantener las distancias a su manera.

Al percibir que el otro bien puede hacer lo que yo hago, ocurre algo que termina por resquebrajar el orden, la armonía en la que hasta ahora venía desarrollándome en función de que yo mismo los establecía. Ya no soy el único centro del mundo, mi condición de eje alrededor del cual todo gira y se construye, se viene abajo, asunto que produce en mí un sacudimiento extraordinario. Como el otro es capaz de organizar el mundo a su modo, siendo asimismo creador, ordenador, sistematizador, siento que mi universo ha sido sustraído. Mi realidad ha sido trastocada, y eso implica que los privilegios que poseía son arrebatados por otro que ahora no es más que un invasor, alguien que de buenas a primeras ocupa el lugar que venía ejerciendo en solitario. “El mundo que yo creía poseer antes de su aparición, deviene, con el otro, algo lleno de agujeros, a través de los cuales lo desangra la mirada del otro”. (Walter Biemel:1985,52).

Además de que la presencia del otro me priva del universo que he ido construyendo y me desplaza de mi condición privilegiada, sucede algo en extremo importante: también me percato de que ese otro no es un objeto, como el resto de las cosas, sino un sujeto. Tal sujeto, así como vuelca su mirada sobre el resto de los objetos, la dirige sobre mí, es capaz de observarme, de escrutarme, de verme. Leamos estos párrafos de Sartre:

Estoy en una plaza pública. No lejos de mí hay césped y, a lo largo de él, asientos. Un hombre pasa cerca de los asientos. Veo a este hombre, lo capto a la vez como un objeto y como un hombre [...] El césped es una cosa cualificada: es ese césped verde que existe para el otro; en este sentido, la dualidad misma del objeto, su verde profundo y crudo, se encuentra en una relación directa con aquel hombre; ese verde vuelve hacia el otro un rostro que me escapa. Capto la relación entre el verde y el prójimo como una relación objetiva, pero no puedo captar el verde como le

aparece a él. Así, de pronto, ha aparecido un objeto que me ha robado el mundo. Todo está en su lugar, todo existe siempre para mí, pero todo está recorrido por una huida invisible y coagulada hacia un objeto nuevo. La aparición del prójimo en el mundo corresponde, pues, a un deslizamiento coagulado de todo el universo, a un descentramiento del mundo, que socava por debajo la centralización operada por mí al mismo tiempo. (*El ser y la nada*, 283-284).

Las metáforas que Sartre utiliza para referirse a la invasión que el otro, mediante su mirada, hace de mi espacio y de mi mundo (“huida invisible”, “coagulada” hacia un objeto nuevo) apuntan a la aparición del otro como sujeto que, viéndome, me transforma en objeto para él. Por tal razón hace alusión Sartre a que el otro es el otro fundamentalmente porque me mira. Al mirarme, lo concibo como otro (sujeto) que está ahí y que me objetiviza.

Sucede entonces que al sentirme mirado, siento además que quien me mira dispone de mí, me tiene en su poder, ante lo que mi intención, en vez de proyectarse hacia él, se proyecta sobre mí mismo. Quiere decir esto que el otro, mientras me mira, origina el que pueda vivenciarme, el que me experimente a mí mismo desde mí mismo. Notemos cómo Sartre considera esto:

No podemos percibir el mundo y captar al mismo tiempo una mirada fija sobre nosotros; ha de ser una cosa o la otra. Pues percibir es mirar, y captar una mirada no es aprehender un objeto-mirada en el mundo (a menos que esa mirada no nos esté dirigida), sino tomar conciencia de ser mirado. La mirada que ponen de manifiesto los ojos, de cualquier naturaleza que sean, es pura remisión a mí mismo. Lo que capto inmediatamente cuando oigo crujir las ramas tras de mí no es que hay alguien, sino que soy vulnerable, que tengo un cuerpo susceptible de ser herido, que ocupo un lugar y que no puedo en ningún caso evadirme del espacio en el que estoy sin defensa; en suma, que soy visto. Así, la mirada es ante todo un intermediario que remite de mí a mí mismo”. (*El ser y la nada*, 287).

Al ver las cosas, uno se proyecta hacia ellas y en ningún momento hacia sí mismo, pero al producirse la mirada del otro, en la medida en que me hace su objeto la proyección ocurre hacia mí mismo. Tal es la manera de encontrar el yo. A través de experiencia semejante, Sartre sostiene que el hombre da finalmente con su mismidad, pues antes vivía en función de sus actos, pero a partir de la mirada ajena cobra conciencia nada menos que de su identidad.

A través del hecho de avergonzarse, Sartre explica muy bien lo que implica el ser mirado. Cuando nos sorprenden, por ejemplo, espiando tras una puerta, ocurre que nos sonrojamos, e irrumpe la vergüenza, básicamente porque ante tal situación nos hallamos descubiertos, desenmascarados. Al momento de espiar, nos proyectamos a la experimentación de todo cuanto sucede en esa situación que nos ha movido a hacer lo que hacemos, nuestro yo se proyecta hacia los objetos que van apareciendo a la sombra de esa proyección. En tal estado, no nos percatamos de nosotros mismos.

El fenómeno de la vergüenza está vinculado con reconocerse, pues mediante ella nos reconocemos tal como somos. Nos damos cuenta de nuestro yo gracias al otro que nos sorprende, que nos descubre, que da lugar a la situación que produce el que nos avergoncemos. Sartre afirma de todo esto que la mirada del otro supone “caer en manos de”, y supone asimismo una “hemorragia de mi mundo”, además de una “caída original”. Éste sostiene que

la vergüenza es el sentimiento de la caída original, no de haber cometido una determinada falta, sino, simplemente, de estar “caído” en el mundo, en medio de las cosas, y de necesitar de la mediación ajena para ser lo que soy. (*El ser y la nada*, 316).

Al avergonzarme debo aceptar que el otro me enjuicia, lo que significa entonces que la mirada trae consigo la posibilidad cierta del juicio sobre mí. Sartreanamente, la dialéctica

de mirar y ser mirado, o sea, el hecho de ser yo un sujeto que mira pero que a su vez es mirado y objetivado, se corresponde con el punto crucial de las interrelaciones humanas. Al ser juzgado, procedo a continuación mi juicio hacia el otro. Las relaciones entre los hombres, pues, son concebidas y analizadas por Sartre como juicios mutuos. El hombre se traduce en juez.

Como el hombre es libre, como esa condición le es constitutiva, al mirarme, quien me mira me enjuicia y concomitantemente permanezco en poder de su juicio, cuestión que equivale a estar en manos, hay que repetirlo, de su libertad. Para interpretar mejor esto, es necesario hacer notar que como humanos estamos atravesados por dos elementos clave, que son la facticidad y la trascendencia.

La primera apunta a la realización humana, al hecho de una “fijación” procedente de la realización mencionada, es un “estar-fijado” que menciona Biemel (Walter Biemel:1985,55), y la trascendencia, recordémoslo, es nuestra capacidad de proyección hacia el futuro, lo cual es posible cumplir gracias a la libertad de elegir y de actuar para concretar lo elegido en tanto proyecto. Por la trascendencia será viable resquebrajar la propia existencia, sobre la base de una proyección hacia adelante que impide el estado de fijación, de ensimismamiento, obteniendo así concreciones vitales en función de nuestro proyecto.

Ahora bien, cuando soy mirado, esto arroja como consecuencia una pérdida de trascendencia, traducida de inmediato en facticidad, asunto que troca al ser mirado en un individuo casi *en sí*, “a pesar de que su existencia se distingue de la de los demás seres porque el hombre es un ser ‘para-sí’ [...]. Al emerger el otro, yo me convierto en una ‘cuasi cosa’, entre las restantes cosas”. (Walter Biemel:1985,55). No en balde Sartre sostiene que

“capto la mirada del otro en el propio seno de mi acto, como solidificación y alienación de mis propias posibilidades”. (*El ser y la nada*, 291).

Soy así trascendido por el otro, por la mirada del otro que me coloca a merced de sus manos. Sartre lo explica de la mejor manera:

El otro, como mirada, no es sino eso: mi trascendencia trascendida. Sin duda, soy siempre mis posibilidades, en el modo de la conciencia no-tética (de) esas posibilidades; pero a la vez la mirada me las aliena; hasta entonces, yo captaba téticamente esas posibilidades sobre el mundo y en el mundo, a título de potencialidad de los utensilios; el rincón oscuro, en el corredor, me remitía a la posibilidad de esconderme como una simple cualidad potencial de su penumbra, como una incitación de su oscuridad; esa cualidad o utensilidad del objeto le pertenecía sólo a él y se daba como una propiedad objetiva e ideal, señalando su pertenencia real a ese complejo que hemos llamado situación. Pero, con la mirada ajena, viene a sobreimponerse a la primera una nueva organización de los complejos [...] esa alienación de mí que es el ser-mirado implica la alienación del mundo que yo organizo”. (*El ser y la nada*, 291).

La mirada ajena nos transforma en objeto, nos expulsa del centro armónico que ocupábamos en tanto sujetos, y nos fija en la facticidad. Somos entonces sujetos desplazados cuya trascendencia es trastocada por la presencia del otro que nos mira y nos roba el mundo.

En este orden de ideas, Sartre establece una relación análoga entre el individuo que experimenta la sustracción de su mundo por el otro, es decir, el ser mirado, con el ser esclavizado. Dependo del otro, de su juicio sobre mí, de su libertad, mientras la mía permanece enajenada. Sartre comenta al respecto que

un juicio es el acto trascendental de un ser libre. Así, ser visto me constituye como un ser sin defensa para una libertad que no es la mía. En este sentido podemos considerarnos como “esclavos”, en tanto que nos aparecemos a otro [...]. Soy esclavo en la medida

en que soy dependiente en mi ser en el seno de una libertad que no es la mía y que es la condición misma de mi ser. En tanto que soy objeto de valoraciones que vienen a calificarme sin que yo pueda actuar sobre esa calificación, ni siquiera conocerla, estoy en la esclavitud. Al mismo tiempo, en tanto que soy el instrumento de posibilidades que no son mis posibilidades, cuya pura presencia no hago sino entrever allende mi ser y que niegan mi trascendencia para constituirme en un medio hacia fines que ignoro, estoy en peligro. Y este peligro no es un accidente, sino la estructura permanente de mi ser-para-otro. (*El ser y la nada*, 295).

En las relaciones humanas, en la dialéctica descrita sujeto-objeto-sujeto, radica el conocimiento de nosotros mismos. Para llegar a tal estado es una condición *sine qua non* la presencia del otro. “Si me mira, tengo conciencia de ser objeto. Pero esta conciencia no puede producirse sino en y por la existencia del otro”. (*El ser y la nada*, 299). Para que nos conozcamos, pues, es imprescindible que nos “transformemos” en objetos, que seamos objetivados.

Surge entonces la necesidad de recuperar el estado anterior: el de sujetos. Es preciso recomponer la situación para volver otra vez a la condición de existentes centrados en el universo, ya no enajenados por la mirada del otro. Como es esencial recuperar nuevamente la trascendencia, esto es, la posibilidad de proyectarnos nuevamente hacia el futuro, el mecanismo pasa por recobrar la libertad y la espontaneidad mediante la conciencia. Al actuar de esta manera, obtenemos una vez más las riendas de nuestra existencia, e incluso terminamos por responsabilizarnos de la existencia de ese otro que nos ve. Las relaciones se invierten, y quien antes era sujeto que nos objetivó pasa ahora a ser objeto del sujeto que somos. Va a depender, pues, de nosotros no ser el otro, superando su trascendencia toda vez que nos encaminamos a realizar la propia.

Estudiando las concepciones sartreanas de la libertad, tomando en cuenta sus ideas acerca del ser en sí, hasta llegar a la conciencia (al para sí), al hombre libre, podemos afirmar sin lugar a dudas y parafraseando a Churchill que, según Sartre, los seres humanos tienen las vidas que se merecen. Si me propongo ser actor, por supuesto, se supone que aún no lo soy, pero aquí se instala el momento justo para empezar a actuar y lograrlo. Cuando no soy, cuando la meta consiste en mero proyecto, la acción es ejercicio de mi libertad, que se presenta, como es obvio ya, porque no somos *en sí* (plenitud pura). Mi acción la determina el futuro, y para movernos hacia él nos deslastramos del pasado, e incluso del presente. A medida que lo vamos logrando, nos acercamos a la concreción del proyecto. Somos autónomos, y nuestra existencia es un hacerse constante, inacabado, que implica y utiliza la libertad.

La libertad no consiste en un atributo humano, existe toda vez que nos proyectamos sobre nuestras posibilidades, lo cual exige elegir. Al elegir, existimos, más aún por cuanto los humanos no poseen esencia alguna para posteriormente decidirse por cualquier otra. Ocurre lo contrario, porque existimos, la frase lapidaria de Sartre que hemos mencionado ya antes en este trabajo (“estamos condenados a la libertad”) adquiere su impronta fundamental. Quiere decir entonces que la libertad, para Sartre, equivale a la proyección que hacemos sobre un determinado fin o meta, eligiendo uno mismo su proyecto individual al punto de comprometernos firmemente con él, y quiere decir también que la libertad propicia el hecho de que los determinismos, las circunstancias, lo meramente dado, de ningún modo se hallen por encima de nuestras elecciones. No valen excusas, ni evasión de responsabilidades. La felicidad o infelicidad, por ejemplo, dependen sólo de nosotros, aunque nosotros, según se desprende del existencialismo sartreano, somos al fin y al cabo una “pasión inútil”, que muchos interpretan como, finalmente, un fracaso. No obstante,

cabe hacer la salvedad de que, como sostiene Mounier, “el ser auténtico del fracaso no es su ser empírico ni la limitación que impone a la acción, sino la manera con la que ha sido tomado y transfigurado”. (Emmanuel Mounier: 1973, 157).

El *para sí*, como lo hemos sostenido anteriormente, es una huida hacia el futuro, es decir, es una escapatoria del pasado hacia el futuro, un constante alejamiento de nosotros mismos en tanto individuos hechos, por completo realizados, sumergidos en la facticidad plena. Se trata de un ir que se extiende del pasado en busca del ser futuro, del ser que se proyecta y se fragua a medida que actuamos.

En consonancia con lo anterior, el *para sí* se encamina tras el ser, pero de ninguna manera el ser *en sí*, que como sabemos es una cerrazón sin conciencia. A lo que el humano intenta llegar es al ser *en sí para sí*, esto es, la conciencia y el ser presentes en una unidad, lo cual coincide nada menos que con la idea de Dios, que resulta a todas luces descabellado para el proyecto humano: es un imposible, y lo es básicamente porque la idea de Dios implica una contradicción, toda vez que la conciencia supone la negación del ser en sí. De ahí que el existencialismo sartreano sea un existencialismo ateo.

El ser *en sí para sí* consiste en la unión de dos conceptos mutuamente excluyentes, asunto que descarta de plano la posibilidad de que exista una conciencia autofundada, cuya derivación sea negada. Pero una de las conclusiones esenciales que podemos obtener de todo esto es que, al no existir Dios (e incluso existiendo), el hombre es libre porque el hombre “es” su libertad (recordemos que la libertad es inherente a la estructura del *para sí*). Así, nos dice Sartre que

si he suprimido a Dios padre, es necesario que alguien invente los valores. Hay que tomar las cosas como son. Y, además, decir que nosotros inventamos los valores no significa más que esto: la vida, *a priori*, no tiene sentido. Antes de que ustedes vivan, la vida no

es nada; les corresponde a ustedes darle un sentido, y el valor no es otra cosa que este sentido que ustedes eligen. Por eso, se ve que hay la posibilidad de crear una comunidad humana (*El existencialismo es un humanismo*, 97-98).

Tal creación y adopción de valores exige la elección que el hombre realiza en libertad. “El problema de la libertad sólo se plantea verdaderamente para el hombre en el acto en que éste afronta seriamente las posibilidades de su existencia y decide sobre ellas”, nos recuerda Abbagnano. (Nicola Abbagnano: 1955, 104).

Elegir y adoptar esos valores no trae aparejado el que desde la filosofía sartreana se abogue porque dicha elección suponga la realización caprichosa, anárquica, de una moral asentada sobre bases endebles. Cuando llevamos a cabo una elección, sobre la base de tal elección radica una impronta fundamental, pues al realizar una elección, y comprometernos de seguidas, comprometemos al resto de los hombres. Lo que es bueno para nosotros es entonces también bueno para todos, nos dice Sartre. “Al elegir uno un valor”, escribe Copleston, “elige idealmente por todos”. Y continúa afirmando:

Si yo proyecto una cierta imagen de mí mismo según yo elijo ser, estoy proyectando una imagen ideal del hombre como tal. Si yo quiero mi propia libertad, debo querer la propia libertad de todos los demás hombres. En otras palabras, el juicio de valor es intrínsecamente universal, no ya en el sentido de que las demás personas hayan de aceptar necesariamente mi juicio, sino en el de que afirmar un valor es afirmarlo idealmente para todos los hombres”. (Frederick Copleston: 1984, 348).

Es la libertad lo que posibilita el que podamos elegir, por supuesto. Y entre estas elecciones, elegir valores. Pero tengamos en cuenta que la libertad, tal y como la hemos concebido aquí, no es un valor. No podemos elegirla, pues es parte inherente de la estructura del *para sí*.

Nuestra libertad, entonces, permite que en el hombre la “existencia preceda a la esencia”. Tal afirmación la hicimos al comienzo de este capítulo. Ahora bien, de ningún modo propiciamos, creamos, lo específico que nos inscribe en el género humano. Somos capaces, eso sí, de construir la esencia particular que nos individualiza, que hemos logrado ir concretando a la vez que actuamos para fraguar ese logro. Para nada elegimos o construimos la esencia de pájaro, caballo o saltamontes; la esencia “general” de humano es determinada sin que tengamos parte en ello, pero nuestra acción radica en labrar, sobre esa base general aludida, la clase de hombre que nos proponemos ser, sobre lo cual gozamos de libertad plena y carecemos de atenuantes, o excusas, para justificarnos ante el juicio de los demás, e incluso el propio.

Es aquí donde se asienta y se abre de par en par la libertad humana, en hacernos como individuos que al elegir X o Y no sólo nos estamos eligiendo a nosotros mismos, sino que de paso elegimos al universo. Significa que en función de nuestras actitudes abrimos aún más la puerta de la libertad, porque dependiendo de éstas podríamos continuar transformándonos o no como individuos.

Elegimos nuestros fines, tenemos la libertad para ello, y al hacerlo esa libertad se acrecienta en razón de que los fines que elegimos no son inmóviles sino cambiantes. Existimos, y mientras existimos los fines cambian, mutan, se trastocan, se alcanzan paso a paso, o quizás no. En este sentido ser libres es el basamento de la existencia que llevamos. Podemos pensar y repensar opciones, elegir un fin o meta, desecharlo, elegir uno nuevo, cuestión que otorga, en efecto, condición de enteramente libres a nuestras acciones voluntarias.

Al realizar una acción cualquiera, en realidad llegar a realizarla no necesariamente es el elemento más importante a considerar cuando estudiamos la libertad sartreana. El punto

basal es el grado de libertad a través del que realizo la acción, es decir, que la acción en verdad sea origen de una elección con plena voluntad, sin coacciones de ninguna índole. Tal es la libertad que Sartre nos refiere y a la que estamos, vale la pena repetirlo una vez más, irremediablemente condenados.

CAPÍTULO II

NOCIÓN DE LIBERTAD EN *QUERIDO DIEGO, TE ABRAZA QUIELA*

En *Querido Diego, te abraza Quiela* (en adelante, todas las citas de la novela serán tomadas de: Poniatowska, Elena. *Querido Diego, te abraza Quiela*. México: Era, 1978, y serán referidas colocando al final de ellas el número de la página entre paréntesis) nos encontramos con una novela-epistolario¹ que da cuenta, en el período de entre guerras (1921-1922), de una serie de cartas que la pintora y exilada rusa Angelina Beloff (Quiela) escribe al muralista mexicano Diego Rivera, quien se ha marchado de París a su tierra natal abandonando a su amante. El amor, la nostalgia, la entrega, la esperanza, la soledad, la tristeza de Quiela muestran las más de las veces a una mujer que ha ejercido su libertad (en este capítulo intentaremos mostrar en qué consiste tal libertad), que se ha instalado en una ciudad muy lejos de su hogar, que lucha contra la miseria, humana y material, que intenta “hacerse” en función de sus particulares y conscientes elecciones, pero que termina envuelta en un patetismo generalizado que pareciera doblegarla.

La historia de Quiela es una historia de amor que encierra a su vez otras historias. Una de ellas desnuda a alguien que decide ser pintora, para lo cual decide asimismo mudarse a París. Vivir en Francia y dedicarse al arte exige, más aún en la época en que le tocó hacerlo, muchísimo a una mujer sola y sin recursos. Quiela lleva adelante su proyecto y comienza a construir la vida que ansía. Entonces llega el romance, y será Diego el motivo de esa pasión. La historia de Quiela, es decir, su historia de amor y de lucha, es narrada por la

¹ Para una revisión más profunda de las teorías sobre el texto literario, véanse: Guiraud Pierre. *La semiología*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1972.; Talens Genaro et al. *Elementos para una semiótica del texto artístico*. Madrid: Cátedra, 1978.; Wellek René y Austin Warren. *Teoría literaria*. Madrid: Gredos, 1974.

protagonista a través de las cartas, jamás respondidas, que escribe a quien se ha ido de su lado, sumiéndola en completa soledad.

II. 1 TEXTO Y NARRACIÓN: CONFIGURANDO LA EXPERIENCIA HUMANA

En la obra que estudiaremos contamos con las epístolas de Quiela. La narración² que lleva a cabo configuran un quehacer que poco a poco se traduce en el universo que la autora nos propone, que nos vende como elemental para lo que va a decirnos. Narrar, aquí, es llevar a cabo una experiencia humana que sale a flote mediante el texto. La narración deviene en código a partir del que es posible fraguar mensajes que trascienden culturas particulares, pues narrar es inherente a todo ser humano. “Plantear la cuestión de la naturaleza de la narración”, escribe Hayden White, “es suscitar la reflexión sobre la naturaleza misma de la cultura y, posiblemente, incluso sobre la naturaleza de la propia humanidad”. (Hayden White: 1992, 17). No somos ajenos al hecho de narrar, evidentemente, porque narrar permite “dotar de significación a la experiencia”:

Lejos de ser un código entre muchos de los que puede utilizar una cultura para dotar de significación a la experiencia, la narrativa es un metacódigo, un universal humano sobre cuya base pueden transmitirse mensajes transculturales acerca de la naturaleza de una realidad común. (Hayden White: 1992, 17).

“Metacódigo” o “universal humano” no son sentencias gratuitas. Sobre la base de lo que intentamos manifestar en momentos determinados, echamos mano a una u otra forma de decir las cosas, de expresar nuestras particulares ansias, o temores, o sentimientos,

² Para ahondar en los aspectos teóricos de la narración, véanse: Martínez Bonati, Félix. *La estructura de la obra literaria*. Barcelona: Seix Barral, 1973.; Tacca Óscar. *Las voces de la novela*. Madrid: Gredos, 1978.

terminando siempre por narrar, haciendo uso del lenguaje para transmitir ideas, valores, significados. Desde la perspectiva literaria (tengamos siempre presente que la obra que nos toca es un texto literario) “la narración constituye la médula del relato [...] es una forma de expresión de la textualidad” (Irma Chumaceiro: 2005, 50), lo cual apunta a lo aludido antes, esto es, reafirma el hecho de que narrar es el camino común que poseemos los humanos para comunicarnos, más allá de fronteras culturales de cualquier índole. “Narrar no es otra cosa que un modo particular de organizar los enunciados (orales o escritos) con base en un determinado tipo de relaciones” (Irma Chumaceiro: 2005, 50).

Se entiende, por supuesto, que la definición de Chumaceiro aplica tanto a la narrativa oral como a la que se realiza en el plano de la escritura³. Vale la pena sin embargo leer un hermoso fragmento de Barthes en el que es posible vislumbrar una defensa del lenguaje (en él percibimos una defensa del lenguaje escrito, como se verá) trocado en elemento subyacente a la narración en tanto metacódigo, en tanto elemento universal para manifestarnos. Leamos:

Lo que escuchaba, lo que no podía dejar de escuchar, estuviese donde estuviese, era la sordera de los otros ante su propio lenguaje: él los oía no oírse a sí mismos. Pero, ¿y él? ¿Oía acaso alguna vez su propia sordera? Luchaba por oírse, pero sólo producía con este esfuerzo otra escena sonora, otra ficción. De allí el paso de confiarse a la escritura: ¿no es ella ese lenguaje que ha renunciado a producir la última réplica, que vive y se desahoga al ponerse en manos del otro para que él lo oiga?. (Roland Barthes: 1978, 187).

³ Para profundizar en relación con las relaciones entre oralidad y escritura, véanse: Cardona Giorgio. *Los lenguajes del saber*. Barcelona: Gedisa, 1994.; Cassany Daniel. *La cocina de la escritura*. Barcelona: Anagrama, 2002.; Olson David R. *El mundo sobre el papel*. Barcelona: Gedisa, 1998.; Pacheco Carlos. *La comarca oral*. Caracas: La Casa de Bello, 1992.

Si, como hemos visto, la narración deriva en código universal, es importante considerar que nos llega gracias a que existe una especie de soporte que le sirve de vehículo: el texto⁴. Todo texto se elabora en aras de la comunicación, sobre la base de permitir el diálogo vital entre obra escrita y lector (a lo largo de este trabajo, cuando hablemos de texto entenderemos que hacemos referencia a textos escritos, específicamente a la novela en consideración).

Cuando leemos, la acción desencadenada que involucra al texto y al lector permite un intercambio rico, plural, polisémico, creativo, donde el receptor está obligado a mantener una actitud activa frente a lo que lee. Lo lingüístico y lo que trasciende a la lengua están presentes, expresándose esto último mediante un contexto que envuelve a la cultura, y también al universo subjetivo de cada individuo.

Desde esta perspectiva, aproximarse a un texto literario implica una labor de constantes hallazgos⁵. Leer una novela, por ejemplo, es hurgar; consiste en buscar en el texto ciertas respuestas que probablemente se encuentren entre líneas, y quizás ni eso. Una novela es un mundo particular que debe ser desentrañado por quienes se le acerquen, pero esa tarea, desde luego, supone un ejercicio de co-creación, es decir, de dinamismo y reconstrucción que terminará en diálogo, en abierta toma y dame gracias al cual la significación no necesariamente será única, sino múltiple. El texto, por supuesto, guarda en sí mismo la punta de los hilos que deben ser encontradas para entonces otorgar sentido a la obra que se tiene enfrente.

⁴ Para una mayor aproximación a la lingüística textual, véase: Van Dijk Teun. *Texto y contexto*. Madrid: Cátedra, 2002 y *La ciencia del texto*. Barcelona: Paidós, 2002.

⁵ Para una lectura más completa acerca de las relaciones entre la obra literaria y el lector, véanse: Albonell Pep et. al. *Hablemos de leer*. Madrid: Anaya, 2002.; Bettelheim Bruno y Karen Zelan. *Aprender a leer*. Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1983.

Al aceptar que toda narración es un metacódigo que posibilita “empaquetar” la experiencia humana mediante el texto, es necesario escudriñar un poco la noción de texto como hecho fundamental que a la postre permitirá el abordaje que haremos a propósito de la noción de libertad presente en *Querido Diego...*

Así, lo lingüístico (y la literatura es un asunto de lenguaje, como es obvio) exige que sea tratado, desde todos los flancos, sobre la base del hecho discursivo que es, lo cual supone asimismo considerar factores clave como el contexto, además del cotexto. Un texto, entonces, “no es una secuencia de oraciones aisladas, sino una unidad lingüística compleja con propiedades de estructura y de significación características. Dicha unidad constituye la forma primordial de manifestación del lenguaje.” (Irma Chumaceiro: 2005, 14).

Quiere decir que todo texto, y esto es importante resaltarlo, es la base sobre la que se elabora el sentido, en función de nuestras habilidades para aprehender tanto lo denotativo como lo connotativo. En palabras de Chumaceiro:

en nuestros días, presenciamos un interés y un desarrollo crecientes por el estudio del texto en todas aquellas disciplinas que se ocupan de la significación en su más amplio sentido. Lingüistas, filósofos, psicólogos, antropólogos, historiadores, entre otros, están de acuerdo en la necesidad de ir al texto como evidencia real del sentido, es decir, de todo aquello que se dice o que se implica en la comunicación humana. (Irma Chumaceiro: 2005, 16).

Todo lo que “se dice o implica en la comunicación humana” subyace en el texto, vehículo del hecho narrativo, como hemos visto ya, y en el que la relación obra escrita-lector adquiere valor preponderante.

De modo que en la novela que estudiamos es preciso detectar lo que Michael Halliday ha llamado “potencial de significados”. Para llegar a ello, recordemos lo que Renkema

esgrime acerca de aquello que llevamos a cabo cuando realizamos interpretaciones lingüísticas, a saber, que “deberán tenerse en cuenta [más allá de lo lingüístico propiamente dicho] también otros factores, tales como el principio de cooperación y el conocimiento del mundo”. (Jan Renkema: 1999, 45). Justamente aquí, cuando el “conocimiento sobre el mundo” cobra fuerza y exige mayores consideraciones a la hora de estudiar cualquier texto y sus implicaciones interpretativas, la teoría funcionalista del lenguaje⁶ tiene mucho que decir.

Todo individuo, al acercarse a un texto (literario o no) tendrá que ser capaz de mantener un circuito dialógico con él, captando ideas, completando vacíos, sobreentendiendo situaciones, hechos, sucesos e incluso ideas, para lo cual es imperativo eso que Renkema (es preciso repetirlo) llama “conocimiento sobre el mundo”. En su obra intitulada *El lenguaje como semiótica social* (1994), Michael Halliday da un paso hacia delante y vislumbra los elementos que fungen como actores principales cuando hacemos uso del lenguaje: el hablante, la sociedad y el sistema lingüístico. Para la teoría funcionalista, el lenguaje es una forma de acción que posee funciones bien determinadas para quienes se sirven de él. Halliday propone una tipología de los usos de éste, que llamará “funciones”⁷. De este modo, por ejemplo, dependiendo de a quién pudiéramos tener enfrente, del tema en discusión, del texto escrito o de la situación, cambiará nuestra manera de usar el lenguaje, de estructurar y organizar el discurso que llevamos adelante, y cambiará incluso el léxico que consideramos más o menos apropiado.

⁶ Para una lectura más completa sobre lingüística funcional, véase: Martinet André. *El lenguaje desde el punto de vista funcional*. Madrid: Gredos, 1976.

⁷ Para hacerse de una idea más amplia en lo atinente a las funciones del lenguaje, véase: Arellano Fernando. *Historia de la lingüística* (tomo II). Caracas: UCAB, 1979.; Alsina Miguel Rodrigo. *Los modelos de la comunicación*. Madrid: Tecnos, 1989.; Francois Frédéric et al. *El lenguaje. La comunicación*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1973.

Halliday sostiene que el lenguaje se evidencia en prácticamente la totalidad de las actividades humanas, y la rica variedad en cuanto a sus usos da pie para sostener que consiste en una forma de actividad social del hombre. Leamos lo que al respecto nos señala:

El aspecto más notable del lenguaje humano quizás sea la gama de propósitos a los que sirve, la variedad de cosas distintas que la gente hace que el lenguaje logre para ella; la interacción fortuita en el hogar y en la familia, la educación de los niños, las actividades de producción y de distribución como el mercadeo y las funciones más especializadas como las de la religión, la literatura, el derecho y el gobierno: todas ellas pueden ser cubiertas fácilmente por una persona en una charla de un día. (Michael Halliday: 1994, 153).

Sobre la base de una idea como ésta, el funcionalismo de Halliday propone algunos elementos, y además los describe, que como hemos mencionado ya aparecen en escena cuando hablamos y se encuentran inextricablemente vinculados entre sí: en primer lugar el hablante, luego la sociedad a la que éste pertenece, y luego el sistema lingüístico. El lenguaje, al concebirse como una actividad, es asimismo una manera, entre otras, de interacción entre personas (también entre un lector y un texto escrito), y de este modo guarda funciones inherentes al grupo que lo realiza.

Su actividad fundamental es entonces la comunicativa, pero hay que notar que los humanos abordamos la comunicación en función de determinados fines, asunto que lo lleva a hablar de una tipología relativa a los múltiples usos del lenguaje, que en definitiva llevará el nombre de “funciones”. Tales son: la ideativa, vinculada con el individuo; la interpersonal, relativa a quienes hablan y a la sociedad; la textual, relativa al sistema lingüístico propiamente dicho, todo lo cual estará orientado hacia el interés primordial del funcionalismo, no otro que investigar cómo usamos el lenguaje y con qué fines. Es necesario resaltar lo que Domínguez y Fracca advierten a propósito de lo que venimos

diciendo: “las funciones son, para Halliday, el producto de la abstracción de los usos posibles del lenguaje, tomando en cuenta los elementos comunes que puede haber en cada uno de estos usos”. (Carmen Luisa Domínguez y Lucía Fracca: 1993, 182).

Usamos el lenguaje, pues, debido a la necesidad de comunicarnos con alguien, ya sea para contar experiencias, conocimientos o sentimientos. Frente a un interlocutor específico, lingüísticamente nos desempeñaremos considerando su jerarquía social o su tipo de relación con nosotros, al punto de que constantemente estaremos “midiendo” a quien tenemos enfrente. En tal sentido nos conducimos apoyándonos en roles que bien podrían denominarse interpersonales, roles que son muy diferentes entre sí. Por supuesto, la historia que tengamos que contar, por ejemplo, a un hipotético interlocutor, variará igualmente teniendo en cuenta la situación en la que nos hallamos. Son muchas las maneras de narrar una historia dependiendo de si estamos en un cafetín, en la oficina, escribiendo una novela o en una celebración cualquiera. En resumen, sobre la base de quién o qué (una obra literaria, como es nuestro caso) se constituya en nuestro interlocutor, en función de la situación e incluso en función de los temas posibles de conversación o de escritura (si se trata de un escritor) variará notablemente el uso que demos al lenguaje y el modo en que estructuramos el texto.

Será entonces a través de la función ideativa, centrada en el hablante, que podremos manifestar nuestra experiencia del mundo, aquel “conocimiento del mundo” aludido por Renkema. La función interpersonal, centrada en la sociedad, permitirá asimismo que gracias al lenguaje creemos y mantengamos gran variedad de conexiones dentro del grupo social en el que estamos incrustados. Por último, la función textual, centrada en el sistema lingüístico, será aquella encargada de la creación textual, es decir, la producción de expresiones apropiadas desde la perspectiva lingüística. Cabe decir que las tres funciones

consideradas de ningún modo actúan por separado sino de forma simultánea, en todas las ocasiones en que usamos el lenguaje.

La propuesta de Halliday abarca al ser humano de manera integral en tanto es individuo, pero a su vez individuo no asocial que dispone de un sistema lingüístico eficazmente estructurado y que posee, además, un conocimiento, una cultura que sale a flote y que necesita a cada instante de su vida.

El circuito de la comunicación se comprende entonces con mayor claridad, y es tratado como un “potencial de significado”:

el lenguaje se considera como la codificación de un “potencial de conducta” en un “potencial de significado”, es decir, como un medio de expresar lo que el organismo humano “puede hacer”, en interacción con otros organismos humanos, transformándolo en lo que “puede significar”. Lo que puede significar (el sistema semántico), a su vez, es codificado en lo que “puede decir” (el sistema léxico-gramatical, o la gramática y el vocabulario); para emplear nuestra propia terminología lingüística popular, los significados se manifiestan en expresiones. (Michael Halliday: 1994, 33).

El potencial de significado, por supuesto, adquirirá matices específicos a la vez que las funciones del lenguaje entran en juego. Así, mediante esta rica y compleja dialéctica comunicativa, entendemos mejor las implicaciones que desde el horizonte textual podemos hacernos.

Partimos entonces de la idea sustentada por Chumaceiro de que un texto conforma la base sobre la que es posible erigir el sentido. Ampliando un poco más esta noción, John Lyons nos recuerda que el texto y el contexto son ámbitos vinculados, dependientes entre sí, al punto de que “son complementarios: cada uno presupone al otro. Los textos son

constituyentes de los contextos en que aparecen”. (John Lyons: 1983, 198). Y la misma Chumaceiro termina por brindarnos otro concepto totalizador de texto:

unidad verbal que constituye un todo en cuanto a su significación, que cumple una función de comunicación intencionada y perceptible, que posee una delimitación contextual (en su más amplio sentido: situacional, interactivo o social y cognitivo) y que, además, puede dar lugar a una serie de relaciones contextuales e intertextuales. (Irma Chumaceiro: 2005, 20).

De tal unidad que se nos presenta “constituyendo un todo” y que, de igual manera, origina “una serie de relaciones contextuales”, ha dado cuenta Halliday en el pequeño esbozo de su propuesta funcionalista que hicimos anteriormente.

Al aceptar que “narrar es la actividad comunicativa humana por excelencia” (Luis Barrera Linares: 2003, 10), la noción de texto cobra importancia fundamental y justifica dedicar esfuerzos en el intento de desentrañar su estructura y la manera en que los humanos hacemos uso de éste, construyéndolo y vehiculizando así la narración que permite comunicarnos. Sobre la base de semejante realidad descansa la posibilidad de escudriñar cómo en *Querido Diego, te abraza Quiela*, cierta noción de libertad se encuentra presente, en espera de que la rehagamos en tanto lectores. “Por ser la más cercana a la propia naturaleza del lenguaje”, continúa diciéndonos Barrera Linares, “la superestructura narrativa suele servir de soporte o vehículo lingüístico inicial para el acceso a otras formas discursivas posteriores” (Luis Barrera Linares: 2003, 10). Las otras formas discursivas posteriores pueden ser la exposición, la descripción, la argumentación, todas presentes, sin duda alguna, en la novela en cuestión, supeditadas o enmarcadas por ese orden superior del discurso que es, en efecto, la narración. A medida en que vamos leyendo, a medida en que

interactuamos con el texto escrito, enarbolamos el sentido⁸. Recordemos que, según Halliday, todo texto equivale a formas lingüísticas en las que ocurre interacción social. Al producirse la dialéctica entre el texto y el lector, se crea una realidad compartida, semánticamente hablando, que puede ser más o menos constante, así como cambiar en función de la interacción social aludida. Vista así, la comunicación establecida ocurre por su condición dialógica (Mijail Bajtin, 1990), pues “las sociedades reescriben, así sea inconscientemente, todas las obras literarias que leen. Más aún, leer equivale siempre a reescribir” (Terry Eagleton: 1988, 24), lo cual empalma con las ideas de Eco (1981), quien sostiene que, de manera invariable, un lector actualiza siempre el texto que lee, única forma de acceder a su riqueza significativa.

II.2 JOHN STUART MILL: LIBERTAD, EXPERIMENTACIÓN, FELICIDAD

Así, *Querido Diego, te abraza Quiela* constituye un texto literario cuya implicación filosófica, esto es, la idea de libertad presente en él, será preciso descifrar sobre la base de sus rasgos narrativos y textuales; de su polisemia, del diálogo entre lo que representa en tanto obra abierta al mundo, contextualizada, totalizadora, y quienes la reactualizan por su condición de lectores. La fusión de horizontes (Gadamer, 1998) producirá entonces, desde el plano semántico, sentidos y significaciones que no necesariamente existían con anterioridad pero que enriquecen el texto, ensanchando sus posibilidades de expresión.

⁸ Los trabajos ya clásicos en teoría de la argumentación, para el lector interesado en ampliar lo expuesto aquí sobre la construcción del sentido, arrojan una muy rica información al respecto. Véase: Perelman Ch. y L. Olbrechts-Tyteca. *Tratado de la argumentación*. Madrid: Gredos, 1989.

De este modo, mientras leemos la novela vamos notando en Quiela la tortura y obsesión que sufre toda ella (su conciencia) por la ausencia de alguien a quien ama, de alguien que también la ha abandonado. Quiela desnuda su interioridad a través de las cartas que envía a Diego, y observamos de este modo sus carencias afectivas, así como otras privaciones que irán haciéndose patentes a medida que nos adentramos en la obra.

Es posible vislumbrar a una mujer que, por una parte, encaja en los preceptos arquetipales⁹ de lo femenino, es decir, Quiela, como personaje, es fácilmente identificable con la sumisión, la dependencia, la dulzura, la entrega total al amado, el sacrificio. No obstante, una lectura atenta servirá para incorporar el perfil de una mujer que en realidad se empina más allá de estos calificativos, buscando y ejerciendo, siempre, una libertad que para la época exigía aún mayor fortaleza, independencia, fuerza de voluntad, acción y decisión.

Quiela busca la felicidad, intenta dar con ella prestando a su vocación la atención que exige y merece, lo cual se traduce en la partida de su tierra natal hacia París, meca de la pintura y del arte durante el período de entre guerras. Es pobre, carece de recursos, su amante la ha dejado en Europa mientras él se va a México, pierde a su hijo. No obstante continúa trabajando, y además esperando. ¿Qué trabajo realiza?, pintar. ¿Qué espera?, respuestas de Diego, el reencuentro definitivo, todo bajo su absoluta, responsable, voluntaria e individual decisión. Isaiah Berlin, en prólogo a *Sobre la libertad* (2004), clásico de John Stuart Mill, advierte que para este pensador la felicidad es uno de los fines humanos por excelencia. El hombre intenta hacerse feliz, lleva a cabo acciones para alcanzar tal estado, pero además, ese fin y su relación con el qué pudiera impulsar el hecho

⁹ Para leer más acerca de los tipos psicológicos, véase: Jung Carl. *Tipos psicológicos*. Buenos Aires: Sudamericana, 1964.

de acceder a ella siempre obliga a indagar, a reflexionar, a pensar al respecto. Mill sostenía que la pluralidad, la diversidad, la individualidad, la singularidad de los hombres serían las palancas que mediarían en función de esa consecución. Por el contrario, la uniformidad, la homogeneización social, constituían para él el estado perfecto para dar al traste con semejantes pretensiones. Quiela es una muestra de lo anterior, en el sentido de que su carácter, su espontaneidad y sobre todo el que pudiera elegir entre hacer determinado proyecto o no hacerlo, y asumir las consecuencias, permitió que emprendiera lo que particularmente decidió para sí. “Se opuso al culto del orden”, escribe Berlin, “de la nitidez e incluso de la paz, si tenían que ser compradas al precio de destruir la variedad y color de los indómitos seres humanos de inextinguibles pasiones y libre imaginación” (Isaiah Berlin (prólogo al texto referido de Mill): 2004, 14).

Esta descripción nos hace pensar en Quiela: “yo me debato sola sin tener siquiera el consuelo de haber trazado en estos días, una línea que valga la pena” (p. 26). Debatirse es enfrentarse a los obstáculos y salir adelante, asunto que denota su “inextinguible pasión”.

Para Mill un ser humano, más allá de la razón, la inteligencia o la conciencia, se caracteriza por su necesidad de elegir. El poder de elección otorga la diferencia. Somos distintos a los animales porque podemos elegir, podemos, entre múltiples vías, tomar una que sobre la base de nuestra espontánea decisión y gracias a nuestra individualidad, estemos dispuestos a transitar. Afirma Berlin, siguiendo el prólogo citado, que para Mill el hombre puede señalarse en definitiva “por elegir y no ser elegido; por ser jinete y no cabalgadura; por ser buscador de fines, fines que cada uno persigue a su manera, y no únicamente de medios” (Isaiah Berlin, prólogo al texto referido de Mill: 2004, 15).

Y Quiela ha elegido:

“todo lo veía como un dibujo en prospecto, el vuelo de una falda sobre la acera, las rugosas manos de un obrero comiendo cerca de mí, el pan, la botella de vino, los reflejos cobrizos de una cabellera de mujer, las hojas, los ramajes del primer árbol. Yo nunca me detuve a ver a un niño en la calle (por ejemplo) por el niño en sí. Lo veía ya como el trazo sobre el papel; debía yo captar exactamente la pureza de la barbilla, la redondez de la cabecita...” (p.38).

En efecto, Quiela decide ser pintora y llevar adelante su vocación hasta las últimas consecuencias, asumiendo las dificultades y la vida dura que esa elección significará para ella. “En estos últimos meses mis finanzas se deterioraron tanto que asistí a la Pascua Rusa sólo por los huevos duros y el enorme pan que reparten” (p.28).

La libertad de acción del hombre, para Mill, así como su libertad de pensamiento, marchan de la mano cabalgando sobre las posibilidades humanas de realización individual. Todo lo que atente contra el individuo, atenta igualmente contra el pensamiento libre y contra la voluntad, que no debe ser enajenada ante ningún colectivismo o ideal de uniformización. El mismo individualismo es un ideal para Mill, y aproximarse a él es tarea de cada quien, haciendo lo que esté a su alcance porque en lo social imperen las condiciones que en buena medida den pie para alcanzarlo.

Ser un individuo capaz de elegir trae aparejada la idea de que cuando esto ocurre, y cuando se produce el hecho de que en las sociedades el individuo cobra primacía, entonces se aleja el peligro de colectivismos que pudieran someter a la originalidad, a la creatividad, a la inmensa capacidad individual.

Asimismo, Berlin sostiene que Mill

Deseaba la mayor variedad posible en la vida y el carácter humanos. Comprendió que esto no podía ser obtenido sin defender al individuo frente a los demás y, sobre todo, frente al peso horrible de la presión social: esto fue lo que le condujo a sus insistentes y

persistentes peticiones de tolerancia.(Isaiah Berlin, prólogo al texto referido de Mill: 2004, 22).

La idea de tolerancia, en Mill, se abraza con la de libertad, pues la primera implica ser capaz de tolerar actitudes, credos o formas de pensamiento distintos a los míos, aún sabiendo que el otro podría no estar en lo cierto. De este modo es posible vivir en sociedad, pero es posible además mantener un espacio íntimo, privado, individual, en el que cada quien es libre de hacer lo que le parezca conveniente en función de su espontaneidad como individuo.

Sobre la base de la libertad de elección humana que para Mill es fundamental, el hombre moldea su carácter dando forma poco a poco a aquello que vislumbra como su objetivo, es decir, lo que desea llegar a ser. La dialéctica entre el individuo con otros individuos, por ejemplo, partiendo de la espontaneidad presente en cada uno de ellos, posibilita la aparición de algo nuevo, origina cambios en el ser humano, novedosas formas de pensar o percibir ciertos aspectos de la vida.

Precisamente porque la concepción de Mill de la naturaleza humana se basa no en la noción de la repetición de pautas siempre idénticas, sino en su percepción de las vidas humanas como algo perpetuamente incompleto, en autotransformación, y siempre nuevo, sus palabras están todavía vivas y tienen validez para nuestros problemas. (Isaiah Berlin, prólogo al texto referido de Mill: 2004, 29).

Esa dialéctica expresada a través de las relaciones humanas y que impulsa la aparición de algo renovado, es exactamente lo que ocurre en Quiela toda vez que su vínculo con Diego la lleva a tomar más en serio y con más ahínco su vocación de pintora, pese a las adversas circunstancias que padece: “pensé que tu espíritu se había posesionado de mí, que eras tú y no yo el que estaba dentro de mí, que este deseo febril de pintar provenía de ti y no quise perder un segundo de tu posesión” (23).

De igual modo, lo anterior genera que la interacción humana implique, por supuesto, la autotransformación aludida por Berlin. Quiela lo ilustra muy bien al decir:

mira Diego, durante tantos años que estuvimos juntos, mi carácter, mis hábitos, en resumen, todo mi ser sufrió una modificación completa: me mexicanicé terriblemente y me siento ligada *par procuration* a tu idioma, a tu patria, a miles de pequeñas cosas y me parece que me sentiré muchísimo menos extranjera contigo que en cualquier otra tierra. El retorno a mi hogar paterno es definitivamente imposible, no por los sucesos políticos sino porque no me identifico con mis compatriotas. Por otra parte me adapto muy bien a los tuyos y me siento más a gusto entre ellos. (46).

Como vemos, para Mill la naturaleza humana no es inmutable, fija, estática. Por el contrario, cree en el dinamismo, en que los hombres cambian porque es posible que su libertad produzca nuevas formas de entender ciertas aristas de la realidad, haciendo que la vida humana permanezca en constante ebullición, en constante movimiento, lo cual supone derecho a equivocarse, a rectificar, a mejorar, y en fin, a no ser siempre los mismos. Llegar a esto, claro, está íntimamente vinculado con la no preponderancia de lo colectivo, con la no masificación uniformizadora, con darle la espalda a aquello que Tocqueville llamó “el rebaño industrioso”.

El hombre, en su condición de creador y de hacedor de sí mismo, es lógicamente impredecible, asunto que Mill propuso y defendió con fuerza, honradez y honestidad intelectual. El ser humano es capaz de experimentar, de elegir y decidir sobre la base de tal elección, lo que justifica para Mill, precisamente, otorgarle ese calificativo.

Jonh Stuart Mil cree y propone la libertad de acción de los hombres. Mientras más libertad haya en las sociedades, mayores serán las probabilidades de que éstas prosperen y de que el genio humano, tan individual y único como individuales y únicas son las

personas, produzca sus frutos para bien del individuo como para el de la sociedad misma.

Al esgrimir sus ideas políticas, afirma que

El único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros, es la propia protección. Que la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás. (J.S. Mill: 2004, 68).

De modo que coartar libertades, por ejemplo, justificándose en el supuesto bienestar físico o moral de la persona, sostiene Mill, no es causa suficiente para que dicha libertad sea truncada.

Así, en este orden de ideas llega nuestro pensador a manifestar que “la razón propia de la libertad humana” abraza tres grandes ámbitos. El primero de ellos, determinado por “el dominio interno de la conciencia” (J.S. Mill: 2004, 71), el segundo, marcado por el hecho de que la libertad “exige libertad en nuestros gustos y en la determinación de nuestros propios fines” (J.S. Mill: 2004, 71), y el tercero, vinculado con la convicción de que a partir de la libertad individual deriva “la libertad, dentro de los mismos límites, de asociación entre individuos” (J.S. Mill: 2004, 72). Quiela es expresión de estas ideas, ha llegado a vivir lo que eligió vivir, asumiendo las responsabilidades del caso y, además, aceptando voluntariamente sus consecuencias. Vale la pena leer este fragmento de una de sus cartas a Diego:

mi situación económica es terriblemente precaria y he pensado en dejar la pintura, rendirme, conseguir un trabajo de institutriz, dactilógrafa o cualquier otra cosa durante ocho horas diarias, un *abrutissement* general con ida al cine o al teatro los sábados y paseo en Saint Cloud o Robinson los domingos. Pero no quiero eso. Estoy dispuesta a seguir en las mismas, con tal de poder dedicarme a la pintura y aceptar las

consecuencias: la pobreza, las aflicciones y tus pesos mexicanos. (70).

Quiela transita un camino que ella misma ha elegido. Lo hace a sabiendas de lo que puede ganar o perder. Pero no solamente eligió, asunto clave a la hora de entender la noción fundamental de libertad en Mill, sino que “experimenta” sobre la base de su elección, para llevar a cabo la realización de su proyecto. Quiela ansía ser feliz, y estas ansias van a saciarse a medida que cumpla con su trayectoria, es decir, con la ruta que se trazó y que está dispuesta a mantener. Su felicidad, según ella misma lo ha manifestado, pasa por dedicarse por completo a la pintura:

desde el primer día que entré al *atelier* en París, me impuse un horario que sólo tú podrías considerar aceptable, de ocho a doce y media del día, de una y media a cinco de la tarde, y todavía de ocho a diez de la noche. Nueve horas de pintura al día, ¿te imaginas tú lo que es eso? [...] A la hora de comer me enojaba si alguien me dirigía la palabra, distrayéndome de mis pensamientos, fijos en la próxima línea que habría de trazar y que deseaba yo continua y pura y exacta. Entonces estaba poseída Diego, y tenía sólo veinte años. Nunca me sentí cansada, al contrario, me hubiera muerto si alguien me obliga a dejar esa vida. (33-34).

Notemos cómo la libertad de Quiela empalma con la concepción medular de libertad que Mill sostiene en su ensayo ya clásico: “la única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien, por nuestro propio camino, en tanto no privemos a los demás del suyo o les impidamos esforzarse por conseguirlo”.(J.S. Mill: 2004, 72). Y termina expresando en la misma cita: “la humanidad sale más gananciosa consintiendo a cada cual vivir a su manera que obligándolo a vivir a la manera de los demás”. Tales son los elementos que conforman el cuerpo básico de ideas relativas a la libertad individual en

Stuart Mill. Si el hombre no bebe de esta libertad, los perjuicios a su “naturaleza moral” estarán garantizados.

La libertad de los hombres, sin embargo, está limitada. Tal limitación marca sus fronteras en el preciso instante en que las acciones producto de esa libertad resultan perjudiciales para otros. Muchas maneras de vivir, por ejemplo, siempre y cuando no perturben ni dañen a terceros, son preferibles a la uniformidad de conductas o criterios, hasta tanto la humanidad alcance un punto en que pueda conocer los múltiples y variados aspectos de la verdad. La humanidad, obviamente, es imperfecta, y en buena parte gracias a esa imperfección radica el hecho de que es más conveniente para ella misma el pluralismo, la diferencia o el poder decidir individualmente acerca de aquellas cuestiones relativas al ámbito de los personalismos.

Llegar a entender que la individualidad, que su desarrollo, que su cultivo, que su “libre desenvolvimiento” -como ha escrito Mill- resulta de vital importancia para el bienestar de todos y que, más allá de esto, la fortaleza individual trasciende el bienestar atinente al aquí y ahora para vincularse nada menos que con la civilización misma, con la instrucción, con la cultura, es garantía para que la libertad se mantenga y se minimicen los peligros que en líneas generales atentan por lo común contra ella.

Quiela asume su libertad, no le da la espalda al hecho de que podía tomar una decisión (y la tomó) en cuanto a qué hacer con su futuro estando en Rusia, y al poco tiempo se ve en París, cumpliendo el objetivo que llegó a trazarse. La libertad de Quiela pasa por permitirle llevar a cabo una acción que se vincula de inmediato con la cultura. Su educación se verá seriamente marcada, en gran medida, por aquello que optó cultivar sin importar el precio, siendo entonces que la libertad se erige como primordial y absolutamente necesaria para acceder a todo esto.

En relación con la individualidad, Mill llega a decir que

pocas personas, fuera de Alemania, comprenden todavía el sentido de la doctrina sobre la cual Wilhelm von Humboldt, tan eminente *savant* como político, compuso un tratado, a saber: que “el fin del hombre, el prescrito por los eternos e inmutables dictados de la razón, y no el sugerido por deseos vagos y transitorios, es el desenvolvimiento más elevado y más armonioso de sus facultades en un conjunto completo y consistente”; que, por consiguiente, el objeto “hacia el cual todo ser humano debe incesantemente dirigir sus esfuerzos, y sobre el cual deben mantener fija su mirada especialmente aquellos que deseen influir sobre sus conciudadanos, es la individualidad de poder y desenvolvimiento”, que para esto se necesitan dos requisitos: “libertad y variedad de situaciones”; y que de la unión de éstos surge “el vigor individual y la diversidad múltiple”, las cuales se combinan en la “originalidad”. [von Humboldt, *De la esfera y deberes del gobierno*]. (J.S. Mill:2004, 128-129).

Y en este sentido, que echa mano sobremanera a los dictados de la razón, a la individualidad, a la libertad, a la libertad de situaciones y al vigor individual, Quiela manifiesta:

la pintura es el tema central de mis meditaciones [...] creí en mis disposiciones extraordinarias. Pensaba: todavía soy una extranjera en el país de la pintura, pero puedo algún día tomar residencia [...] Mi meta final sería París, l'Académie des Beaux Arts. (24).

Utilizar la experiencia y la madurez alcanzada en función de las metas particulares: ahí se asienta en gran medida la idea de individualidad, la defensa extraordinaria que de ella hace Mill; ahí descansa la posibilidad de que a partir de nuestras facultades, potencialidades, y finalmente usufructuando la espontaneidad humana, tal y como lo hace Quiela, lleguemos a dar lo mejor de nosotros, y por consiguiente construyamos sociedades mucho más justas, amables, vivibles, civilizadas.

Porque la costumbre, el sólo hecho de llevar adelante una acción gracias a la mera costumbre, según Mill no posee mayor importancia. Serán características humanas como el juicio, el discernimiento, la actividad mental, las que se verán sacudidas, ejercitadas, puestas a prueba cuantas veces el hombre realice el acto de elegir. Con razón Quiela “razona” ante el hecho de contemplarse llevando su vida parisina, sobre la base de sus razonamientos crece la fe en sí misma, la sensación de sentirse libre y asumiendo en verdad el producto de una elección voluntaria. Quien elige por costumbre no está eligiendo, y sin elección la libertad termina comprometida, enajenada, minimizada. “El que deje al mundo [...] elegir por él su plan de vida no necesita ninguna otra facultad más que la de la imitación propia de los monos. El que escoge por sí mismo su plan, emplea todas sus facultades”. (J.S. Mill: 2004, 130).

Al emplear sus facultades, el ser humano utiliza -nos dice Mill- la observación, el razonamiento y el juicio, así como la capacidad de elegir. Luego de que ésta se produce, hace falta entonces firmeza y autodominio, es decir equilibrio, para que no se venga abajo lo decidido. En una carta, escribe Quiela: “Élie Faure fue claro: Angelina, usted siempre ha sido una mujer de un gran equilibrio y de buen sentido, tiene usted que rehacer su vida. Con Diego todo ha terminado y usted es demasiado valiosa” (70).

“Con tal de que una persona posea una razonable cantidad de sentido común y de experiencia”, afirma Mill, “su propio modo de arreglar su existencia es el mejor, no porque sea el mejor en sí, sino por ser el suyo” (J.S. Mill: 2004, 142), lo cual denota que el individuo, al discernir, razonar, elegir y mantener lo elegido para concretarlo, logrará mucho más, desde cualquier perspectiva, que lo que obtendría si su libertad fuese limitada en nombre de colectivismos donde la masa termina por engullir a la persona. La parte no es

más que el todo. La diversidad es esencial para Mill, asunto que refuerza su idea de que la individualidad no debe ser echada a un lado. Al respecto, leamos al propio pensador:

un hombre no puede conseguir un traje o un par de botas que le estén bien, a menos que se los haga a la medida o que pueda escogerlos en un gran almacén; ¿y es más fácil proveerle de una vida que de un traje, o son los seres humanos más semejantes unos a otros, en su total conformación física y espiritual, que en la configuración de sus pies? [...] Son tales las diferencias entre seres humanos en sus placeres y dolores, y en la manera de sentir la acción de las diferentes influencias físicas y morales, que, si no existe una diversidad correspondiente en sus modos de vivir, ni pueden obtener toda su parte en la felicidad ni llegar a la altura mental, moral y estética de que su naturaleza es capaz”. (J.S. Mill: 2004, 142-143).

Es precisamente elevarse mental, moral y estéticamente, lo que Quiela persigue al elegir ser pintora, y al elegir vivir en París para cumplir ese objetivo, y al elegir soportar las vicisitudes (pobreza, hambre, soledad...) que su elección traerá consigo. Su horizonte es ser pintora, y aún ante la ausencia de Diego, ante el dolor que su abandono le acarrea, pintar es la obsesión de todos los días, así como el amor hacia él. “La pintura es el tema central de mis meditaciones” (24), llega a manifestar, y esta confesión de algún modo se abraza con la exigencia milliana de escoger el propio plan y desarrollarlo empleando a fondo todas las facultades. Y una de ellas, como hemos visto, es el razonamiento, que es reflexión, que implica asimismo las “meditaciones” de Quiela.

Cuando Quiela elige, ejerciendo la libertad a la que se refiere Mill, lo hace resquebrajando lo inmutable, lo que pretende mantenerse igual, es decir, al elegir libremente vamos en contra de la costumbre, lo que en desde el horizonte milliano es nada menos que alimentar la libertad. De no ser así, el desarrollo humano se paraliza, truncándose de esta manera la espontaneidad, la creatividad, las posibilidades de acción -

para cambiar y para mejorar-, inherentes a la condición humana. Al respecto, consideremos el párrafo siguiente:

el despotismo de la costumbre es en todas partes el eterno obstáculo al desenvolvimiento humano, encontrándose en incesante antagonismo con esa tendencia a conseguir algo mejor que la costumbre, denominada según las circunstancias, el espíritu de libertad o el de progreso o mejoramiento. (J.S. Mill: 2004, 146).

Tal espíritu de libertad, pues, subyace al hecho de echar a un lado lo permanente, lo anquilosado, lo que se ubica en el plano antagónico de lo diferente, motor principal de cambio en los humanos y chispa fundamental cuando se asume la libertad.

Mediante Mill la fecundidad de poder elegir, lo cual arroja como consecuencia una agudización del disenso y los conflictos, acarrea mayor libertad a los hombres. La organización de lo social trasciende aquellos planes que encorsetan individualidades, por lo que el hombre, en tanto individuo y en tanto persona, es responsable de sí mismo sobre la base del principio milliano de que mientras no se perjudique a otros, nuestra libertad debe encontrar vía libre y afianzarse sin problemas, sin coacción de ninguna naturaleza.

Con toda razón Bobbio ha escrito que

el principio de justicia al que se apega Mill es el *neminem laedere*: “el único objetivo por el que se puede legítimamente ejercer un poder sobre algún miembro de la comunidad civilizada, contra su voluntad, es para evitar daño a los demás”. (Norberto Bobbio: 1996, 123).

En resumen, el principio de libertad esgrimido por Mill sostiene que es factible limitar la libertad de las personas, con plena justificación, si aprovechándose de ella, a través de sus acciones se perjudican terceros. Hay que tener siempre presente que la libertad consiste en

un valor para lo cual resulta fundamental el mejoramiento humano. Mejorar, progresar moralmente, por ejemplo, es indispensable a los ojos de nuestro pensador.

Mill trata de enseñarnos que alcanzar cotas cada vez más altas de felicidad es un logro que pasa por preservar y respetar en cada quien un abanico privado muy amplio de derechos, que no deben sufrir coacción -salvo lo atinente al principio de libertad propiamente dicho-. De este modo, algunas de las consecuencias de la libertad así entendida, procurada, hecha praxis, son la originalidad y la individualidad humanas, aludidas ya en este capítulo.

La libertad millleana, vista ya en ciertas acciones que Quiela lleva adelante, facilita la toma de mejores decisiones -no olvidemos que elegir es un hacer esencial desde su perspectiva-, pues la diversidad y la pluralidad, al estar presentes, expanden mucho más la gama de elementos que, contrariamente a lo que sucedería ante la existencia de una sola posibilidad para elegir, coadyuvan ya por el hecho en extremo valioso de formar parte de esa gama.

Ejercer la libertad, entonces, deviene en práctica vital para el desarrollo de los individuos. Quienes permanecen subyugados por la costumbre, se verán limitados a la hora de su concreción como individuos capaces de llevar adelante una elección determinada. Verán truncadas sus posibilidades para madurar, para explotar su creatividad, para hacer buen uso de su carácter único y de su espontaneidad. Lo anterior confluye en el impedimento de un logro clave, sin el que se negaría el vuelo humano: elegir. Así, en este orden de ideas, Wolf nos dice que “lo que Mill quiere decir es que la mejor forma de hacer avanzar el progreso humano es dar a los individuos la libertad de embarcarse en experimentos de vida”. (Jonathan Wolff: 2001, 152). Quiela es un ejemplo que ilustra esta

consideración. Su experimento, libremente desarrollado y voluntariamente elegido, hasta cierto punto hizo de ella lo que eligió ser.

Como la libertad se perfila en Mill vital para que en efecto se dé la experimentación, quiere decir entonces que ella es una buena garantía para alcanzar mayor felicidad, esto es, acceder, en la medida de lo posible y en la medida en que actuemos firmemente en función de ello, a niveles más altos de ésta en tanto humanos. Quiela, al respecto, ha llevado a cabo su proyecto, ante lo que obtiene resultados obvios: se instala, vive en el lugar seleccionado (París) y se dedica a realizar el oficio que fue su objetivo de vida; esto de un lado, mientras que de otro probó el sabor amargo del desamor, del abandono, del rechazo y la indiferencia provenientes del ser amado. Pero si no hubiese elegido, si no hubiese tenido la libertad de practicar su experimento y embarcarse hacia la ciudad que era su meta, dedicándose ahí plenamente a la pintura, con toda la carga de dolor, frustraciones u obstáculos que ello ha significado, ¿habría sido más feliz? La respuesta es que, casi con toda seguridad, no.

Mill tiene la convicción, según se desprende de sus ideas, de que la humanidad progresa apuntalada por el aprendizaje individual. Los hombres son capaces de aprender de sus experiencias, y sobre la base de éstas tal aprendizaje puede ser aprovechado por todos, procurando un beneficio colectivo. Es por esta razón que la libertad, la experimentación y la felicidad conforman un trío extraordinariamente vinculado, en el que cada uno supone y necesita al otro.

En forma directamente proporcional a su individualidad, a su desarrollo y desenvolvimiento, los seres humanos van labrando mayor valor para ellos mismos, y también para los demás. La individualidad tan defendida por Mill finalmente procura ventajas a la sociedad, al conglomerado humano que, en brazos de la libertad, albergará elevadas esperanzas en cuanto a su futuro y a su bienestar.

II.3 ISAIAH BERLIN: EL PLURALISMO COMO LIBERTAD

Isaiah Berlin, pensador político e historiador de las ideas, abrevia en los postulados de Stuart Mill. Para aquél, ser libre implica, entre otras muchas cosas, un punto de vista y, más que esto, una condición llamada a formar parte de la vida de los hombres: el pluralismo. Berlin sostiene, como veremos en detalle más adelante, que el pluralismo es la existencia de múltiples respuestas para cada pregunta que el hombre se plantee. Sus ideas en torno a la libertad, que pasaremos a considerar a continuación, fueron expuestas en lo que quizás constituya su ensayo más famoso, su estudio fundamental sobre el tema que nos toca: *Dos conceptos de libertad*. Del pluralismo adviene la tolerancia, pues “el respeto entre los sistemas de valores que no son necesariamente hostiles entre sí” (Berlin: 2001, 140)) le es concomitante, asunto inobservable en el monismo¹⁰, del cual se ocupa largamente, entendido éste como la creencia en un único conjunto de valores, desechando a los otros o tildándolos de falsos. Pluralismo y libertad, como es lógico pensar, son para Berlin dos caras de una misma moneda.

Pero es necesario empezar por el principio. *Dos conceptos de libertad* es una obra que nace a raíz de un encuentro académico, de una conferencia que Isaiah Berlin imparte en la Universidad de Oxford (1958) al momento de acreditarse la cátedra de Teoría Social y Política. En su escrito, Berlin defiende tenazmente la libertad y además, en tiempos de la guerra fría, le sale al paso, con profunda valentía y honestidad intelectual, a falsas concepciones de la libertad humana, como aquella enarbolada por la ahora ex Unión Soviética.

¹⁰ Para leer más en relación con la idea berlineana de monismo, véase: Berlin Isaiah. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza, 2000.

Isaiah Berlin se refiere a dos consideraciones de la libertad, que son el negativo y el positivo, sin que tales adjetivos impliquen valoraciones de ninguna naturaleza. Importa sólo el carácter descriptivo, teórico, que pretende desarrollar. De este modo, la libertad negativa supone y se vincula con el hecho práctico de la no existencia de obstáculos en el accionar de las personas. Quiere decir que la libertad negativa va a ser definida en función de la ausencia de tales obstáculos. Tendremos más o menos libertad sobre la base de que se produzca mayor o menor presencia de estorbos interpuestos por los seres humanos a las acciones que otros pudieran llevar a cabo.

En cuanto a la libertad positiva, vale decir que apunta hacia quién manda, hacia quién ejerce como jefe, esto es, al ejercicio del poder político, de lo cual derivamos que ser libre se sustenta en el hecho de que nos aproximemos a realizar, a llevar a cabo lo que dicte nuestra voluntad particular, sin la obligación de obedecer a otros.

Para Berlin, la libertad negativa ha brindado y podría brindar en el futuro más y mejores frutos a la humanidad. Los tipos de resistencias, los obstáculos que nacen frente a la libertad negativa son humanos, no físicos, pues Berlin afirma, ya lo estudiaremos más adelante en detalle, que somos más libres en la medida en que somos menos interferidos, coaccionados o importunados por terceros. Es decir, para que la libertad negativa ocurra, es necesario que ocurra también, que se dé, un espacio protegido, privado, de no interferencia por otros, en el que el individuo albergue la vital libertad en cuestión.

La diferenciación entre dos espacios, a saber, el público y el privado, es una consecuencia lógica de tales razonamientos. Si resulta lógico que un coto particular de libertad negativa es fundamental para avanzar, para crear, para salir adelante, el problema que se presenta es meridiano: dónde comienzan y terminan las fronteras entre lo público y lo privado. Para Berlin, este escollo ha sido, es y será tema de discusión eterno, por la razón

sencilla de que en ese aspecto es imposible que los hombres lleguen a acuerdos unánimes. Lo importante radica en que reconozcamos que para que haya libertad negativa, debe haber de igual manera ese coto particular, celosamente protegido de interferencias humanas que no deben producirse. Tal espacio de libertad negativa es, nada más y nada menos, que la libertad de cada quien, es decir, la libertad individual, la cual consiste en un valor en sí mismo, atinente, más que a la idea milleana (somos libres, y en tanto lo somos podremos ser mejores), a una necesidad de los hombres.

Berlin comienza sopesando la libertad en relación con su significado. Sostiene que “se trata de un término con un significado tan poroso que parece que no hay interpretación que lo resista” (Berlin: 2001, 47). Esto implica que la idea de libertad no es única, ni mucho menos; es lo suficientemente amplia y no se dedicará a escudriñar el sentido que de ésta han concebido los hombres a lo largo de la historia. En su lugar, Berlin lleva a cabo un examen de la libertad sobre la base de sólo dos perspectivas: la negativa y la positiva.

En cuanto a la primera, posee implicaciones relativas al “cómo es el espacio en el que al sujeto -una persona o un grupo de personas- se le deja o se le ha de dejar que haga o sea lo que esté en su mano hacer o ser, sin la interferencia de otras personas” (Berlin: 2001, 47). De la segunda, afirma que “es el [sentido] que aparece en la respuesta que contesta a la pregunta: ¿qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra?” (Berlin, 2001, 47).

Queda claro entonces que la libertad negativa supone el no ser coaccionado o importunado por otro u otros, es decir, que a mayor ámbito sin coacción, mayor la libertad del individuo. Quiela, al emigrar a Francia, al decidir ser pintora aunque tal elección esté rodeada de obstáculos inmensos, ejerce su libertad negativa. Cuando en algún momento afirma: “no sólo he perdido a mi hijo, he perdido también mi posibilidad creadora; ya no sé

pintar, ya no quiero pintar” (39), presa del dolor siente el peso muy grande de una situación que parece aplastarla, llegando a negar su vocación.

No obstante, su elección se mantiene firme a pesar de las flaquezas, del estado de abandono en el que la ha dejado Diego, de los sufrimientos, de la pérdida del hijo, lo cual permite entrever que su elección fue hecha para ser concretada, con base en la libertad que le pertenece por completo y que Berlin llama negativa. Así, escribe Quiela:

dibujé a un niño de año y medio, dolido, y con la cabeza de lado, casi transparente, así como me pintaste hace cuatro años y esa figura me gusta mucho. Mis colores no son brillantes, son pálidos y los más persuasivos son naturalmente los azules en sus distintos tonos. Ves que a pesar de todo he trabajado; es el *métier*, me quejo pero fluye la mano, fluye la pintura suavemente. Entre tanto, tu voz bien amada resuena en mis oídos: “juega, Angelina, juega, juega como lo pide Picasso, no tomes todo tan en serio” y trato de aligerar mi mano, de hacer bailar el pincel, incluso lo suelto para sacudir mi mano cual marioneta y recuerdo tu juego mexicano: “tengo manita, no tengo manita porque la tengo desconchavadita” y regreso a la tela sin poder jugar, mi hijo muerto entre los dedos. Sin embargo, creo que he conseguido una secreta vibración, una rara transparencia” (51).

Podemos observar que, a pesar de los obstáculos y de la falta de recursos para salir adelante, Quiela encuentra en su trabajo “una secreta vibración” y “una rara transparencia”, asunto que nos hace pensar que su proyecto está intacto, que gracias al ejercicio pleno de su libertad negativa, ese espacio en el que ni siquiera Diego ha podido “obligarla” a desistir, Quiela realiza poco a poco su objetivo.

La libertad, para Berlin, está muy alejada de “ausencia de todo impedimento” (Berlin: 2001,51). Pensar lo contrario supone, aclara el propio pensador, que su significado se haría sumamente laxo, extenso, al punto de que significaría mucho y muy poco a la vez. “El

campesino egipcio necesita ropa y medicinas antes y en mayor medida que libertad personal”, expresa Berlin, “pero el mínimo de libertad que necesita hoy y la mayor libertad que pueda necesitar mañana no son de un tipo suyo particular sino que es idéntica a la de los profesores, los artistas o los millonarios” (Berlin, 2001, 51). Es el mínimo de libertad, por ejemplo, que necesitó Quiela para elegir qué hacer con su vida, y emprender con acciones su proyecto.

Desde el horizonte del pensamiento político, Isaiah Berlin ensaya una crítica a Occidente llena de gran riqueza conceptual. Se refiere al “monismo”, cuya base radica en la creencia de que, en nuestras sociedades, nada más que un pequeño grupo de valores resulta verdadero, catalogándose como falsos todos los demás. Existiría entonces una especie de orden superior de Verdad al que se deben, por ejemplo, los positivistas o los marxistas. Tal verdad, por supuesto, proviene de la revelación o del desentrañamiento de la naturaleza a partir del quehacer científico.

La concepción de monismo, para Berlin, implica que

para todas las preguntas verdaderas debía haber una sola y única respuesta verdadera, porque si fuera de otro modo las preguntas no serían verdaderas preguntas. Debe haber una senda que conduzca a los pensadores esclarecidos a las respuestas correctas a estas preguntas tanto en el mundo moral, social y político como en el de las ciencias naturales, tanto si el método es el mismo como si no. Una vez se reúnan todas las respuestas correctas acerca de las más insondables cuestiones morales, sociales y políticas que ocupan (o deberían ocupar) a la humanidad, los resultados representarán la solución final a todos los problemas de la existencia. (Berlin: 2001, 130).

La “solución final” aludida por Berlin supone que una única verdad se hará presente, si el método para acceder a ella es, obviamente, el correctamente utilizado. Además, las

diferentes respuestas que el hombre pudiera obtener en función de las diferentes preguntas que se haga en tanto hombre tendrían que ser compatibles entre sí.

Contra esta manera de pensar se manifiesta Berlin. La impugnación del monismo que lleva a cabo se sustenta en su idea de “pluralismo”, es decir, en concebir a los humanos y a las culturas como portadores de valores que bien pueden chocar entre sí, lo cual, de plano, hace pensar en la imposibilidad de sociedades perfectamente armoniosas, milimétricamente organizadas, satisfactorias para el total de individuos que la conforman. Esto, como salta a la vista, cabe en el horizonte de las utopías, no en el terreno de nuestra realidad empírica.

Así, es importante leer la idea de pluralismo que describe Berlin:

llegué a la conclusión de que hay una pluralidad de ideales, del mismo modo que hay una pluralidad de culturas o de temperamentos -no soy un relativista; no digo “a mí me gusta el café con leche y a ti sin leche; yo estoy a favor de la amabilidad y tú de los campos de concentración”-, que cada uno tiene sus propios valores y que no pueden reducirse ni integrarse. Creo que esto es falso. Pero sí creo que hay una pluralidad de valores que los hombres pueden perseguir y de hecho persiguen, y que estos valores difieren. No son infinitos: el número de valores humanos, de valores que puedo perseguir mientras sigo pareciendo humano, mientras mantengo mi carácter humano, es finito -digamos 74, o quizás 122, o 26, pero finito, sean los que sean-. Y lo que esto entraña es que si un hombre persigue uno de estos valores, yo, que no lo hago, soy capaz de entender por qué lo persigue o qué me empujaría a mí, en sus circunstancias, a querer perseguirlo. De aquí la posibilidad del entendimiento humano. (Berlin: 2001, 138-139).

El orden superior o Verdad a la que se debe el hombre occidental (la razón científica, develadora de tal Verdad) es sustituida, si cabe el término, por el pluralismo. El ser humano encontrará entonces su verdad, está llamado a hallarla, él mismo, empujándose sobre sus valores e ideales. Será el hombre quien dé los pasos necesarios para acceder a su verdad o

sus verdades, siempre en función de un hacer particular, de una elección libre (sustentada, como hemos visto ya, en su libertad negativa).

Lo anterior es lo que Quiela asume. Sus pasos van aparejados con el ejercicio constante de una libertad que lucha por encontrar la verdad (esta vez en minúsculas). Tal verdad implicaría la realización de Quiela como pintora, como artista. Sería la concreción, lograda poco a poco, de su proyecto, libremente elegido, de modo que es normal que escriba: “avanzo lentamente, estoy muy lejos de pintar como el pájaro canta, como lo pedía Rendir...” (58). Sí, está lejos de pintar según la conseja del genio francés, pero Quiela, notémoslo, recorre su camino, busca su horizonte hasta perfilarlo y lanzarse hacia él; combate a diario por hallar algo más en su ardua búsqueda. La verdad de Quiela deriva de un quehacer que ella misma desarrolla, y será ella la única responsable de su fragua. “Verdades superiores”, como vemos, están de sobra ante una perspectiva semejante.

Con toda razón, a propósito del pluralismo berlineano, A. Siperman nos dice que “Berlín se define a sí mismo como pluralista, como quien se desplaza contra la predominante e intensa corriente del cinismo”, y continúa:

toda su obra filosófica está orientada a impugnarlo [al monismo], especialmente en el terreno de la teoría política. Esa impugnación no pertenece al ámbito de lo exclusivamente especulativo sino que incluye dirigir contra el monismo las más graves acusaciones: una pesada responsabilidad por los sacrificios consumados en aras de los grandes ideales y constituir fundamento ineludible para la búsqueda y aplicación de “soluciones finales”. Quienes rechazan hasta la mera posibilidad de duda sobre la legitimidad de sus propios fines y sobre los objetivos que deberían alcanzarse colectivamente en la vida son los que más probablemente pagarán el duro precio ilusoriamente exigido para su no menos ilusoria realización; y, lo que es más grave, no vacilarán en hacérselo pagar a otros. (Arnoldo Siperman: 2000, 105-106).

La libertad que enarbola Berlin tiene fundamento en su lucha contra el monismo, pues éste ha servido, y mucho, para implantar totalitarismos y justificar políticas donde la verdad, la razón o la justicia sólo atenderían a una Verdad superior. La legitimidad de ciertos fines inconfesables se da sin cortapisas gracias a la imposibilidad de que tales fines puedan ser examinados a través de un espacio que sirva para la duda, para el libre escrutinio que ésta permite realizar. El pluralismo, así, se erige en el norte que Berlin persigue y alienta, lo que bien funcionaría, por sus características inherentes, para garantizar más libertad. Sostiene Berlin, en relación con esto, que

el pluralismo y la libertad que implica constituyen un ideal más veraz y más humano. Más veraz, porque reconoce el hecho de que las metas humanas son muchas, no todas conmensurables y en perpetua rivalidad entre sí... Más humano, porque no destruye a los hombres en el nombre de algún remoto ideal. (Berlin: 2001, 8).

La libertad que Berlin intenta vislumbrar pasa por el tamiz del reconocimiento. Nos reconocemos libres, hacemos uso de nuestra libertad negativa, pero además necesitamos ser reconocidos como integrantes de un grupo determinado, de una nación, de un conglomerado humano que guarda semejanzas entre sí y que a su vez es susceptible de reconocer a otros, conviviendo en armonía. No somos humanos, pues, en tanto compartimos una “esencia” humana, sino que lo somos porque abrevamos en nuestra común aptitud para perseguir fines e intentar llegar a ellos mediante la acción. Vivimos los conflictos inesquivables que la persecución de los fines acarrea, y la contingencia humana siembra la semilla que finalmente termina por hacernos hombres. Quiela es ejemplo ilustrativo de esta concepción. En tal sentido, Siperman nos dice: “de lo que se trata es de seres humanos en la infinita variedad de su concreta corporeidad, en su contingencia, en su

historicidad, hasta en su precariedad; con sus variadas e incluso contradictorias pertenencias y aspiraciones”. (Arnoldo Siperman: 2000, 163).

De alguna manera la idea de libertad berlineana le sale al paso al entramado sociológico que hace suya la generalización de categorías psicológicas a grupos humanos. Ciertas “identidades” colectivas, determinados “imaginarios” sociales estarían fuera de lugar según las concepciones de Berlin. Para él, la diversidad de intereses que atraviesa a todo ser humano, así como su búsqueda particular de fines que podrían distar muchísimo los unos de los otros, enarbola el concepto de libertad y pluralismo. Es, en definitiva, la mayor lección que aporta Quiela en la novela.

CAPÍTULO III

LA LIBERTAD SARTREANA COMO TOTALIDAD

El capítulo anterior intentó dar cuenta de la noción de libertad en *Querido Diego, te abraza Quiela*, a partir de los aportes de dos pensadores clásicos: John Stuart Mill e Isaiah Berlin. Ambos han arrojado suficiente luz acerca de la idea de libertad fraguada en Occidente, de la que una obra literaria como la que estudiamos no escapa. En efecto, Quiela, eje medular sobre el que se desarrolla la acción novelesca, deja entrever, en tanto personaje, cómo las consideraciones de estos filósofos políticos se tornan materia literaria y se pasean a lo largo y ancho de las páginas de Poniatowska.

Pero si bien lo anterior es cierto, es necesario mencionar que las intuiciones, y más que intuiciones, las ideas y consideraciones de Sartre acerca de la libertad, se hallan presente de forma contundente en la novela que tratamos. Para ello hace falta escudriñar un poco más, es decir, resulta de gran importancia asociar lo que hemos revisado ya acerca de la libertad en el existencialismo propugnado por Sartre, con su noción del amor.

De esta forma, entonces, estaremos llevando a cabo un entrecruzamiento que pudiera arrojar algunos frutos: tomando como punto de partida las propuestas sartreanas en cuanto a la libertad, la mirada y el amor, en esa tríada quizás fuese posible vislumbrar cómo la idea de libertad concebida por el filósofo francés atraviesa el meollo fundamental planteado en *Querido Diego...*, no otro que la soledad terrible, la libertad ejercida por una mujer como Quiela, y su fracaso amoroso.

Recordemos, pues, que la mirada del otro termina por transformarnos en objetos. Tal transformación implica una negación en el plano de nuestra condición de sujetos. Al atraparnos en su mirada, el otro hace añicos la subjetividad que nos caracteriza y termina

por cosificarnos, por congelar -si es que es posible utilizar este término- nuestra facticidad, impidiendo la trascendencia. Al convertirnos en objetos, a través de su mirada el otro va más allá: nos transforma asimismo en objetos totalmente poseídos.

Ya no somos centro, ya no somos los únicos capaces de darle forma al mundo gracias a nuestra mirada. La irrupción del otro representa un golpe demoledor, una especie de quiebre total que nos roba el universo y lo modela en función de su perspectiva. Cuando esto se produce, cuando nuestro universo, nuestro ser, nuestro mundo son objetivados por la mirada del otro que rapta lo más íntimo que poseemos, en realidad estamos perdiendo la libertad, pues aquél la sustrae en la medida en que nos aprisiona en su campo de visión, en su mirar, que ya nos imposibilita continuar siendo sujetos.

Terminamos convirtiéndonos, de este modo, en un *en sí* cuya existencia permanece sin posibilidades de trascendencia: plena facticidad inamovible. Cuando el otro se presenta, semejante presencia significa una condena. Con razón Sartre escribe: “esa alienación de mí que es el ser-mirado implica la alienación del mundo que yo organizo”, y además “el otro, como mirada, no es sino eso: mi trascendencia trascendida” (*El ser y la nada*, 291). En tal sentido ya no somos libertad capaz de hacerse, de proyectarse hacia el futuro. Por el contrario, nos aplasta el ensimismamiento. En *Huis Clos*¹¹, Sartre ha expresado: “el infierno son los otros”, y esta afirmación obedece a lo que venimos diciendo, a que la mirada de los otros está ahí para hacernos objeto, para robarnos la libertad, lo cual, siempre, implica un horizonte que en tanto centro de todas las cosas no habíamos imaginado. Otros sujetos, aparte de nosotros, están ahí, y ellos dan forma al único y verdadero infierno.

¹¹ Sartre, Jean Paul. *A puerta cerrada, La mujerzuela respetuosa, Los secuestrados de Altana*. Buenos Aires: Losada, 1976.

Gracias al otro, a su condición de sujeto, caemos de bruces en el mundo, como una cosa más, indefensos, incluso, ante la falta de esperanza que supone la objetivación que hemos sufrido. En este sentido perdemos la posibilidad de proyectarnos hacia el futuro, perdiendo en consecuencia la capacidad de no permanecer cautivos en el mundo. Si antes éramos constante proyección y realización, ahora somos objetos en peligro de ser además esclavos. ¿Esclavos de qué o de quién?, del otro, que en función de su mirada, de su horizonte particular como sujeto y de sus apreciaciones, nos modela y nos concibe.

De esta manera el otro nos ha invadido en lo más íntimo. Accede a nuestros secretos, a nuestra condición, pues tiene en sus manos lo que somos. Lo anterior explica todo el mal que sentimos al sabernos observados por otros, al percatarnos de la mirada escrutadora y reveladora de los demás, al sentirnos invadidos por el ojo que nos ve, que nos aprehende. Para zafarnos, en un intento de liberación ante el poder constreñidor de quien nos observa, sólo es posible llevar a cabo un ejercicio que pasa por recobrar la libertad perdida: dejar de ser objetos y volver a ser sujetos, lo cual exige un ejercicio del mirar que parte de nosotros y se dirige hacia quien nos mira.

Liberarnos de nuestra condición de objeto equivale a recuperar la libertad enajenada. Se trata entonces de hacer de quien nos observa, ahora, un objeto, revirtiendo el proceso que nos había cosificado. En esta relación de miradas los hombres intentan mantener a sus semejantes objetivados, lo que es sin dudas un mecanismo de defensa frente al hecho cierto de que estamos a merced de observadores ajenos, con la carga de peligro que, como resulta obvio, ello representa.

Buscamos y privilegiamos un hecho en forma constante: el hecho de ver sin que nos vean. Vivimos al acecho de los otros, pero pendemos de un hilo, pues ellos también toman sus precauciones, de modo que siempre corremos el riesgo de experimentar la

transformación en objetos. La libertad del otro, toda vez que es un sujeto, puede terminar, pues, esclavizándonos, asunto que intentamos resolver moviendo las fichas primero, es decir, robando primero su intimidad, aprovechando su alteridad misma, enajenando su libertad a través de nuestro mirar. Así damos la espalda al poder que pudiera ejercer sobre nosotros, a su capacidad para objetivarnos. “El prójimo ha de hacer ser mi ser para él en tanto que él ha de ser su ser” (*El ser y la nada*, 290).

Para Sartre, la idea de libertad entronca con el hecho de que cada uno debe llegar a ella, alcanzándola, mediante actos, esto quiere decir, a través de actos que ella misma organiza - tales son sus palabras-, sobre la base de motivaciones y finalidades que se hacen realidad a medida que llevamos a término los actos pertinentes. Visto así el asunto, la libertad posee límites, es finita porque resulta que ésta es una libertad “en situación”¹². Así, la libertad sartreana permanece en constante actualización, por la razón de que el mundo en el que nos movemos es uno que de alguna manera está ahí antes que nosotros, nos fue dado, no ha sido conformado o estructurado por la libertad. De modo que en la medida en que elaboramos proyectos e intentamos concretarlos, asimismo es necesario tener claro que el mundo existe y se encuentra a nuestro alrededor. Vivimos en un mundo que está ahí, y este mundo es como es antes que nosotros.

La libertad, de igual modo, permanece limitada por la contingencia, asunto que mueve a reflexión en torno a que ésta se encuentra íntimamente relacionada con nuestro estar en el mundo, es decir, con que somos seres en el mundo. Fijémonos en las palabras de Sartre:

El hombre puede nacer esclavo en una sociedad pagana, o señor feudal, o proletario. Lo que no varía

¹² Aparte de *El ser y la nada* y *El existencialismo es un humanismo*, puede resultar de sumo interés leer las interpretaciones de Hyppolite acerca de la libertad sartreana “en situación”. Al respecto, véase: Hyppolite, Jean. “La libertad en J.P. Sartre”. En: *Dialéctica y libertad* (vv.aa.). Valencia (España): Fernando Torres Editor, 1976.

es la necesidad para él de estar en el mundo, de estar allí en el trabajo, de estar allí en medio de los otros y de ser allí mortal. Los límites no son ni subjetivos ni objetivos, o más bien tienen una faz objetiva y una faz subjetiva. Objetivos porque se encuentran en todo y son en todo reconocibles, subjetivos porque son vividos y no son nada si el hombre no los vive, es decir, si no se determina libremente en su existencia por relación a ellos. Y si bien los proyectos pueden ser diversos, por lo menos ninguno puede permanecer extraño, porque todos presentan en común una tentativa para franquear esos límites o para ampliarlos o para negarlos o para acomodarse a ellos. (*El existencialismo es un humanismo*, 85-86).

Los límites, entonces, son reconocibles por el hombre, y además deben ser vividos para que existan. Lo contrario es absolutamente indiferente a lo humano, a nuestro proyecto, al intento de hacerlo realidad. Únicamente conocemos la libertad gracias a nuestros actos, asunto que desemboca en la famosa y ya estudiada frase sartreana: “la existencia precede a la esencia”.

Si lo anterior es cierto, si la libertad es experimentada “en situación”, notemos que, en el fondo, no hay posibilidad de que en verdad sufra condicionamientos. Como nuestra vida y nuestro hacer va desarrollándose en función de proyectos que en forma libre hemos sido capaces de crear y llevar adelante, la libertad no admite límites pues todo es producto de la libertad misma.

Asimismo, y gracias a esto, todo proyecto humano es universal: “Todo proyecto, aún el del chino, el del hindú o el del negro, puede ser comprendido por un europeo [...] Hay universalidad en todo proyecto en el sentido de que [...] es comprensible para todo hombre”. (*El existencialismo es un humanismo*, 86). Entendemos mejor ahora por qué Sartre afirma que estamos condenados a la libertad en el sentido de que incluso no somos libres como para elegir no ser libres. Toda elección, obviamente, arrastra consigo una toma

de partido que exige libertad. Podemos hacer cualquier cosa, incluso nada, y todavía esto supone hacer uso de ella, ejerciéndola. Leamos otra vez a Sartre:

El hombre se encuentra en una situación organizada, donde está él mismo comprometido, compromete con su elección a la humanidad entera, y no puede evitar elegir: o bien permanecerá casto, o bien se casará sin tener hijos, o bien se casará y tendrá hijos; de todos modos, haga lo que haga, es imposible que no tome una responsabilidad total frente a este problema. (*El existencialismo es un humanismo*, 89).

En este sentido la libertad no es un logro u objetivo que debemos alcanzar, sino más bien algo que tenemos y a lo que no es posible dar la espalda.

Para Sartre, la acción vinculada con la libertad da muestras de una fuerza ontológica evidente en gran medida gracias a lo que en algún momento hemos mencionado ya: nuestras acciones se realizan sobre la base de una intención, lo cual empalma con la propuesta sartreana de que como humanos pretendemos, siempre, realizar un proyecto.

La idea de libertad toma entonces un camino alejado de la indiferencia y del determinismo. Como estamos permanentemente enlazados con situaciones diversas, inmersos en un mundo que existe más allá de nosotros, la dinámica explosiva de tales situaciones, sus urgencias y vicisitudes, nos reclama en todo momento. No podemos evitar el torbellino de semejante dialéctica. Cuando las situaciones en que nos hallamos se nos muestran insuficientes, retadoras, llenas de dificultades, quiere decir que tales insuficiencias y dificultades aparecen en tanto las consideramos según cierta manera - nuestra manera- de evaluarlas. Así, Sartre expresa:

Se siguen de ello dos importantes consecuencias: 1. Ningún estado de hecho, cualquiera que fuere (estructura política o económica de la sociedad, "estado" psicológico, etc.), es susceptible de motivar por sí mismo ninguna acción. Pues una acción es una

proyección del para sí hacia algo que no es, y lo que es no puede en modo alguno por sí mismo determinar lo que no es. 2. Ningún estado de hecho puede determinar a la conciencia a captarlo como negatidad o como carencia. Es más: ningún estado de hecho puede determinar a la conciencia a definirlo o circunscribirlo. (*El ser y la nada*, 461-462).

Al momento de elegir no estamos cometiendo un acto por entero caprichoso, algo así como llevar a cabo una tarea entre otras muchas que se nos abren inmersas en una especie de abanico gigantesco. La noción sartreana de la libertad dista de eso. Nuestra libertad, que permite elegir porque tenemos además una finalidad entre manos, implica nada menos que trascender la inmanencia, es decir, es lo único que en función de su ejercicio permitirá que concretemos el proyecto libremente concebido. “Desde el momento en el que hay [...] apreciación de las cosas y de las estructuras del mundo, hay ya posición de fines y, por consiguiente, elección”. (*El ser y la nada*, 487).

A través de la existencia, mediante nuestros actos, realizamos y ejercemos, como hemos visto, la libertad. Y es preciso recalcar: ésta no supone un hecho abstracto que eventualmente poseemos. La libertad conforma la tesitura irrenunciable del ser que vamos siendo, lo que Sartre describe de este modo:

La libertad del para sí está siempre comprometida: no se trata de una libertad que sería poder indeterminado y que preexistiría a su elección. No nos captamos jamás sino como elección en vías de hacerse. Pero la libertad es simplemente el hecho de que esa elección es siempre incondicionada. (*El ser y la nada*, 504).

Sobre la base de nuestra elección la libertad muestra su rostro y seremos entonces los únicos responsables de lo que haremos con ella. Podremos elegir, y a nuestro juicio esa

elección será la mejor de todas, la mejor y más acertada en el contexto de otras muchas posibles elecciones, sólo que, del mismo modo en que emprendemos la concreción de un proyecto, carecemos de excusas ante el fracaso.

Como seres en situación, inmiscuidos en el mundo, siempre en función de una realización que depende de nosotros, Sarte nos dice que

No nos aparecemos primero para ser arrojados después a tales o cuales empresas; sino que nuestro ser está inmediatamente “en situación”, es decir, que surge en medio de esas empresas y se conoce primeramente en tanto que en ellas se refleja. Nos descubrimos, pues, en un mundo poblado de exigencias, en el seno de proyectos “en curso de realización”: escribo, voy a fumar, tengo cita esta noche con Pedro, no debo olvidarme de responder a Simón, no tengo derecho de ocultar por más tiempo la verdad a Claudio. Todas esas menudas expectativas pasivas de lo real, todos esos valores triviales y cotidianos cobran su sentido, a decir verdad, de un primer proyecto mío que es como mi elección de mí mismo en el mundo. Pero, precisamente, ese proyecto mío hacia una posibilidad primera, que hace que haya valores, llamadas, expectativas y, en general, un mundo, no se me aparece sino más allá del mundo, como el sentido y la significación abstractos y lógicos de mis empresas. (*El ser y la nada*, 74).

De tal forma que al elegir estamos eligiendo porque se trata de un quehacer vivencial en el que el compromiso juega papel preponderante. Nos comprometemos con un proyecto cuya realización depende básicamente de nosotros. Somos, pues, libres a cada instante de nuestra vida, por la razón fundamental de que a cada instante estamos obligados a ejercer dicha libertad.

En tanto avanzamos con la idea y la acción en procura de concretar nuestro proyecto, es éste el que tendrá que sufrir una adaptación a la realidad, asunto de importancia capital, de

consecuencias extraordinarias para lo que vamos siendo, pues no en balde podemos afirmar que nosotros, y nadie más que nosotros, somos el proyecto.

De aquí se desprende una verdad que desemboca en un punto de fuga meridiano: la noción de libertad sartreana no supone que, gracias a ella, los proyectos de cada quien deban necesariamente conducirse con buen pie y no fracasar. Esta posibilidad está más que presente. Y así como de alguna manera el proyecto soy yo -con mis fracasos y mis éxitos-, cabe afirmar igualmente que nuestros proyectos son nuestras acciones. Leamos a Sartre:

No diremos que un cautivo es siempre libre de salir de la prisión, lo que sería absurdo, ni tampoco que es siempre libre de desear la liberación, lo que sería una perogrullada sin ningún alcance, sino que es siempre libre de tratar de evadirse (o de hacerse liberar), es decir, que cualquiera que fuere su condición, puede proyectar su evasión y mostrarse a sí mismo el valor de su proyecto por medio de un comienzo de acción. (*El ser y la nada*, 509).

La acción, entonces, permanece íntimamente vinculada con el proyecto, y éstos a su vez con el individuo que va fraguando su ser. Nuestra vida empalma con aquello que construimos sobre la base de nuestros proyectos y acciones concomitantes. Se entiende entonces que Sartre nos diga que para la realidad de los humanos, “el ser se reduce a hacer” (*El ser y la nada*, 501), lo que se traduce en el hecho cierto de que somos verdaderos y únicos responsables de nuestra conducta, de la manera en que nos conducimos, por lo que adjetivos como cobarde, valiente, impaciente, pacífico o troglodita dependen básicamente de nosotros.

Podemos afirmar a estas alturas que tanto la libertad como la situación en que nos encontramos constantemente, marchan de la mano. No podemos desvincularlas. Por supuesto, los proyectos particulares se verán sometidos a situaciones particulares,

cambiantes, y la libertad debe ser concebida partiendo de esta perspectiva. Es por esto que, sartreanamente hablando, no es más que un disparate, un absurdo total, plantearse interrogantes en las que nuestro hacer o el desarrollo de nuestra vida misma estuvieran signados por otros contextos o situaciones. No tiene ningún sentido preguntarse qué hubiera sido de mí, por ejemplo, si hubiera vivido en la época medieval, o en la Grecia antigua. Nuestras acciones se han llevado a cabo ahora en un ámbito específico de realización y nuestra libertad ha sido ejercida en iguales condiciones. Las situaciones humanas son unas, son ésas, son las que son en ciertos contextos, y no vale la pena siquiera imaginar qué hubiese ocurrido con nosotros si otras hubiesen ocupado el lugar de éstas. La libertad de elegir y nuestras acciones al respecto se desarrollaron bajo situaciones dadas, y ese entramado formó parte de lo que hemos sido capaces de concretar en el presente. Sólo eso importa para el existencialismo de Sartre. Cualquier tipo de fuga, de huida, entroncaría sencillamente con la mala fe.

La indeterminación, el hecho vivencial, empírico, subjetivo, atinente a que estamos en el mundo y en consecuencia debemos fraguarnos en él, es la libertad misma. No existe determinación alguna a través de la que podamos escapar. No hay posibilidad de huida hacia un algo que termine por cargar con nuestras responsabilidades. Somos irremediabilmente libres y esto implica que tenemos que hacerlo todo. Incluso el modo en que ejercemos la libertad¹³ debe ser uno tal que sea creado por nosotros mismos, gracias a la existencia que experimentamos.

Toda vez que el hombre en sí es absolutamente nada, en la medida en que actuamos, asimismo vamos definiendo nuestra existencia. La fragua de lo que somos lleva aparejada

¹³ En *Miedo a la libertad*, Erick Fromm desarrolla una interesante tesis acerca de la libertad y el individuo. Véase: Fromm Erich. *Miedo a la libertad*. Buenos Aires: Paidós, 1957.

la fragua de la humanidad entera, pues ya lo hemos visto: al elegirnos elegimos a la humanidad, nos hacemos responsables de ella, puesto que ahí incluimos la idea, el proyecto de ser humano que modelamos mediante los actos que poco a poco llevamos a cabo.

III.1 LIBERTAD Y AMOR: UN PERSONAJE LLAMADO QUIELA

Hemos visto cómo el otro, a través de su mirada, nos alcanza y nos atrapa al punto de que nuestra libertad se resquebraja. El poder del otro ejercido sobre nosotros termina cosificándonos, de modo que en ese instante dejamos de ser libertad que se va haciendo y proyectando para ser objetivados.

Queda entonces la defensa. Es imperativo defenderse del peligro que constantemente implica la mirada del otro sobre nosotros, a lo que la vergüenza, el pudor, deja entrever un primer paso en esa dirección. Vestirse o reprimir ciertos sentimientos, emprender la retirada u ocultarnos en determinados momentos, todo ello se encamina a minimizar la exposición, a guarecernos del ojo que nos ve. Mirar y no ser visto, tal es el desiderátum del juego intersubjetivo existencialista sartreano.

No obstante, de la defensa es prácticamente obligatorio comenzar a atacar, pues el conflicto -“el conflicto es el sentido originario del ser para otro” (*El ser y la nada*, 389)- está presente sin que podamos esquivarlo. Entre nosotros y los otros ocurre un mutuo acecho, se da un estado de tensión permanente que desemboca siempre en ataque, todo

bajo la perspectiva de atacar primero y de no ser atacados, de no ser reducidos a objetos gracias a la mirada avasalladora de quien tenemos enfrente.

Así, y por la razón sencilla de que es posible ser enajenados mediante la libertad y la condición de sujeto del otro, intentamos aprehenderlo en su calidad de individuo libre, de sujeto, es decir, en el hecho mismo de su alteridad, básicamente para protegernos y echar afuera las influencias que pueda ejercer sobre nuestra humanidad, sobre nuestra subjetividad. Tal es lo que para Sartre supone la conducta amorosa.

En efecto, Quiela es una amante -“te amo Diego, y ahora mismo siento un dolor casi insoportable en el pecho. En la calle, así me ha sucedido, me golpea tu recuerdo y ya no puedo caminar y algo me duele tanto que tengo que recargarme contra la pared” (13-14)-, y en ese sentido ha sido capturada en el plano de su libertad en tanto sujeto.

Mediante la mirada ajena el ser que vamos construyendo se nos escapa, y para recuperarlo es preciso hacernos con la libertad de quien nos ha objetivado. Sartre lo explica claramente:

Si partimos de la revelación primera del prójimo como mirada, hemos de reconocer que experimentamos nuestro *ser para otro* imposible de captar en la forma de una posesión. Soy poseído por el prójimo; la mirada ajena modela mi cuerpo en su desnudez, lo hace nacer, lo esculpe, lo produce como es, lo ve como yo no lo veré jamás. El prójimo guarda un secreto: el secreto de lo que soy. Me hace ser y, por eso mismo, me posee, y esta posesión no es nada más que la conciencia de poseerme. Y yo, en el reconocimiento de mi objetividad, experimento que él tiene esa conciencia. (*El ser y la nada*, 389).

Entonces, en el intento de reivindicar mi ser alienado por la mirada ajena, echo mano de una actitud amorosa con el objetivo de hacerme nuevamente de mi ser, haciéndome asimismo de la libertad de quien me ha enajenado. Ésta es la razón por la que la relación de

amor entre los hombres equivale a una relación eminentemente conflictiva, sin otro destino que el fracaso.

Al respecto Sartre manifiesta que “así, en la medida en que me develo a mí mismo como responsable de mi ser, reivindico este ser que soy; es decir, quiero recuperarlo, o, en términos más exactos, soy proyecto de recuperación de mi ser”. (*El ser y la nada*, 389). De modo que para llevar a cabo semejante empresa de recuperación del ser, de la libertad misma, resulta necesario invertir el proceso. Debemos conquistar la libertad conquistadora.

Quiela ama con desesperación a Diego. Es un ser enajenado en su libertad por la libertad del ser amado: “yo me voy metida de nuevo en mi esfera de silencio que eres tú, tú y el silencio, yo adentro del silencio, yo dentro de ti que eres la ausencia, camino por las calles dentro del caparazón de tu silencio” (16), y de igual modo: “pensé que tu espíritu se había posesionado de mí, que eras tú y no yo el que estaba dentro de mí, que este deseo febril de pintar provenía de ti y no quise perder un segundo de tu posesión” (23), lo cual produce en consecuencia el hecho de que la amante requiera guardar para sí, según la idea sartreana, la alteridad de su amado en su misma libertad. Respecto a esto último, nuestro pensador escribe:

Si en cierto sentido mi ser-objeto es insoportable contingencia y pura “posesión” de mí por otro, en otro sentido es como la indicación de que sería preciso que lo recuperara y lo fundara para ser yo el fundamento de mí mismo. Pero esto no es concebible a menos que me asimile la libertad del otro. Así, mi proyecto de recuperación de mí es fundamentalmente proyecto de recuperación del otro. (*El ser y la nada*, 389).

Al actuar de esta manera, es necesario especificar que en ningún momento se trata de eliminar mi ser para otro, ni de que el otro pierda su posibilidad de otro para mí, pues el

asunto se torna más complejo en el sentido de que intento resguardar mi ser para otro precisamente bajo la libertad de ese otro, al que vislumbro como mi propia libertad y modelo a seguir. De esta forma el otro se convierte en eso, en modelo a través del que todo llega a darse en cuanto a lo que soy. Leamos lo que Quiela escribe a Diego: “Sin ti soy bien poca cosa, mi valor lo determina el amor que me tengas y existo para los demás en la medida en que tú me quieras. Si dejas de hacerlo, ni yo ni los demás podremos quererme”.

(17). Hay que estar claros: no se trata de arrancarle al otro, como se mencionó arriba, el hecho de que sea otro para mí. La idea es mucho más que eso:

Mi proyecto de incorporación del otro no corresponde en modo alguno a una recuperación de mi para-sí como yo mismo ni a un trascender la trascendencia del otro hacia mis propias posibilidades. No se trata de borrar mi objetividad objetivando al otro, lo que correspondería a librarme de mi ser-para-otro, sino muy por el contrario, quiero asimilar al otro en tanto que otro-que mira, y este proyecto de asimilación lleva consigo un acrecentado reconocimiento de mi-ser-mirado. En una palabra, me identifico totalmente con mi ser-mirado para mantener frente a mí la libertad de la mirada del otro y, como mi ser-objeto es la única relación posible entre el otro y yo, sólo ese ser-objeto puede servirme de instrumento para operar la asimilación a mí de la otra libertad. (*El ser y la nada*, 390).

Al intentar aprehender al otro en su libertad en tanto individuo que mira, para espantar de esta manera su poder en relación con nosotros, nos aproximamos al ideal del amor. En este orden de ideas no pretendemos poseer sólo un cuerpo, guardar para nosotros el ámbito carnal de lo que esa persona amada puede ofrecernos, sino que nos lanzamos en pos de una libertad: la libertad de aquél que decimos amar.

Entonces, es absolutamente necesario que la libertad del otro termine por caer en cautiverio. En nuestro cautiverio. Resulta imperativo que esa libertad sea captada por nosotros y aprehendida, pues así -y utilizando la metáfora sartreana- infectamos de nuestro mal, de nuestra facticidad, al otro que asimismo nos invade y ocupa con ellos. De este modo:

Hemos señalado, en efecto, que la libertad ajena es fundamento de mi ser. Pero, precisamente porque existo por la libertad ajena, no tengo seguridad ninguna, estoy en peligro en esa libertad; ella modela mi ser y me hace ser, me confiere y me quita valores, y mi ser recibe de ella un perpetuo escaparse pasivo de sí mismo. Irresponsable y fuera de alcance, esa libertad proteiforme en la cual me he comprometido puede comprometerme a su vez en mil diferentes maneras de ser. Mi proyecto de recuperar mi ser no puede realizarse a menos que me apodere de esa libertad y la reduzca a ser libertad sometida a la mía. (*El ser y la nada*, 391).

Quiela, que es una mujer entregada a un proyecto, que ha tenido el coraje de ejercer su libertad y lanzarse a realizar lo que ha elegido para sí en una ciudad que la fascina pero que también le ha resultado inhóspita, ha sido esclavizada por la libertad-sujeto de Diego, lo cual exige de ella, para zafarse del poder tremendo de éste sobre su persona, que intente alcanzarlo y que capte para sí su libertad misma, pero su libertad en tanto ser que mira, en tanto sujeto. Tal es el amor sartreano de Quiela por Diego, íntimamente asociado, como vemos, con la libertad.

Nicola Abbagnano sostiene, respecto a las consideraciones de Sartre acerca del amor, que “el supuesto del análisis sartreano es considerar al amor como tentativa o, mejor dicho, como proyecto de realizar la unidad o la asimilación entre el yo y el otro”. (Abbagnano: 1995, 59). Y en efecto, lo que Quiela pretende es fundirse en Diego, y que Diego se funda

en ella. Su amor la lleva a desear una entrega total y absoluta de éste, análoga a la que ella ha realizado.

Como afirma Sartre, “es cierto, pues, que el amor quiere cautivar la conciencia” (*El ser y la nada*, 391), y es fácil notar que Quiela desea para Diego, en relación con ella, semejante cautiverio. Pero Sartre se pregunta de inmediato el por qué de ese deseo. ¿Por qué un amante quiere tomar para sí la conciencia del amado, y además cómo intentará hacerlo? La respuesta es tan compleja como fascinante: porque el otro hace ser al amante. Así:

La noción de propiedad, por la cual tan a menudo se explica el amor, no puede ser primera, en efecto. ¿Por qué iba a querer apropiarme del prójimo sino, justamente, en tanto que el prójimo me hace ser?” (*El ser y la nada*, 391).

Y efectivamente, tal es lo que pareciera reconocer Quiela cuando escribe a Diego: “además del éxtasis en que caía yo en tu presencia, junto a ti era yo un poco dueña del mundo” (47), y además: “Tú has sido mi amante, mi hijo, mi inspirador, mi Dios, tú eres mi patria; me siento mexicana, mi idioma es el español aunque lo estropee al hablarlo. Si no vuelves, si no mandas llamar, no sólo te pierdo a ti, sino a mí misma, a todo lo que pude ser” (55).

Apoderarnos del prójimo supone un apoderamiento sustentado en la contundente razón de que él nos hace ser, pero tal apropiación debe llevarse a cabo de cierta manera, es decir, apropiándonos, como hemos visto ya, de la libertad del otro en tanto libertad. Es más:

El que quiere que lo amen no desea el sometimiento del ser amado. No quiere convertirse en el objeto de una pasión desbordante y mecánica. No quiere poseer un automatismo y, si se quiere humillarlo, basta hacer que se represente la pasión del ser amado como el resultado de un determinismo psicológico:

el amante se sentirá desvalorizado en su amor y en su ser. (*El ser y la nada*, 391-392).

Es por este motivo que el amante no pretende poseer un cuerpo. Todo lo contrario: su pretensión se fija en aprehender la libertad del otro. He ahí el horizonte de quien ama.

Abbagnano sostiene que “la voluntad de ser amado es así la voluntad de valer para el otro como infinito mismo” (Abbagnano: 1995, 59), cuestión que Sartre manifiesta cuando deja ver que el ser amado debe querer ser amado, y en las condiciones que el amante desea. Quiere decir que el amante espera del ser amado que en función de su propia libertad, éste pretenda que tal libertad se transforme en amor y, es más, que desee el cautiverio mismo, todo lo cual debe constituirse en franca ofrenda del amado hacia el otro. Y en el fondo, es esto lo que Quiela espera de Diego, una entrega completa que, como la de ella, provenga desde el fondo de su libertad, desde el hecho mismo de querer que semejante libertad, trocada en amor, implique un voluntario cautiverio. Diego no accede. El ser amado que abandona a Quiela en París está lejos de corresponder a las pretensiones de ésta, asunto que termina por originar el conflicto inesquivable que hiere profundamente el corazón de aquélla. Semejante realidad produce las más terribles dudas en Quiela: precisamente las dudas relativas al amor del otro por nosotros, a saberse no amado, a no contar con la entrega total de quien amamos. “Diego sólo es un hombre”, expresa Quiela en una de sus cartas, “que no escribe porque no me quiere y me ha olvidado por completo [...] Ahora Diego, al ver mi desvarío te lo pregunto y es posiblemente la pregunta más grave que he hecho en mi vida. ¿Ya no me quieres, Diego? Me gustaría que me lo dijeras con toda franqueza” (42).

A Quiela la carcome la duda, es decir, teme que la libertad del otro, como diría Sartre, ya no “se determine a sí misma a convertirse en amor” (*El ser y la nada*, 392). Teme que el amor de Diego ya no sea tal. Para Sartre, en el amor la libertad del otro debe ser “cautivada por ella misma [...] como en la locura, como en los sueños, para querer su propio cautiverio. Y ese cautiverio ha de ser entrega libre y encadenada a la vez en nuestras manos”. (*El ser y la nada*, 392). Es esto, ni más ni menos, lo que Quiela espera de su amado Diego. Así debe ser su entrega, es decir, su amor.

Detengámonos un momento en las palabras de Sartre:

El amante quiere ser “el mundo entero” para el ser amado, y esto significa que se coloca del lado del mundo: él es el que resume y simboliza el mundo, es un esto que incluye todos los demás “estos”; es objeto y acepta serlo. Pero, por otra parte, quiere ser el objeto en el cual la libertad ajena acepte perderse, el objeto en el cual el otro acepte encontrar, como su facticidad segunda, su ser y su razón de ser; el objeto límite de la trascendencia, aquel hacia el cual la trascendencia del otro trasciende todos los demás objetos, pero al cual no puede en modo alguno trascender. (*El ser y la nada*, 392).

Como podemos notar, la Quiela que se nos presenta en la novela, pretendiendo lo que pretende, aunque sin saberlo, no puede captar el amor de Diego, es decir, aprehender su libertad en tanto libertad para transformarse de este modo en el objeto a través del cual el otro acepte encontrar nada menos que “su ser y su razón de ser”. Y no puede aprehender su libertad por la razón sencilla de que Diego no lo permite.

Entonces, continúa diciéndonos Sartre:

Esto nos permite captar a fondo lo que el amante exige del amado: no quiere actuar sobre la libertad del otro, sino existir a priori como el límite objetivo de esa libertad; es decir, ser dado a la vez con ella y en su surgimiento mismo como el límite que aquélla

debe aceptar para ser libre. (*El ser y la nada*, 392-393).

Quiela exige de su amado que éste la mire no a través de cualquier mirada, esto es, no mediante la mirada con la que constantemente vemos el mundo. Exige mucho más. Exige que el mundo se revele a Diego a través de ella. Tal es el significado sartreano del conflicto que aqueja a nuestra protagonista. Diego debe verla con la mirada que ella tiene para él. La dialéctica del mirar sartreano cobra aquí su máxima fuerza, y en este sentido Quiela busca el amor que siente no poseer. Veamos cómo Sartre lo describe:

Mi ser [el del amante] debe escapar a la mirada del ser amado; o, más bien, debe ser objeto de una mirada de otra estructura: no debo ser visto ya sobre fondo de mundo como un “esto” entre otros “estos”, sino que el mundo debe revelarse a partir de mí. En efecto: en la medida en que el surgimiento de la libertad hace que exista un mundo, debo ser, como condición-límite de este surgimiento, la condición misma del surgimiento de un mundo. Debo ser aquel cuya función es hacer existir los árboles y el agua, las ciudades y campos, los demás hombres, para dárselos enseguida al otro para que los organice como mundo, así como la madre, en las sociedades patronímicas, recibe los títulos y el nombre, no para guardarlos, sino para transmitirlos inmediatamente a sus hijos. En cierto sentido, si he de ser amado, debo ser el objeto a través de cuyos poderes el mundo existirá para el otro; y, en otro sentido, soy el mundo. En vez de ser un esto que se destaca sobre fondo de mundo, soy el objeto-fondo sobre el cual el mundo se destaca [...] En la intuición amorosa que exijo, debo ser dado como una totalidad absoluta a partir de la cual deben ser comprendidos todos los seres y todos sus actos propios [...] La libertad ajena debe metamorfosearse absolutamente para darme acceso al estado de amado. (*El ser y la nada*, 394-395).

Lo anterior tiene que ver con el hecho de que todos buscamos, requerimos, deseamos ser para los otros el objeto absoluto, la totalidad infinita, lo cual supone entonces que, para darse, el otro permanezca como subjetividad, enteramente libre y además en forma absoluta. Y en tanto que nosotros y los otros desean profundamente lo mismo, en tal sentido, para Sartre, el amor lleva directamente al conflicto.

Para ser amado por el otro, debo ser elegido libremente por ese otro como ser para amar. El amante pide y exige que el amado, para amarlo haya llevado a cabo, en plena libertad, una elección absoluta que lo tome a él como ser amado. Es lo que Quiela pretende y por lo que sufre en demasía. Ella ha elegido absolutamente, pero siente que Diego no ha realizado lo propio. “Recibo de vez en cuando las remesas de dinero, pero tus recados son cada vez más cortos”, escribe Quiela, “más impersonales y en la última no venía una sola línea tuya” (43). Diego, que es infinito absoluto para Quiela, no la ha elegido asimismo como infinito absoluto para él. Observemos lo que Quiela expresa en otra carta: “me pregunto si sólo vives para la pintura como lo hiciste aquí en París, si amas a una nueva mujer, qué rumbo has tomado. Si así fuera Diego, dímelo, yo sabría comprenderlo, ¿acaso no he sabido comprender todo?” (31-32). Se entiende, pues, que Sartre explique la conducta amorosa haciendo énfasis en la necesidad del amante en lo atinente a la libre elección que de él haga el amado, para hacerlo objeto de su amor:

Si he de ser amado por el otro, debo ser libremente elegido como amado. Sabido es que, en la terminología corriente del amor, el amado es designado con el término de “elegido”. Pero esta elección no debe ser relativa y contingente: el amante se irrita y se siente desvalorizado cuando piensa que el amado lo ha elegido entre otros: “Entonces, si yo no hubiera venido a esta ciudad, si no hubiera frecuentado la casa de fulano, ¿tú no me habrías conocido, no me habrías amado?”. Esta idea

aflige al amante: su amor se convierte en amor entre otros amores, limitado por la facticidad del amado y por su propia facticidad, a la vez que por la contingencia de los encuentros: se convierte en “amor en el mundo”, objeto que supone el mundo y que puede a su vez existir para otros. Lo que él exige, lo traduce con estas palabras torpes e impregnadas de “cosismo”: “estábamos hechos el uno para el otro”; o bien utiliza la expresión: “almas gemelas”. Pero hay que saberlo interpretar: él sabe bien que lo de “estar hechos el uno para el otro” se refiere a una elección originaria [...] En realidad, lo que el amante exige es que el amado haya hecho de él una elección absoluta. Esto significa que el ser-en-el-mundo del amado debe ser un ser amante. Este surgimiento del amado debe ser libre elección del amante. (*El ser y la nada*, 395).

Para amar y ser amados, entonces, se hace necesaria una elección que proviene de ambas partes. Ambas deben reconocer y elegir libremente al otro como mundo y totalidad, es decir, es imperativo que los dos estén dispuestos a ser, cada uno, asimilado por la libertad del otro.

Cuando esto ocurre, sentimos que nuestra existencia “es recobrada y querida en sus menores detalles por una libertad absoluta y que nosotros mismos queremos con nuestra propia libertad” (*El ser y la nada*, 396). Semejante actitud lleva consigo lo que Sartre denomina la “alegría del amor”, toda vez que implica “sentir justificada nuestra existencia” (*El ser y la nada*, 396). Es por esto que para Sartre el amor del amante es un proyecto de sí mismo, esto es, una empresa que particularmente se intenta realizar, lo cual es fuente, como hemos dicho ya, de un conflicto insoslayable.

Si en el plano del amor los otros esperan de nosotros exactamente lo mismo que nosotros esperamos de ellos (ser los unos para los otros la totalidad infinita del mundo), quiere decir entonces que, por amarnos, nos desilusionan. En palabras de Sartre:

Exijo que el otro me ame y hago cuanto puedo para realizar mi proyecto: ahora bien, si el otro me ama, me decepciona radicalmente por su amor mismo: yo exigía de él que fundara mi ser como objeto privilegiado manteniéndose como pura subjetividad frente a mí; y, desde que me ama, me experimenta como sujeto y se abisma en su objetividad frente a mi subjetividad. (*El ser y la nada*, 401).

Tal decepción, notémoslo, viene dada en el mismo instante en que, en tanto seres amantes, pretendemos ser para el otro objeto absoluto y totalidad infinita, todo lo cual requiere que el otro permanezca como subjetividad libre y absoluta. De este modo, el amor sartreano no sólo es conflicto, sino además contradicción. Como nos dice Abbagnano: “el amor del que habla Sartre es el proyecto de la fusión absoluta entre dos infinitos, y dos infinitos no pueden más que excluirse y contradecirse”. (Nicola Abbagnano: 1995, 60).

El amor de Quiela por Diego exige que éste la ame. Quiela quiere ser amada, a lo que pudiéramos decir, con Sartre, “sin darse cuenta de que amar es querer ser amado y que así, queriendo que el otro [la] ame, quiere solamente que el otro quiera que [ella] le ame”. (*El ser y la nada*, 400). Querer ser amado implica, en palabras de Abbagnano “ser la totalidad del ser, el fundamento de los valores, el todo y el infinito: o sea el mundo o Dios mismo. Y el otro, el amado, debería ser un sujeto igualmente absoluto e infinito a quien lo ama”. (Nicola Abbagnano: 1995, 60). Lo anterior, como vemos, guarda en sí mismo una contradicción y es, en efecto, un conflicto irresoluble. Tal es el torbellino de Quiela. Tal es el amor imposible aludido por Sartre.

CONCLUSIONES

Desde el horizonte sartreano la libertad es el fundamento sobre el que descansa la singularidad humana. Considerar el tema de la libertad supone entonces aceptar que la fragua de nuestra realidad pasa inextricablemente por la construcción que de ella hagamos.

Quiere decir que sobre la base de la libertad nos atraviesa una condena: la imposibilidad de su negación. Por más que lo intentemos, por más esquivos que nos mostremos a la hora de intentar evadir nuestra condición de hombres libres, la libertad pesa como una condena. Estamos condenados a ser libres, escribió Sartre, y lo estamos porque el influjo de la libertad es tal que incluso al pretender darle la espalda hacemos uso de ella.

No hay esencia humana que posea a la libertad. No hay esencia que haga las veces de superficie sobre la que ésta termina adosada. Por el contrario, los seres humanos carecemos de ella, asunto que amerita la necesidad impostergable de proveérnosla. Al no estar definidos por esencia alguna, la resultante es que la existencia debe constituirla.

Existir, de este modo, alberga el hecho constante de la “posibilidad”. ¿Qué quiere decir esto?, que el abanico de lo posible permanece abierto en nuestras vidas, que el número de “realizaciones” para los individuos es en teoría infinito, por lo cual el proyecto humano es asimismo un cúmulo de posibilidades también infinito. Considerando que la libertad es intrínseca a los hombres, es de suponer que las posibilidades de elevar al plano de lo concreto un fin u otro son múltiples. Cualquier realización es, en consecuencia, insuficiente desde la perspectiva de dichas posibilidades, pues existirá siempre otro proyecto, otra elección, otra necesidad de llevar a cabo cuanto pretendemos.

Como es obvio, la idea de libertad se relaciona estrechamente con el hecho de elegir. Entre la infinitud de proyectos posibles optamos por el que intentaremos concretar. Con

esto afirmamos que nuestra existencia es construida sobre la base de un proyecto particular; implica nada menos que la elección de aquello que deseamos ser, lo que en ningún momento estará exento, por supuesto, de resistencias, dificultades u obstáculos.

Ser libres supone la aparición de interposiciones, pues de lo contrario la libertad perdería todo sentido, consistiría en una impostura. Los elementos perturbadores, las adversidades, son relativos y cobran vida en función de los proyectos individuales que vamos erigiendo. Es precisamente aquí, en el intento de llevar adelante un proyecto y concretarlo cuando, en efecto, en tanto humanos experimentamos la libertad sartreana, y además la ejercemos.

Los obstáculos están ahí, pueden significar un elemento más o menos perturbador según nuestro punto de vista, pero los necesitamos para afirmarnos, es decir, para vivenciar nuestra libertad. Tal es lo que, *grosso modo*, evidencia *Querido Diego, te abraza Quiela* mediante el personaje femenino objeto de la pasión amorosa, que ha sido capaz de elegir gracias a su libertad, y que es único responsable de su proyecto, de su vida, de lo que va siendo.

Todo determinismo, en este sentido, es impensable. Para Sartre éstos y su noción de libertad se excluyen mutuamente, pues la libertad misma fija, como estudiamos en el capítulo I, sus propios límites. Los límites que vamos hallando en el camino, por paradójico que parezca, la potencian, le otorgan un sentido que de otra manera terminaría por dejarla hueca, la asfixiaría entre rutas prefijadas.

Por eso la libertad produce angustia, que terminan arrojándonos a la existencia auténtica. En tal sentido vamos percibiendo que somos libres, que la libertad absoluta nos atraviesa por completo y en la angustia tomamos conciencia de ella. De aquí al intento de zafarse, de no asumir la libertad, de aquí al autoengaño o mala fe hay sólo un paso. Somos insinceros porque en la angustia concienciamos la libertad, y ello nos produce vértigo.

La libertad sartreana no consiste, entonces, en atributo humano, pues trasciende una idea tan pobre y restringida como ésta. Se extiende más allá: existe en la medida en que nos proyectamos sobre nuestras posibilidades, y luego sobre objetivos concretos, libremente elegidos, para concretarlos. Y al elegirnos a nosotros mismos, elegimos también al universo.

Si narrar implica un código sobre el que elaboramos mensajes que trascienden las diversas culturas en tanto hecho concomitante al ser humano, entonces narrar supone la vía expedita que compartimos para comunicarnos. Al dar por sentado que la narración permite “empaquetar” nuestra experiencia a través del texto, será mediante éste que abordaremos una obra literaria como *Querido diego, te abraza Quiela*. A partir del texto intentamos desentrañar el sentido, pues en función del texto se entreteje buena parte de la madeja semántica que percibimos como lectores.

Considerando la novela estudiada como un texto literario cargado de implicaciones filosóficas (la idea de libertad sería la más importante en nuestro caso) que necesariamente es preciso descifrar, partimos entonces de las propuestas de dos pensadores clásicos en relación con el ámbito de lo político: John Stuart Mill e Isaiah Berlin. En la obra de Poniatowska se deslizan “textualmente”, en gran medida, sus ideas. En cuanto a Stuart Mill, que considera a la felicidad como uno de los fines humanos por excelencia, observamos cómo este objetivo va adquiriendo dimensión, peso propio en la novela,

aunque es necesario señalar que Quiela, probablemente sin lograr tal fin, de todos modos lo ansía y lleva a cabo las acciones que supone debe enarbolar para su consecución.

El carácter de nuestra protagonista, sus particulares elecciones entre un sin fin de caminos, le permitió intentar asir aquello que sólo ella decidió para sí. Es importante resaltar que para Mill los seres humanos se modelan, se van definiendo gracias a que poseen un rasgo extraordinario: pueden elegir. Y eligen, en efecto, sustentándose en la razón, en la reflexión, en el sopesamiento de las circunstancias. Quiela, como vimos, ha abrazado esta ruta. Libertad de acción y libertad de pensamiento dan forma a la dupla que permitirá al hombre lograr su realización. En este sentido la libertad de Quiela abreva en la idea de libertad descrita por Mill. Los seres humanos somos capaces de aprender, de desechar errores ya cometidos, basándonos en nuestras experiencias, y en las de los otros, lo cual puede entonces ser aprovechado por el colectivo para su beneficio. Así, libertad, experimentación y felicidad se erigen como elementos clave en las consideraciones de Stuart Mill, reflejadas en la obra literaria que nos toca.

En cuanto a Berlin, manifiesta y defiende con vehemencia el pluralismo, que toma en cuenta las respuestas posibles en función de las interrogantes que el hombre es susceptible de hacerse. Considera asimismo dos aspectos de la libertad: la libertad positiva y la negativa.

Seremos más libres si somos menos obstaculizados o interferidos por terceros en el plano de nuestra vida privada. Quiela, al emigrar a Francia y decidir qué hacer con su futuro - aunque dicha elección se encuentre rodeada de resistencias- ejerce su libertad negativa, a través de la que poco a poco emprende la conquista, la concreción de su proyecto vital. Seremos nosotros quienes tendremos la responsabilidad de acceder a nuestras verdades, a

nuestros anhelos, afincándonos en la autorrealización previamente modelada por una elección libre.

Quiela asume su libertad, la ejerce. Lucha por encontrar la verdad, “su” verdad, no otra que la concreción de su objetivo: transformarse en pintora, ser una artista.

Ahora bien, la libertad estudiada por Sartre en relación con *Querido Diego...* y vinculada con la noción de libertad observada en la novela, pasa necesariamente por el tamiz del amor sartreano. Entrecruzar estas líneas podrá arrojar alguna luz sobre un entramado manejado en el texto: nada menos que el ejercicio de la libertad y la pasión amorosa.

Para Sartre, la mirada del otro se encuentra íntimamente asociada con nuestra objetivación. Es decir, los demás, al incluirnos en su campo de visión, trastocan la condición de sujetos que nos definía, por la de objetos. En ese preciso instante conformamos objetos raptados por los otros, seres aprehendidos por la mirada del otro en tanto sujeto.

A través de la mirada ajena, la libertad que somos capaces de ejercer resulta arrebatada, sustraída, convirtiéndonos en *ser para el otro*. En ese sentido no podremos seguir siendo aquella libertad que se realiza, que se constituye poco a poco a sí misma y se proyecta, sino una masa carente de defensa e imposibilitada para concretarse sobre la base de fines y objetivos libremente elegidos. Semejante escenario hace obligatorio propiciar una respuesta. La reacción implica conquistar nuevamente la condición de sujetos, para lo cual

resulta imprescindible hacer del otro, a su vez, objeto de nuestra mirada. Es fundamental revertir el proceso.

Toda vez que los demás nos transforman en esclavos gracias a su libertad como sujetos, deseamos llegar a ellos, atraparlos en su misma libertad, fundamentalmente porque, del mismo modo, somos seres capaces de mirar, con lo cual intentamos desterrar la influencia que han ejercido sobre nosotros. Al actuar de esta manera expresamos, según la idea sartreana, el ideal del amor, siendo éste no la búsqueda de un cuerpo con la intención de poseerlo, sino la búsqueda de una libertad que pretendemos nuestra, para postrarla ante nosotros, sometiéndola, en tanto libertad. Poseer al otro como otro-objeto es insuficiente cuando se trata de amor; es imperativo poseerlo desde su mismo deseo como otro-sujeto.

Lo anterior, por supuesto, no está exento de contradicciones. Cuando pretendemos al otro preso de nuestra libertad, y pretendemos además que elija, que desee tales ocurrencias, esa pretensión le exige ser objeto y al mismo tiempo sujeto. El otro debe considerarnos objeto fascinador, y además absoluto. Una relación como la descrita es, aparte de conflictiva, imposible, por lo que el fracaso se encuentra prácticamente asegurado. Atrapar al otro es una acción que se intenta realizar con la convicción de que él nos hace ser, y por este motivo es de importancia capital que la aprehensión se dé en función de asegurarnos, de guardarnos, su libertad. Si somos para el otro el objeto fascinador absoluto, el otro, para entregarse a nosotros, debe hacerlo desde su condición de sujeto, en plena libertad. Amar y ser amados obliga a una elección que incluye a ambas partes, pues éstas tendrán que elegir al otro como totalidad, como objeto fascinador, tanto así que ambas deberán aceptarse como asimiladas por la libertad del otro. Aquí se patentiza la idea sartreana del amor conflictivo e irrealizable.

Así, la libertad de quien antes nos esclavizaba debe ahora transformarse en cautiva del sujeto que hemos vuelto a ser. Tal es la relación, a nuestro entender, Quiela-Diego en la obra que estudiamos, y en este orden de ideas la noción de libertad en *Querido Diego, te abraza Quiela*, se aproxima a una cuya columna vertebral descansa sobre la tesis sartreana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DIRECTAS

Poniatowska, Elena. *Querido Diego, te abraza Quiela*. México: Era, 1999.

Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. Barcelona: Altaya, 1993.

-----*El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Orbis, 1984.

INDIRECTAS

Abbagnano, Nicola. *Introducción al existencialismo*. México: FCE, 1955.

-----*Diccionario de Filosofía*. México: FCE, 1995.

Albanell, Pep et al. *Hablemos de leer*. Madrid: Anaya, 2002.

Alsina, Miguel Rodrigo. *Los modelos de la comunicación*. Madrid: Tecnos, 1989.

Arellano, Fernando. *Historia de la lingüística*. Caracas: UCAB, 1979.

Bajtin, Mijail. *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI, 1990.

Barrera Linares, Luis. *Discurso y literatura*. Caracas: El Nacional, 2003.

- Barthes, Roland. *Roland Barthes por Roland Barthes*. Caracas: Monte Ávila, 1978.
- Berlin, Isaiah. *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza, 2001.
- . *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza, 2000.
- Bettelheim, Bruno y Karen Zelan. *Aprender a leer*. Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1983.
- Biemel, Walter. *Sartre*. Barcelona: Salvat, 1985.
- Bobbio, Norberto. *El futuro de la democracia*. México: FCE, 1996.
- Cardona, Giorgio. *Los lenguajes del saber*. Barcelona: Gedisa, 1994.
- Cassany, Daniel. *La cocina de la escritura*. Barcelona: Anagrama, 2002.
- Chumaceiro, Irma. *Estudio lingüístico del texto literario*. Caracas: UCV, 2005.
- Copleston, Frederick. *Historia de la filosofía*. Barcelona: Ariel, 1984. (Tomo IX).
- Domínguez, Carmen Luisa y Lucía Fracca. *Desarrollo psicosocial del lenguaje*. Caracas: UNA, 1993.
- Dutt, Carsten. *En conversación con Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Tecnos, 1998.
- Eagleton, Terry. *Una introducción a la teoría literaria*. México: FCE, 1988.
- Eco, Humberto. *Lector in fabula*. Barcelona: Lumen, 1981.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía de bolsillo*. Madrid: Alianza, 1999. (Tomos I, II).

- Foulquié, Paul. *El existencialismo*. Barcelona: Oikos-Tau, 1973.
- Francois, Frédéric et al. *El lenguaje. La comunicación*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1973.
- Fromm, Erich. *Miedo a la libertad*. Buenos Aires: Paidós, 1957.
- Gambra, Rafael. *Historia sencilla de la filosofía*. Madrid: Rialp, 1981.
- García Bacca, Juan David. *Autobiografía intelectual y otros ensayos*. Caracas: UCV, 1983.
- Garmendia, Guillermina de Carusso. *El pensamiento esencial de Sartre*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1977.
- Guiraud, Pierre. *La semiología*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1972.
- Halliday, Michael. *El lenguaje como semiótica social*. México: FCE, 1994.
- Hyppolite, Jean. "La libertad en J.P. Sartre". En: *Dialéctica y libertad* (vv.aa.). Valencia (España): Fernando Torres Editor, 1976.
- Jung, C.G. *Tipos Psicológicos*. Buenos Aires: Sudamericana, 1964.
- Lyons, John. *Lenguaje, significado y contexto*. Barcelona: Paidós, 1983.
- Martinet, André. *El lenguaje desde el punto de vista funcional*. Madrid: Gredos, 1976.
- Martínez Bonati, Félix. *La estructura de la obra literaria*. Barcelona: Seix Barral, 1973.
- Mounier, Emmanuel. *Introducción a los existencialismos*. Madrid: Guadarrama, 1973.
- Olson, David R. *El mundo sobre el papel*. Barcelona: Gedisa, 1998.

- Pacheco, Carlos. *La comarca oral*. Caracas: La Casa de Bello, 1992.
- Perelman Ch. y L. Olbrechts-Tyteca. *Tratado de la argumentación*. Madrid: Gredos, 1989.
- Quiles, Ismael. *Sartre y su existencialismo*. Madrid: Espasa-Calpe, 1967.
- Renkema, Jan. *Introducción a los estudios sobre el discurso*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- Ricoeur, Paul. *Con Paul Ricoeur: indagaciones hermenéuticas*. Caracas: Monte Ávila, 2000.
- Serrano Poncela, Segundo. *Formas simbólicas de la imaginación*. Caracas: USB, 1974.
- Siperman, Arnoldo. *Una apuesta por la libertad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2000.
- Stuart Mill, Jonh. *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza, 2004.
- Tacca, Óscar. *Las voces de la novela*. Madrid: Gredos, 1978.
- Talens, Jenaro et al. *Elementos para una semiótica del texto artístico*. Madrid: Cátedra, 1978.
- Van Dijk, Teum. *Texto y contexto*. Madrid: Cátedra, 2002.
- . *La ciencia del texto*. Barcelona: Paidós, 2002.
- Wellek, René y Warren Austin. *Teoría literaria*. Madrid: Gredos, 1974.
- Wolf, Jonathan. *Filosofía política*. Barcelona: Ariel, 2001.