



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Merino, L. (2002). *La Verdad, Fundamento de la Libertad*. [Tesis para optar el grado de Licenciado en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.

REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

Autor

Mery Luz Merino Osorio

Título

La Verdad, Fundamento de la Libertad

**País de
publicación**

Perú

**Fecha de
publicación**

2002

**Tipo de
publicación**

Tesis de licenciatura

Idioma

Español

Resumen

La tesis reflexiona sobre la búsqueda del hombre, de la verdad y la libertad. De esta manera, destaca la constancia en la lucha por el bien, a pesar de las adversidades. Se plantea que el hombre moderno, influenciado por el consumismo y el dominio político, ha perdido autenticidad y se ve atrapado en una cultura de imagen. Se argumenta que la verdad es fundamental para la libertad, pues solo a través de ella el hombre puede alcanzar una libertad genuina y responsable. Además, se hace hincapié en la importancia de la ética y la integración del hombre con su entorno, buscando siempre la autenticidad y el bien común.

Palabras clave

Verdad; Libertad; Fundamento; Ética.

Campo del conocimiento del OCDE

Filosofía

Tipo de trabajo de investigación

Tesis

Nombre del grado

Licenciatura

Grado académico

Licenciatura en Filosofía

Institución que otorga el grado

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARCOS
(Universidad del Perú, Decana de América)

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA ACADÉMICO PROFESIONAL DE FILOSOFÍA

**LA VERDAD, FUNDAMENTO
DE LA LIBERTAD**

TESIS

PRESENTADA POR LA BACHILLER :

MERY LUZ MERINO OSORIO

**PARA OPTAR EL TÍTULO PROFESIONAL DE LICENCIADA
EN FILOSOFÍA.**

LIMA - PERÚ

2002

ÍNDICE

	Página
Introducción.	I - VI
Contenido:	
I. PERSPECTIVAS EN LA DEFINICIÓN DE LA VERDAD	
1.1 ¿Qué es la verdad?	1
II. DIMENSIONES DE LA LIBERTAD.	
2.1 ¿Qué es la libertad?.	8
2.2 El hombre: sentenciado a decidir.	19
2.3 La libertad implica su propia limitación.	28
2.4 Sentido trascendental de la libertad.	37
2.5 Unidad e integración del acto libre.	43
III. VALOR DE LA VERDAD.	
3.1 La verdad y la libertad, principios de la ética.	47
3.2 La verdad, fundamento de la libertad.	51
IV. SITUACIONES EN LA RELACIÓN ENTRE VERDAD Y LIBERTAD.	
4.1 Relación entre verdad y libertad en la cultura de imagen.	56
4.2 Relación entre verdad y libertad en política.	71
V. Conclusiones.	84
Bibliografía citada.	93

DEDICATORIA

**Esta Tesis está dedicada a: E. A. de P.
y a mi querido hermano Wilfredo Merino Osorio,
mis siempre amados seres,
que aunque estén ausentes viven en mí y conmigo,
como también a mi querida madre
Alicia Alejandrina Osorio de Merino.**

AGRADECIMIENTO

**Cada vez que mi espíritu desfallecía
y mis manos se desanimaban,
he pensado en quienes me extendieron la mano
para que no muriera,
en aquellos que han estado junto a mí en la tormenta.
Son a ellos a quienes está dedicado este trabajo,
que no es sino fruto del agua derramada que no
tuvieron mezquindad
de compartirlo conmigo.**

Mi sincera gratitud y profundo reconocimiento a mis profesores de la Universidad Nacional de San Marcos, a la doctora Maria Rivara de Tuesta, por su insistencia sembrada en sus alumnos de "hacer una filosofía desde nuestra propia cabeza", y a mi asesor Zenón Depaz.

INTRODUCCIÓN

Una de las cosas que más me conmueve y asombra del hombre es su constancia en la búsqueda, su deseo del bien; me conmueve profundamente el hombre que tropieza y se levanta, fracasa pero comienza otra vez, que no deja de creer, de amar, de soñar, de tener esperanza pese a estar herido, lastimado, pese al camino escarpado con hambre y sed, es la búsqueda de la vida; búsqueda que da sentido a nuestra existencia. Pero también se puede buscar la muerte y con nuestra muerte la muerte de otros -y en este "otros" está la naturaleza-, el sufrimiento de los demás. Es por esta admiración que tengo del hombre que busca, me propuse reflexionar sobre la verdad y la libertad. Verdad y libertad que son y significan la vida misma del hombre, están completamente involucrados con él y él con ellas, pero aún así puede ser que el hombre no las estime y entonces la libertad termina siendo instrumento de dominio, de servilismo, de privación y, la verdad, ocultada por la manipulación, el engaño, la desinformación, etc.

Junto a este hombre que busca está el proceso histórico que lo marca, haciéndolo singularmente distinto al de las generaciones precedentes. Así, en el contexto económico somos la generación heredera de las promesas del mundo industrial que el progreso nos traería la felicidad. Esto explica la propensión de nuestra generación a condicionar nuestra felicidad¹, nuestra libertad a la posesión de cosas. Por ello, el hombre de hoy, en su afán de dominio y posesión, se va vaciando de lo que Es, se va haciéndose cada vez más artificial. El hombre de hoy es el hombre marcado por la prisa, para quien la vida se mide por lo que se tiene y por eso corre tras su consecución, pero va dejando espacios abiertos en sí mismo, brechas profundas de silencio, de vacío, de soledad, de omisión. No es casual por ello, que los males de nuestro tiempo sean la neurosis, la depresión, la ansiedad, la angustia, males heredados de todo un sistema injusto de explotación, de egoísmo, de

dominio del hombre por el hombre. Políticamente, la opresión y barbarie perpetrada por los totalitarismos nazi y comunista en el siglo XX, por dar sólo un ejemplo de los surgidos en lo que siempre ha sido considerado el modelo de civilización elevada y superior, señala la trágica amenaza que pesa constantemente sobre el hombre: “Quizá la más terrible experiencia no haya sido la del terror en estado puro, sino la de comprobar que los campos de exterminio podían coexistir con la más sofisticada civilización científica, técnica y artística.”² De esto hemos aprendido que si no se considera al hombre en su real dimensión, en toda su dignidad, como prioritario a todos los intereses económicos y políticos, no habrá un real desarrollo digno de una civilización avanzada.

Esta situación en la que vive el hombre de ahora es el referente que tomamos para plantear el tema: “La verdad, fundamento de la libertad”; porque creemos y hacemos nuestra la afirmación de Fernando de Szyszlo que “el artista que crea una obra que no está en relación con las circunstancias en las que vive, crea una obra anémica y sin ninguna relación con la realidad; es decir, sin ningún poder de comunicación de aspectos profundos”³. Por esto mismo, definimos tanto a la verdad como a la libertad atendiendo a cómo el hombre la busca, a su inquietud por alcanzarla; desde mirar cómo la necesita, de cuán importante es para él; desde contemplar cómo ella actúa, de la fuerza transformadora tanto personal como social que tiene. Y es por esto a su vez consideramos, que en la existencia del hombre no se excluyen ni se contraponen el determinismo de Spinoza con la angustia expresada por Kierkegaard ni con la Nada existencial. Además, como intentamos resaltar el vínculo entre la verdad y la libertad con la existencia del hombre, lo abordamos en dos contextos estrechamente vinculados: contexto político y el contexto de la cultura de consumo que estriba en la cultura de imagen que fluye por todos los medios de comunicación. Así, en la dimensión

¹ Erich Fromm: ¿Tener o ser?. Págs. 21-30

² Liberación: Balance y Perspectivas. Lima, 1 de enero del 2001, pág. 16

³ Liberación: Balance y Perspectiva: La justa indignación de Fernando de Szyszlo, 13 de diciembre, 2000, pág. 9.

política, nos referiremos a la década comprendida entre 1990 al 2000, específicamente a partir del golpe de estado del 5 de abril de 1992, periodo que muestra inmejorablemente cómo distintas formas de engaño mediante la desinformación, la calumnia, la demagogia pueden fracturar una democracia, encubrir la dictadura impuesta y sostener todo un sistema sumamente articulado de corrupción, de latrocinio, de chantaje, de violación de los derechos humanos, impunidad, etc. En la dimensión económica, el discurso de la cultura de imagen genera y refuerza una sociedad altamente consumista influyendo así decisivamente, sobre la verdad y la libertad. El hombre es el blanco de estas dos descomunales fuerzas.

Referirnos al tema de la verdad, como fundamento de la libertad y como constitutivo de la existencia del hombre, nos sitúa cabalmente en la reflexión ética. La cuestión inmediata que se plantea es sobre qué principios se cimenta la verdad o, en otros términos, cómo tener certeza de que esto o aquello es la verdad o, si se prefiere, cómo saber que esto es bueno para mí. **Gadamer** analizando el problema de la conciencia histórica aborda dos aspectos que Aristóteles ha planteado y resalta, en primer lugar, cómo para el estagirita, el ser ético como comportamiento específicamente humano se distingue del ser natural puesto que el ser ético no es simplemente un conjunto de capacidades o de fuerzas activas. El hombre es un ser que sólo llega a ser lo que es y sólo se apropia de su comportamiento por lo que hace, por el cómo de su acción. A este respecto el dilema de la conciencia ética tiene que ver sobre cómo responder ante situaciones concretas y particulares a la luz de exigencias éticas más generales. Se trata de saber entonces qué función debe desempeñar el saber en la constitución de los comportamientos éticos.⁴

La respuesta que da Aristóteles es que el saber ético es un “saber para sí”, que consiste en saber aquello que es justo en una situación concreta. No se trata de un “saber” que se da en el orden de las intuiciones sensibles –aunque es necesario que se preste oídos a lo que

⁴ Hans-georg Gadamer: El problema de la conciencia histórica, pág. 82

exige la situación, su percepción no es pues una percepción bruta y sin significado-, sino se trata de una percepción ética donde la situación nos aparece como situación-de-nuestras-acciones y a la luz de aquello que es “justo”⁵. Y lo que es justo es totalmente relativo a la situación ética en la que nos encontramos⁶. Así pues, el saber ético engloba nuestro conocimiento de los fines y de los medios, de modo que la finalidad del saber ético no es la de una “cosa particular”, sino que la finalidad misma determina toda la rectitud ética de la vida en su conjunto. Es en este sentido que ya no tiene sentido distinguir entre saber y experiencia, siendo ya el mismo saber ético una experiencia de la experiencia.

Al lado de este “saber-para-sí” de la phronesis, se encuentra el fenómeno de la comprensión o discernimiento comprensivo, es una modificación intencional del saber ético cuando es cuestión de un saber no sólo para mí sino para el otro. Supone un compromiso por una causa justa, compromiso por el que se pone en el lugar del otro. Por ello, la comprensión según Aristóteles, da lugar a los dos fenómenos correlativos siguientes: el espíritu de discernimiento de la situación de otro y la tolerancia y la indulgencia que de ello resulta⁷.

A las dos pistas al que ha hecho referencia Gadamer, siguiendo a Aristóteles, podemos agregarle uno más: hace falta sobre todo que junto a la actitud de ponerse en el lugar del otro o, también, la capacidad de trascender al otro, el hombre esté integrado a la totalidad y que él mismo lo esté como “hombre-otro hombre-naturaleza, hombre-Dios, individuo-sociedad” como su finalidad. Es esta integridad del hombre al TODO lo que hace firme su confianza, le hace dócil al camino, profundiza su reflexión, le hace optar por la autenticidad, le enseña a discernir.

La relación que establecemos entre verdad y libertad es pertinente e importante a nuestra consideración, en contextos donde modalidades de dominación, de servilismo, de atropello a los derechos inalienable que

⁵ Ibidem., pág. 92

⁶ Ibidem., pág. 88

⁷ Ibidem., pág. 93-94

tiene todo ser humano se imponen imperceptiblemente mediante diversas formas de engaño, desinformación, de autoritarismo sutil del poder de la imagen y del autoritarismo político que privan nuestra libertad. Pero no sólo sostenemos que existe relación entre la verdad y la libertad, sino que establecemos que la verdad, es el fundamento de la libertad por cuanto la verdad se constituye en la fuerza vital que posibilita una libertad que trasciende al propio querer del hombre por ser propio de la verdad su condición de autenticidad y origen de responsabilidad. Es una verdad, ordenadora de la libertad, en una cultura que permanentemente y de diversos modos transgrede los sentidos y significados de ésta; trae de retorno al hombre, preso en una falsa libertad, de una libertad ávida de poder; de una libertad atrapada en el servilismo.

Este trabajo consta de cuatro partes: en la primera, intentamos plantear el modo en que entendemos la verdad, para luego exponer en la segunda parte, las dimensiones de la libertad; en la tercera parte tratamos sobre el valor que tiene la verdad para la libertad; en la parte final del trabajo, hemos creído necesario presentar algunas situaciones en la relación entre la verdad y la libertad: relación entre verdad y libertad en la cultura de imagen; relación entre verdad y libertad en política. Por último, proponemos las conclusiones más relevantes de nuestro trabajo.

La tesis no enfoca la verdad desde un punto de vista cognoscitivo, sino como una fuerza que lo hace buscar y ser horizonte de la vida, por lo tanto tiene un sentido vivencial, existencial. Sin embargo, aunque habita en el hombre, también lo trasciende, siendo el misterio de su propia existencia. Es la verdad la que permite la autenticidad y es ordenadora de la libertad. Por ello, el tema de mayor desarrollo es de la libertad por cuanto pretendo pensar críticamente la forma de entender a la libertad, para sustentarla luego en la verdad. Además, al unir la verdad y la libertad intento, enfocar al hombre desde su totalidad (razón, voluntad, amor, pasión, instintos, discernimiento, su mismidad, etc.) e integrarlo al TODO, es decir, al otro, la sociedad, la naturaleza, Dios.

PERSPECTIVAS EN LA DEFINICIÓN DE LA VERDAD

1.1 ¿QUÉ ES LA VERDAD?

Definir la verdad es haber dicho nada después de tantos intentos por condensarla en una elaboración teórica porque ella misma es inconmensurable. Sin embargo, la verdad habita en el hombre, convive con él como misterio y sabiduría, como el bien y la autenticidad, oponiéndose a la mentira, al engaño, a la desinformación, a la manipulación colectiva, al atropello a los derechos del hombre; aparece también en el nivel gnoseológico como grados de correspondencia con la realidad. Por esto mismo definimos la verdad atendiendo a cómo el hombre la busca, a su inquietud por alcanzarla; desde mirar cómo la necesita, cuán importante es para él; desde contemplar cómo ella actúa; la fuerza transformadora tanto personal como social que tiene, y cómo la no verdad deja en nosotros heridas incicatrizables.

No es pues nuestro interés centrar la cuestión de la verdad en el terreno de la discusión de la teoría del conocimiento, nos interesa más bien reflexionar acerca de cómo la verdad responde a la inquietud del hombre de nuestro tiempo, al hombre que se pregunta menos por la verdad, que ha perdido confianza en ella, pero a pesar de todo, no puede abandonarla; la busca en medio del laberinto del mundo y tal vez no sea conciente de eso, pero desde el momento que busca algo que esté de su lado, algo que persista con él, algo que sea su horizonte y el sentido de su vida, no busca sino la verdad.

Como intentamos resaltar el vínculo entre la verdad y la existencia del hombre, donde la verdad tiene que ver con la aceptación de sí mismo, con la relación con los demás y con la totalidad, decimos que **la verdad es vivencial**, el hombre la experimenta. Por ser la verdad vivencial, hace parte del sentido de la vida del hombre. Heidegger lo expresa de este modo: "Por eso, cuando hay que preguntar por la verdad se reclama la respuesta a la pregunta: ¿dónde estamos hoy? Se quiere saber qué nos pasa hoy. Se clama por la meta que ha de fijarse al hombre en y para la historia. Se quiere la "verdad" real. Por consiguiente, ¡la verdad!"¹

La verdad, por ser precisamente vivencial, convive también con la no-verdad, es el trigo en medio de la cizaña, es el sol ocultado por la noche pero que después rebrota con la aurora. Heidegger encuentra que el misterio y el error pertenecen a la esencia de la verdad. Tal es así, que el desvelamiento del ente como tal es en sí mismo, simultáneamente, la ocultación del ente en su totalidad. En la simultaneidad del desvelamiento y de la ocultación impera el error. Pero no se trata del error en el sentido habitual que se conoce como la no conformidad del juicio y la falsedad del conocimiento, que es, como Heidegger señala, sólo uno de los modos de errar, y el más superficial, sino que es el error como constitutivo de la apertura del Dasein que crea también al mismo tiempo la posibilidad, para que el hombre pueda sacar desde esta experiencia del error la convicción de no dejarse llevar al error. El error tiene aquí un sentido educador tanto como restaurador, por cuanto asume las situaciones adversas a las que es proclive nuestra naturaleza humana y las supera; la intolerancia de nuestros propios errores priva a nuestro ser de un proceso permanente de cambio, superación y de aprendizaje; por esto mismo Heidegger sostiene que no debe haber motivo para asustarse ante el misterio del Da-sein.

La verdad no sólo tiene raíces en la tierra sino también en una **trascendencia**, ella lleva consigo sobre todo "el don de la paradoja y del

¹ Martin Heidegger: De la esencia de la verdad, en ¿Qué es metafísica? y otros ensayos. Siglo Veinte, Buenos Aires, pp 109-131, 1974.

misterio –como para dejar sitio para la libertad de Dios-.”² Está la verdad sellada por el misterio, haciéndola muchas veces, oscura, incomprensible, enigmática. Pero es misterio que se hace sabiduría porque nos enseña a mirar más allá de la apariencia, nos permite interpretar nuestra historia, discernir la realidad; es confianza en caminos desconocidos, y es sabiduría, firmeza en la búsqueda de la vida, y por ser tal, nos mueve muchas veces a un cambio de dirección. En este sentido, no es pues una verdad que dé respuestas a todo o dé respuestas concluyentes y finales a todo, pero es la verdad a la que se conoce como experiencia en la capacidad para vivir en paz, en el goce, en la comunión que ella posibilita.

La verdad que es **vivencial** y a su vez **trascendental** es también principio de **autenticidad**, por eso conduce al hombre a la autenticidad en sus opiniones, en su modo de pensar, de ser, de creer, de querer, en su relación con los demás, en su modo de satisfacer sus necesidades en el espacio cultural y social. Nos sitúa, por tanto, en lo que la vida misma es.

La verdad posee no una sino varias caras, puesto que ella no se restringe al aquí y ahora, ni siquiera a la experiencia cognoscitiva del hombre en el aquí y ahora, sino que la verdad sin ser relativa ni absoluta **es inaprensible sin el tiempo**. Ella, en su misterio hace del tiempo morada de su desenvolvimiento y desvelamiento. El tiempo es la dimensión donde la verdad diseña sus misterios pero es así también cómo ella hace comprensible la totalidad. Así, la verdad, fermenta en el tiempo, en el tiempo verdad se desvela, se hace patente y se muestra completa y comprensible a la interpretación del hombre, incluso el conocimiento mismo pasa por ser sumiso del tiempo. Es por esto que la verdad prueba al hombre en su perseverancia, en su autenticidad, en su madurez.

²Richard Rohr: Job y el misterio del sufrimiento. PPC. Madrid. 2001, pág. 40

Un aspecto ineludible de la verdad es que **ella nos confronta con la realidad**, con esa realidad que nos cuestiona, con la que tenemos cuentas que cancelar; con esa realidad que nos fustiga, aguijonea, en la que hay heridas profundas que están a flor de piel; realidad que nos arrima a la miseria humana, al lugar donde se degrada más nuestra humanidad, donde se pierde el sentido hacia la vida, la sensibilidad de lo real; realidad que nos avergüenza, nos humilla, nos condena, nos desencanta; realidad que lastima nuestra autosuficiencia, revela lo que somos, tal como somos, delata nuestras limitaciones, nuestra flaqueza, arruina la imagen que copiamos para ser aceptados tal como lo son los modelos que reproducimos; verdad que preferimos no encararla, rehuimos encontrarnos con ella, nos resistimos a caminar por sus cuevas.

Pero la verdad como tal, es como un cegador que arrasa con la maleza para dejar el campo limpio para ser cultivado otra vez; hiere nuestro orgullo, nuestra autosuficiencia, nuestra soberbia para enseñarnos a integrarnos al otro, al TODO; increpa nuestro temor, nuestro miedo, nuestros prejuicios, la ambigüedad de nuestro pensar, querer, decir, hacer, nuestra falta de radicalidad, nuestra tibieza; desdibuja la imagen que filtran en nosotros los medios de comunicación, los estereotipos sociales; nos conforta a asumir nuestras dolencias para hacernos crecer, madurar, hacernos comprensivos de nuestra propia historia; la verdad no puede ser sino bien en cualquier caso, es preferible ante cualquier otra alternativa.

Siendo la verdad **vivencial, trascendental, principio de autenticidad y confrontante con la realidad**, cala profundamente en el conocimiento y aceptación del propio ser. Así, el primer paso que da la verdad con nosotros, en nuestra libertad, es el conocimiento de sí mismo, la identificación con el propio ser, que involucra aceptarse tal como uno es; es necesario que el hombre se re-conozca a sí mismo, como él mismo: el hombre en su grandeza, el hombre en su pequeñez, pero él y no otro ni los otros. Esto es menos usual y más difícil que la pura contemplación del hombre en sí, pero es la partida más segura para no extraviarse en el

camino. La pregunta es entonces ¿cómo me defino yo? Pero, ¿puedo definirme sin tomar en cuenta a los otros? Sí, puesto que nadie más que yo mismo conozco y re-conozco mi propia mismidad y no, puesto que es respecto al otro y/o a los otros que manifiesto lo que soy o lo que no soy.

Ahora, la pregunta es entonces: ¿Nos definimos según reaccione la gente ante nosotros?. ¿Nos hacemos a nosotros mismos según el proyecto de la familia, de la sociedad, de las limitaciones que tengamos? ¿Depende nuestro estado de ánimo de la simpatía que nos muestren los demás?. Es este re-conocerse a sí mismo, como descubriéndose cada vez a sí mismo, el espacio del “mi”; espacio donde cada quien, se contempla como uno consigo mismo. Pero este “mi” no está totalmente desligado del otro ni de los otros, hay una relación envolvente por tal de mutua confirmación y negación; de permanente quiebre y ruptura; de permanente cambio. La delimitación y no la unidad de estos dos yoes de uno mismo, hace que tengamos altibajos y desencuentros continuamente; hace que nos definamos según reaccione la gente ante nosotros; hace que nos hagamos a nosotros mismos según el proyecto de la familia, de las modas que esparcen los medios de comunicación y la sociedad o que se vayan entretejiendo en nosotros personalidades reaccionarias, personalidades cerradas e intolerantes. En esta situación donde no hay verdad es la apariencia la que nos define. Por eso, es en el hombre que se despoja del afán de dominio, en el hombre que se vacía de lo superficial, que sabe ser libre, que sus sentidos se agudizan, se sensibilizan hasta quedar “abiertos a su relación consigo mismo y con los demás, y a la comprensión de la verdad.

Por consiguiente, está la verdad en la experiencia del hombre, del hombre en su mismidad y del hombre en cuanto es relación con los otros. Y en esta univocidad de la experiencia del hombre están también el temor a ser libres y los intereses de los otros, entre ellos de la sociedad de consumo. Uno de los motivos más fuertes de nuestro miedo a ser libres está en nuestro apego a los demás. Es herencia también de las voces negativas que han calado en nosotros. En nuestras entrañas, en el territorio que ocupan las voces negativas, nos hemos convencido de lo

que afirman los demás, es zona lastimada con críticas y condenas. Están también las voces extrañas de la sociedad de consumo y de los medios de comunicación, empeñados en conseguir que respondamos a lo que ellos quieren. La experiencia de la verdad pasa por hacernos reconocer libres no sólo ante las críticas y condenas que hacen de nosotros los demás sino también de las “modas” que la sociedad, los medios de comunicación fijan para nosotros.

La verdad tiene un modo concreto de expresarse en la libertad del hombre: el amor. Para Richard Rohr, lo contrario al amor no es el odio, sino el apetito de controlarlo todo. Su efecto inmediato es el individualismo, la ansiedad por el poder; no importa qué tan valioso o insignificante sea lo que queramos poseer, nos basta ser dueños absolutos de algo; ni siquiera a nuestros semejantes eximimos de considerarlos como propiedad y pertenencia nuestra, es ya el sello de nuestra cultura. Richard Rohr, explica este carácter individualista de nuestra cultura: “[nosotros los occidentales] somos herederos de una tradición individualista. Los individuos autónomos se ven a sí mismos como seres apartes, separados. Por el contrario, en África esta verdad se entiende en el acto, porque la mente africana piensa primero en el pueblo, y luego, en segundo lugar, en los individuos. Nosotros pensamos en nosotros mismos como individuos distintos en primer lugar, y luego intentamos desesperadamente formar parte del pueblo, pero apenas sabemos cómo lograrlo. Así se explica que resulte tan difícil, formar una comunidad en nuestro mundo, mientras que en la mayoría de los demás pueblos, actúan como un cuerpo colectivo que nosotros casi hemos perdido. Estamos absortos en nuestra mente con nuestras propias heridas, inseguridades y miedos, que es el precio que tenemos que pagar por el exceso de individualización.”³

En una cultura predominantemente individualista la verdad nos lleva muchas veces a vivir al revés, a vivir de modo contrario a los esquemas de la mayoría, esforzándonos por crear de algún modo un

³Richard. Rohr: O.c., p. 110.

mundo que fuese más cooperativo que competitivo, que se fundara más en el servicio de unos a otros que en el dominio y explotación de unos sobre otros.

Y la falta de amor, ese afán de controlarlo todo, puede hacer también que al igual que ocultamos o negamos una parte de nuestro ser que no nos gusta, hace separaciones de color, religión, raza o separamos a quienes “nos sirven” de aquellos no nos pueden ser útiles. Así, es como “cada vez que separamos entra el mal en el mundo”, cada vez que separamos destruimos.

La experiencia de la verdad nos sitúa también en lo que la vida misma es. Y nuestra vida está matizada con tristezas y alegrías, con ascensos y descensos, con tempestad y bonanza. Resistirnos y rechazar esta realidad es salirnos del orden y misterio de la vida, nos convierte en seres insustanciales, sin raíz en la realidad, vulnerables a una cultura que se ofrece como redentora del sufrimiento y males del hombre con efímeros y fugaces momento de consumo. Para Jaspers, la verdad, tiene un significado redentor: la voluntad de verdad es la voluntad de alcanzar la liberación desde la opresión y la bruma, desde el temor y la miseria, la maldad, haciéndolo a través de todo saber, a través de todo pensar (que, al no tener un fin último, sería distracción sin sentido ni valor): voluntad de encontrarse con el ser que nos redime. Por eso, aun cuando la verdad no se muestre clara ante nosotros, sin embargo nos puede conducir e iluminar en el presente, de modo que podamos distinguir todas las falsas anticipaciones de la redención, todas las liberaciones aparentes y rechazar como prisión seductora al bienestar irreflexivo. Es el sentido del ser verdadero que nos hace preferir cualquier sufrimiento a una locura feliz en la que la verdad sólo se nos hiciera presente como apariencia. Preferimos la honradez franca con sus consecuencias, a un dichoso estado de seguridad adquirido y conservado sólo gracias a encubrimientos.⁴

⁴ Karl Jaspers: De la verdad. 1947. Inédito. reproducción del texto traducido en Teorías de la verdad en el siglo XX: Juan Antonio Nicolás y María José Frapolli, editores, pág. 430. Ed. Tecnos S.A., 1997

II

DIMENSIONES DE LA LIBERTAD

2.1 ¿QUÉ ES LA LIBERTAD?.

2.1,1 Entre el poder hacer y su limitación:

El término “libertad” deriva del vocablo latino liber. Tuvo al principio, según Onians,⁵ el sentido de “persona en la cual el espíritu de procreación se halla naturalmente activo”, de allí la posibilidad de llamar liber al joven cuando, al alcanzar la madurez sexual, se incorpora a la comunidad como hombre capaz de asumir responsabilidades. Recibe entonces la toga virilis o toga libera.

En su significado originario ser libre comporta el sentido de no ser esclavo o estar sometido. Conlleva también la idea de responsabilidad ante sí mismo y ante la comunidad como lo hace notar Ferrater Mora: “ser libre quiere decir en este caso estar disponible, pero estarlo para cumplir con ciertos deberes. Ya desde un comienzo, pues, la noción de libertad parece apuntar a dos direcciones: una, la de un poder hacer; la otra, la de una limitación”⁶. Libertad de poder hacer, pero que lleva en sí misma el ajuste ético, moral y natural de su limitación. Por eso, no tienen por qué ser direcciones en sentido opuesto y hasta independientes, sino “cada poder ser” de la libertad está y debe estar sentida por su limitación: “yo quiero esto, pero puedo tenerlo”, “yo quiero esto, pero debo tenerlo”. Poder hacer, pero también poder mirar si en mi cometido o para mi cometido soy libre y dejo libre a los demás, porque si pongo mi cometido por encima de mí mismo dejo de ser libre como

⁵Cfr. obra en bibliografía, citado en el Diccionario Filosófico de Ferrater Mora. Págs. 472 y siguientes.

⁶José Antonio Ferrater Mora. Diccionario Filosófico, Pág. 2136

tampoco dejo libre a los demás. “Lo de un poder hacer” que no es posibilidad infinita, sino que es atenuado por las limitaciones naturales, humanas, sociales.

El concepto de libertad ha sido abordado de muy diversas maneras en la literatura filosófica desde los griegos hasta el presente; ha ido transitando entre el determinismo natural, divino, social y una libertad moral donde el hombre toma el papel protagónico⁷. Se ha elaborado

⁷ Desde los inicios de la reflexión filosófica, han ido desarrollándose tres concepciones básicas en torno a la libertad, expuestas en orden aproximadamente histórico por José Antonio Ferrater Mora: libertad frente al determinismo natural o divino, libertad social y libertad personal.

1) **Una libertad que puede llamarse “natural”** es entendida como la posibilidad de sustraerse (cuando menos parcialmente) a un orden cósmico predeterminado e invariable, el cual aparece como una “coacción” o, mejor dicho, como una “forzocidad”. Este orden cósmico puede entenderse a su vez, de dos maneras: Por una parte, puede ser concebido como modo de operar del Destino. En este caso podría llamarse “Libertad frente al destino”, que no es necesariamente muestra de grandeza humana. Por el contrario, suelen sustraerse al Destino aquellos a quienes el Destino no ha seleccionado y, por tanto, los que realmente no importan. Los hombres que han sido escogidos por el Destino para realizarlo no son libres en el sentido de que “pueden hacer lo que quieran”. Sin embargo son libres en un sentido superior. Aquí encontramos ya una de las concepciones de la libertad como realización de una superior necesidad. Por otra parte, el orden cósmico puede ser concebido como el orden de la Naturaleza en tanto que en ésta todos los acontecimientos estén estrechamente imbrincados. En este caso, el problema de la libertad se plantea de otro modo: se trata de saber entonces hasta qué punto y en qué medida un individuo puede sustraerse a la estrecha imbricación interna, o supuestamente interna, de los acontecimientos naturales. Varias respuestas se dieron a este problema, de las cuales mencionaremos solamente dos. En una primera respuesta se propuso que todo lo que pertenece al alma, aunque también “natural”, es más “fino” y “más inestable” que lo que pertenece a los cuerpos. Por consiguiente puede haber en el alma movimientos voluntarios y libres a causa de la mayor indeterminación de los elementos de que están compuestas. Otra respuesta dada correspondió al orden de la razón. Solamente el hombre en cuanto ser racional y dispuesto a actuar como ser racional será libre. Así, es posible que todo en el cosmos esté determinado, incluyendo las vidas de los hombres, pero en la medida que estos hombres son racionales y tienen conciencia de que todo está determinado, gozan de libertad. Por tanto, si bien se admite que todos los hombres son, por definición, racionales, sólo el hombre sabio lo es eminentemente; consiguientemente, sólo el hombre sabio será propiamente libre.

2) **Una libertad que puede llamarse “social” (o política).** Esta libertad es concebida como autonomía o independencia de una determinada comunidad humana. Consiste en la posibilidad de regir sus propios destinos, sin interferencia de otras comunidades. Los individuos de estas comunidades son libres en cuanto obran de acuerdo con las propias leyes, es decir las leyes del propio Estado, o “Estado-Ciudad”.

3) **Una libertad que puede llamarse “personal”** y que es también concebida como “autonomía”, pero en este caso como independencia de las presiones o coacciones procedentes de la comunidad, sea como sociedad o bien como Estado. Esta independencia del individuo se sustenta en la idea de que hay en el individuo una realidad o parte de una realidad que no es estrictamente hablando, “social”, sino plenamente “personal” (José Antonio Ferrater Mora: Diccionario Filosófico, Págs. 2136-2137).

además, distintas definiciones de la libertad correspondientes a los distintos contextos de uso de la libertad, así se ha hablado de libertad privada o personal; libertad civil, libertad de culto.⁸ Hay pues, toda una riqueza de contenidos y significados elaborados sobre la libertad.

2.1,2 El conocimiento y la libertad:

Otra manera de conceptuar a la libertad es en su relación con el conocimiento. Isaiah Berlin prueba esta relación con la identificación de la libertad con la ausencia de obstáculos para la realización de nuestras intenciones. Estos obstáculos pueden estar constituidos por el poder físico, de la naturaleza o de los hombres: condiciones geográficas o los muros de una cárcel, los hombres armados, o la amenaza de la falta de abrigo, o de otras cosas necesarias para la vida; o también, pueden ser psicológicos: miedos y “complejos”, ignorancia, error, prejuicios, ilusiones, fantasías, compulsiones, neurosis y psicosis, toda una gran variedad de factores que son considerados irracionales. Precisamente, por ello se afirma, que **es el dominio racional de sí** el que nos libera de esta gama de obstáculos; nos permite conocer el motivo de uno al obrar como lo hace; y también nos permite destruir las esperanzas, miedos, deseos, amores, odios, ideales, que resultarán infundados una vez que se les inspeccione y examine racionalmente.

⁸La Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana, define estos distintos contextos en los que se usa el término “libertad”, así tenemos:

- a) **Libertad civil.** Facultad de hacer todo lo que no es contrario a las leyes.
- b) **Libertad de culto.** Derecho de practicar públicamente los actos de religión que cada uno profesa.
- c) **Libertad de espíritu.** Dominio y señorío del ánimo sobre las pasiones.
- d) **Libertad individual.** Derecho de no verse uno privado de la libertad de su persona, excepto en los casos y según las formas determinadas por la ley.
- e) **Libertad natural.** Poder de que se halla revestido naturalmente el hombre para emplear sus facultades en la ejecución de aquello que le parezca más útil o agradable.

Libertad económica. Es la facultad que tiene el hombre de trabajar y cambiar las cosas, según los principios de lo justo y de lo honesto, sin que nadie pueda cohibirle en el ejercicio de ello. Siendo la libertad económica subordinada a la libertad humana en general. Puesto que constituye una forma de ésta. Págs 455-460, Tomo XXX. Espasa-Calpe, S.A. Madrid.

En consecuencia, es imposible negar la íntima dependencia lógica de la libertad respecto de la racionalidad y el conocimiento.⁹ Ahora, la inexistencia de obstáculos para el ejercicio de la elección determinan los grados de la libertad. Cuando hablamos del grado de libertad de que disfruta una sociedad o un hombre se considera también la amplitud o la extensión de los caminos que se nos ofrecen, el número de puertas que se nos abren y la magnitud de su apertura. Unas puertas son mucho más importantes que otras; unas puertas conducen a otras puertas abiertas, otras las llevan a puertas cerradas.

La libertad en el ámbito del conocimiento está referida a la gama y amplitud de posibilidades entre las que se puede escoger, de tal modo que: “cuantos más sean los caminos por los que puedan avanzar los hombres, cuanto más amplias sean estas avenidas, y más los caminos en que desemboquen, tanto más libres serán; cuanto mejor conozcan los hombres los caminos que se les abran, y cuan francos estén para ellos, tanto más libres sabrán que son. Ser libre sin saberlo podrá ser una amarga ironía; pero si un hombre descubre subsiguientemente que había puertas abiertas, aun cuando no las conocía, reflexionará amargamente, no sobre su falta de libertad, sino sobre su ignorancia”.¹⁰ Con todo, el grado de libertad depende más de las oportunidades que se ofrezcan para la acción que del conocimiento de las mismas, aún cuando el conocimiento puede ser condición indispensable para el uso de la libertad, y aun cuando los impedimentos que se levanten en el camino de la libertad sean privación de la libertad de saber. La ignorancia bloquea caminos, pero el conocimiento los abre. Sin embargo, esto no significa que la libertad implica conciencia de la libertad, y mucho menos que sean idénticas.

Si bien el desarrollo del conocimiento nos facilita nuevas condiciones para comprender el mundo y a los demás; permite que los hombres dejemos de desperdiciar nuestros recursos en proyectos

⁹ *Isaiah Berlin: Conceptos y categorías*, F.C. E, págs. 281-306, 1983.

¹⁰ *Ibidem*, pág. 309.

engañosos, nos ha llevado a dejar de quemar brujas, o azotar dementes; o de predecir el futuro prestando oído a los oráculos, o examinando entrañas de animales u observando el vuelo de los pájaros; y, puede hacer además, obsoletas todavía a muchas instituciones y decisiones del presente –legales, políticas, morales, sociales-, al demostrar que son incompatibles con la búsqueda de la justicia, de la razón, de la felicidad o de la verdad, como creemos ahora que son la quema de brujas o el comerse la carne de un enemigo para adquirir sus destrezas, sin embargo no por ello el conocimiento tiene carácter absoluto; se admite en efecto, por las razones antes expuestas, que el conocimiento es un bien, pero que lo sea necesariamente, en cualesquiera situaciones, compatible con la libertad -a tal extremo que algunos parecen suponerla, literalmente idéntica a la libertad-, es algo muy distinto. “Esta segunda aseveración quizá se deba a la concepción optimista –que parece constituir el meollo de una gran parte del racionalismo metafísico- de que todas las cosas buenas tienen que ser compatibles, y que, por consiguiente, la libertad, el orden, el conocimiento, la dicha, un futuro cerrado (¿ y también el abierto?). Tienen ue ser compatibles, implicarse de algún modo sistemático.”¹¹

2.1,3 Libertad y “la buena vida”.

Fernando Savater en su obra “Ética para Amador” intenta, según él mismo nos dice, sumergirnos en la pregunta “¿cómo vivir mejor?”. Queriendo resaltar que Oel vivir mejor se funda en la libertad, toma la frase del escritor francés del siglo XVI, françois Rebelais¹²: “Haz lo que quieras” significando con ello, que el hombre es capaz de inventar en cierto modo la propia vida y no simplemente de vivir lo que otros han inventado para él. Obviamente, no podemos inventarnos del todo porque no vivimos solos y muchas cosas se nos imponen queramos o no. Pero

¹¹ Berlin, págs. 316 y siguientes.

¹² Autor de una de las primeras novelas europeas sobre las aventuras del gigante Gargantúa y su hijo Pantagruel, nos cuenta que este personaje Gargantúa decide fundar una orden más o menos religiosa que logra instalar en la abadía de Theleme, sobre cuya puerta está escrito este único precepto: “Haz lo que Quieras”.

entre las órdenes que nos dan, entre las costumbres que nos rodean o nos creamos, entre los caprichos que nos asaltan, tendremos que aprender a elegir por nosotros mismos.¹³

“Haz lo que quieras”, de ningún modo significa “hacer lo primero que se nos venga en gana” o hacer de nuestra vida cualquier cosa, sino ese “haz lo que quieras” nos aproxima a nuestra felicidad, o a lo que Savater llama “darnos la buena vida”. Hay dos maneras de vivir en contra de nuestra propia felicidad, en contra de “darse la buena vida”: cuando se vive bajo la amenaza de la muerte, cuya incomprensión alcanza a ensombrecer nuestra mentalidad, nuestra voluntad; y cuando se vive de modo que creemos que el tener cosas, poder, dinero puede comprar el afecto, la alegría, el amor, el respeto de los demás y nos hacemos sedientos acumuladores de cosas; al final descubrimos que hemos estado en el camino equivocado. Savater presenta estos dos modos de vida a través de dos interesantes relatos: El primero procede de un texto bíblico, la historia de Esaú y de su hermano Jacob y el segundo sobre el Ciudadano Kane, película dirigida e interpretada por Orson Welles. En el primer caso, Esaú vende a su hermano Jacob su derecho de Primogenitura a cambio de un plato de lentejas.¹⁴ En este primer relato, Savater, profundiza sobre un aspecto que creemos sumamente importante, porque expresa nuestra mentalidad: “Parece como si a Esaú la certeza de la muerte [o el desánimo producido por la brevedad de la vida] le llevase a pensar que la vida ya no vale la pena, que todo da igual. Pero lo que hace que todo da igual no es la vida, sino la muerte”.¹⁵ “La sombra de la muerte” no sólo de la muerte corporal, sino de la muerte proyectada hacia la vida, hace que la inmediatez de nuestros caprichos, tenga más valor que la buena vida que queremos. Hace que las cosas cuenten más que las personas, que la amistad, que el amor: “Esaú vive

¹³ Fernando Savater: *Ética para Amador*, pág. 58

¹⁴ Una vez Jacob había preparado un guiso, cuando Esaú llegó del campo, agotado dijo a Jacob: “Oye dame a probar de lo rojo, de ese rojo porque estoy agotado”. Respondió Jacob a Esaú: “Véndeme ahora mismo tu primogenitura”. Dijo Esaú: “Estoy que me muero. ¿Qué me importa la primogenitura?” Dijo Jacob: “Júramelo ahora mismo.” Y Esaú se lo juró, vendiéndole su primogenitura. Jacob dio a Esaú pan y el guiso de lentejas y éste comió y bebió, se levantó y se fue. Así desdeñó Esaú la primogenitura. (Biblia de Jerusalén, Génesis 25, 29-34).

¹⁵ Fernando Savater: *Ética para Amador*, pág. 74.

como si para él ya no hubiese otra realidad que el aroma de lentejas que le llega ahorita mismo a la nariz, sin ayer ni mañana”¹⁶.

De igual importancia es la reflexión que hallamos en el relato sobre el Ciudadano Kane, un multimillonario que con pocos escrúpulos había reunido en su palacio de Xanadu una enorme colección de todas las cosas hermosas del mundo obtenidas a costa de tratar a todos que le rodeaban como simples instrumentos de su ambición. Después de haber acumulado grandes riquezas, en su lecho de muerte expira pronunciando el nombre escrito en su viejo trineo de su niñez: “Rosebud”. Todas las riquezas y todo el poder acumulado sobre los otros no se comparaba en nada a ese viejo trineo con el que jugaba cuando niño, en la época en que aún vivía rodeado de afecto y devolviendo afecto a quienes le rodeaban, ese trineo símbolo de dulces relaciones humanas, era en verdad lo que Kane quería, la “buena vida” pero la había sacrificado para conseguir millones de cosas que había “escuchado” que darían la felicidad, pero que en realidad no le servían para nada, y sin embargo la mayoría lo envidiaba.

Estos relatos añaden vigor a nuestro interés por sustentar que vivir para acumular cosas no es lo propio del ser humano, no le va a dar la felicidad que busca, en realidad la experiencia de la felicidad se concreta cuando se prefiere amar y ser amado que poseer o dominar. Y esto porque los hombres no sólo somos una estructura biológica compleja que cumple un ciclo vital con sus correspondiente exigencias materiales, de modo que no sólo necesitamos de cosas. Por eso y en total acuerdo con Savater, solamente considerándonos humanos y tratándonos como humanos (es decir, tomando en cuenta lo que quiere o lo que necesita el otro y no sólo lo que puedo sacar de él) nos humanizaremos unos a otros.

¹⁶ Ibidem. pág. 75

2.1,4 La libertad como escogimiento.

En Sciacca la libertad, está dada en la relación envolvente y profunda hombre-naturaleza, hombre-otro hombre-Dios, individuo-sociedad. Él la singulariza como "libertad objetiva" y lo sitúa en el nivel del escogimiento. Propio de la libertad que aceptamos llamarla tal como éste profundo filósofo italiano la denomina, es, nos hace deponer de querer sólo para nosotros, nos baja del pedestal del "yo que manda", del "yo quiero". Es la libertad en la que uno elige, con todo el ser no con el sólo cuerpo para las llamadas cosas materiales ni sólo desde un abstraccionismo de espíritu, pues ambas órdenes de la vida y de la existencia no tienen por qué separarse ni valorar separados; es la libertad del hombre en su integridad, de modo que, tal como afirma el pensador italiano, lo material, aun siendo propio del cuerpo y de nuestra vida en el mundo, interesa también al espíritu, que sin ello, no podría existir en vida y perfeccionarse; lo obliga a la vigilancia, a fin de que el cuerpo no se carnalice y él mismo no se desencarne; los valores espirituales, atañen también al cuerpo y a la vida en el mundo; porque nuestros sentidos, nuestras necesidades, deseos y placeres se afinan en el gusto de los valores espirituales¹⁷.

La libertad en el nivel del escogimiento supera a la libertad como simple elección que es elegir a un nivel de utilidad, de conveniencia, de posesión, porque el ente no sólo es elegido, sino escogido con la integridad de mi ser "como el bien que es mi bien". En la libertad de escogimiento, es el amor el motor de su movimiento, pero este amor es prudente, cuida de llevar a nuestra libertad al borde del abismo donde corre el riesgo de caer.

Existen además aspectos aún más profundos que acentúan la diferencia entre la libertad como simple elección y la libertad en el nivel del escogimiento. Decimos entonces, que a diferencia de la elección que

¹⁷ F. Sciacca: La libertad y el tiempo, pág. 178

transita por doquier, que es voluble, inestable y hasta inconsecuente, en cambio el escogimiento, es liberador por sí como voluntad que “fija” la libertad en lo escogido, no es ya voluntad “de tránsito”, “de viaje turístico”, sino decidido propósito de “parada” porque “se escoge teniendo en cuenta la perfección de lo “escogido”, aun reconociendo el mérito de las otras cosas, pero lo escogido es para nosotros único, “singular”. De Sciacca sacamos este ejemplo: “la mujer elegida, entre muchas, no es la “mujer escogida”, es “aquella” que para quien la escoge es “sola”, la única reconocida como el bien que es su bien, pero sin negar el ser de las otras, cada una de las cuales es única para quien la escoge y evitando la comparación que es respeto por la escogida y las que otros podrán escoger”. Por ello, el escogimiento es “fineza, descubrimiento de los méritos intrínsecos que no están a flor de piel; penetración en captar todos los matices esenciales unificándolos; libertad respecto de lo accidental y aparente, su obstáculo para no caer en las elecciones subjetivas; es estilo; amor por lo auténtico, por la verdad, por lo sano; por esto mismo es gracia y sencillez, gusto seguro y discreto.”¹⁸ En la elección predomina el elemento subjetivo, se quiere la cosa por la importancia o el interés que “nosotros, para nosotros”, le atribuimos, por deseo de posesión de una satisfacción que nos llene. La elección sólo mira los intereses individuales, las pasiones e instintos; se queda a merced de cuanto quiere poseer, la libertad aquí es “utilizada” como medio de posesión y todos los medios son buenos para conseguir lo que quiero. En cambio, en el escogimiento prevalece siempre el elemento objetivo; no tiende a la posesión sino al amor del escogido, a reconocerlo en su ser, su fin y no medio; no hace de la libertad un instrumento, sino un fin, ya que ponerla al “servicio” de un bien objetivamente reconocido es hacerla libre, que es precisamente su fin. En sí no es un mal la elección, sino que es malo elegir sólo para nosotros sin reconocer su grado de ser¹⁹ ni tener en cuenta las necesidades de los otros. Sin

¹⁸ Sciacca: O.c. P. 76.

¹⁹ Sciacca. asume los grados, niveles de la libertad como niveles de la existencia: “El hombre “sárquico” (Rom 14), un “pedazo de cuerpo” y por esto no ya cuerpo, sino “carne” que hace que el cuerpo sea solamente la masa de los deseos, con exclusión del juzgar y del querer; esclaviza a la razón y a la voluntad haciéndolas subditas de la carnalidad, merced por el cual, lo que por naturaleza es bueno “viene a ser causa de muerte”. Es sárquico no quien desca, sino quien.

embargo “es necesaria la paz entre las dos formas de libertad, de modo que la una no sirva de obstáculo, sino más bien de ayuda a la otra”.²⁰

2.1,5 Libertad, responsabilidad y totalidad:

Un aspecto relevante en la definición que hacemos de la libertad es en cuanto a su relación con la totalidad. Totalidad que nos remite en primer lugar al conocimiento de sí mismo: cómo somos, a percibir cómo estamos viviendo. Para Miguel Polo esto no es posible sin apertura y atención, sin los cuales no puede existir responsabilidad. Así, la atención es mirar dentro de nosotros nuestro odio, violencia, ambición, egoísmo, indiferencia, etc.; es observar, captar, percibir, comprender la realidad tal

haciéndose sus deseos, razona y quiere según sus dictámenes. La libertad de elección a este nivel tiene el máximo de extensión y potencia y a la vez de ceguera; es la libertad perdida, muerta, fuera de todo orden, la que desgraciadamente ha escrito tanta “historia”, de Caín en adelante. Cegada, desconoce el mismo orden del cuerpo, de lo vital y de lo mundano, carne enferma que hace obtuso al espíritu.

De este nivel se sube reconquistando ante todo el plano del cuerpo y de lo corpóreo en toda su entereza y positividad; que es curar la enfermedad de la carne “incorporándola” a nuestro ser. Es el hombre “bislucinar”, de visión veloz y fugaz que, a duras penas puede discernir de la libertad en el orden del ser. Conquista del hombre psíquico, “psuicidad” que lo pone en una relación de simpatía y de armonía con el plano de la animalidad, lo hace deseo de conservación del principio vital que acumula al hombre y a la naturaleza. Se siente cuerpo no ya carne, de carne y no carnal, y, como de carne, su espíritu se siente encarnado en ella, pero como no es sentida cuerpo de un espíritu es aún esclava y por ello, no es todavía vitalidad. Desconoce un orden superior: en el momento que circunscribe al hombre a su cuerpo, hace desviar a este último y a sí misma del orden, le hace perder su autenticidad natural, acto disforme que reconoce solamente el plano animal y lo acepta como su nivel; no es la voluntad bestial, sino la animal de la elección en el mundo para el mundo. Por eso dice Pablo, “el hombre psíquico no comprende las cosas del espíritu de Dios; para él son estulticias, y no puede entenderlas porque no se pueden juzgar más que espiritualmente.

La animalidad se libera y se rescata coordinándose al espíritu; a estas alturas es vitalidad verdadera según la libertad ordenada: elegir la vida como la que está unida a la existencia, reconducir, siguiendo el lumen de la inteligencia, a la voluntad a su orden objetivo, el mismo lumen, forma de toda volición ordenada y “concreta” en cuanto tal siempre del hombre “integral”. Es el nivel de la libertad del hombre “espiritual” o “pneumático” sabe discernir, elegir para su vida en el mundo y escoger para su espíritu según el orden de la mente y de la voluntad; por esto juzga de todo, según el ser o la verdad, sin ser juzgado, reconoce rectamente todo y a todos libre de la esclavitud del apego y de la apatía, ni “pueril” en el plano de la carnalidad, ni infantil en el de la animalidad, maduro en la libertad madura.

La libertad del hombre espiritual, preparado por el plano de la libertad como iniciativa en el ser y para el Ser –reconocimiento de todo ente en su grado de ser y del otro hombre como su prójimo en el amor de Dios, fin supremo– coincide con el escogimiento absoluto, el no poder hacer el mal, don de gracia, con la trémula esperanza de que Dios la conserve en este estado y que Su amor, al final de la jornada terrena, gratuitamente la eleve a la beatitud, su cumplimiento, págs. 276-7-8-9, 280.

²⁰ *Ibidem*, pág. 260

como es.²¹ Esto es muy importante porque supone estar atentos a nuestras relaciones para ver lo que hay dentro y fuera de nosotros. De allí la máxima de conocerse a sí mismo no en una interiorización pasiva sino en el dinamismo de nuestra relación con los demás, de modo que, la atención a la realidad, hace más que sólo juzgar, comprende lo real, asimila la experiencia, es condición necesaria para aceptarse a sí mismo, primer acto de nuestra libertad.

La apertura de la mente a la vida nos permite comprender los límites que hay en las creencias, ideologías, esquemas, prejuicios, ideales, deseos, etc. Ahora, si uno está atento a la vida, a las relaciones, al mundo, entonces uno es responsable de la vida, de la totalidad de la vida y no sólo de una parte de ella a la que pertenecemos pues es, incoherente ser responsable de sólo un área de nuestra vida. La creencia que sólo podemos ser responsables con un fragmento de nuestra vida está basada en la creencia que somos “egos” aislados, diferentes y separados unos de otros.²² De este modo se establece una unidad entre la libertad, responsabilidad y totalidad.

²¹ Miguel Polo: *Ética y crisis moral*. Pág 94

²² *Ibidem*, pág. 104

2.2 EL HOMBRE, SENTENCIADO A DECIDIR.

Decir que el hombre está sentenciado a decidir tiene ineludiblemente el sello del existencialismo, y es que la decisión entraña al hombre en el mundo, al hombre real con su angustia, en su propensión a “caer”, en su indigencia y desamparo, y al mundo en su negatividad; prueba al hombre en el mundo, en una relación en la que se contraponen la apariencia y la autenticidad, lo absurdo y la libertad, la nada y el ser. Hemos tomado sucintamente las principales tesis de los existencialistas para exponer algunas ideas propias que son parte de nuestro trabajo en conjunto.

2.2,1 Libertad y existencia:

El problema de la libertad no es un problema puramente especulativo en donde entran en conflicto contrapuestas afirmaciones teóricas que discurren entre el determinismo, la predestinación, la voluntad humana, la vida moral, sino que todas estas diferentes y opuestas teorías se disuelven en la existencia concreta de cada ser humano, en donde ninguna de estas teorías puede atribuirse exclusividad y excluir a las otras. El problema de la libertad y de mi libertad tiene sentido si me toca en la oscuridad, si me desvela y me descubre frente a mi misma, si propicia la comprensión de mis lados hostiles, confusos, afectados, dañados; si restablece la relación; si nos abre al reencuentro, la reconciliación con mis propias limitaciones, con las limitaciones y fallas de los demás; si da sentido a mi existencia. Y en esta forma, como bien afirma Abagnano, ya no puedo plantear el problema como antinomia de tesis genéricas.²³

²³ N. Abbagnano: Introducción al existencialismo. Fondo de Cultura Económica. pág. 90

La existencia prueba al hombre en su libertad, lo sitúa en todas sus posibilidades, es la entrada más real y concreta para la comprensión del hombre en su libertad. Siendo en la libertad, en el decir de José Ignacio Alcorta, donde el problema moral se revela de una forma más impresionante y en la que la decisión se constituye, según Fernando Savater, en el tema central, el fundamento de una nueva reflexión de la ética.

Somo libres de decidir, pero la decisión exige consideraciones que no se limitan sólo a un cálculo de conveniencias, de utilidades, a una operación racional; una decisión tomada así resulta intrascendente.

2.2,2 Libertad y negatividad:

La libertad en el existencialismo está señalada por una doble dimensión: “la libertad es todo y es nada”, es horizonte y límite en que se revela el “hiatus” profundo que constituye el ser del hombre.

Así, para Kierkegaard la libertad “es lo verdaderamente grande e inmenso en el hombre, su sello más característico. Pero verá por otra parte, que el contrafondo de la libertad, dadas las contrapuestas sollicitaciones que pesan sobre ella, está atraída por una especie de vértigo. Por ello la libertad está conectada con la angustia. Frente a la libertad se erige siempre un tipo de existencia no realizada y segura, que oscila entre el ser y no ser, que puede conducir al éxito o al fracaso”.²⁴ La libertad es el don máspreciado que tiene el hombre, pero a su vez no podemos dejar de sentir angustia, miedo de nuestra propia libertad, que puede usarse para el bien o para el mal, para nuestra felicidad o para nuestra desdicha.

Este es pues el drama de la libertad, la libertad es todo, pero en cuyo fondo hay una fuente de negatividad, de permanente angustia dado que la libertad y la falta como afirma J. I, Alcorta son siempre posibilidad. Pero es justamente el pecado, según Kierkegaard, la prueba

²⁴ José Ignacio Alcorta: El existencialismo en su aspecto ético. Casa Editorial Urgel. 51 bis-Barcelona, pág. 75

contundente del ejercicio de nuestra libertad en nuestra condición existencial puesto que el pecado así como el pecado original, según él, se resuelven exclusivamente por obra de la libertad: “Adán deliberó consigo mismo y perpetró el pecado en su voluntad libre. Dios no tienta a nadie - y Kierkegaard recuerda a este propósito el pasaje de Santiago intentator est Dominus- sino que el hombre es tentado por sí mismo.”²⁵

2.2,3 La Libertad y nuestra condición de proyecto:

La libertad define al hombre como un ser en un continuo crearse, que va haciéndose a sí mismo: no es un ente creado una vez y que permanece como tal, sino que es lo que él se hace, elige constantemente su camino y se determina a sí mismo. Heidegger define la esencia del hombre como existencia,²⁶ esto es, como poder ser. Esto nos conduce a la noción de “ser en el mundo” que consiste, según explica Vattimo, en que el ser del hombre es estar referido a posibilidades; pero concretamente este referirse se actúa no en un coloquio abstracto consigo mismo, sino como existir concretamente en un mundo de cosas y de otras personas. El hombre en el mundo no es pues un existente en el sentido de la presencia. Decir que el hombre existe no puede pues significar que el hombre sea algo “dado”, porque lo que el hombre tiene de específico y lo que lo distingue de las cosas es justamente el hecho de estar referido a posibilidades y, por lo tanto de no existir como realidad simplemente presente, con lo que se pone de manifiesto el carácter trascendente de la existencia sobre la realidad como presencia. En este desarrollo, la noción de simple presencia se revelará no sólo insuficiente para describir el modo de ser propio del hombre de ser en el mundo, “situado” de manera dinámica, es decir, en el modo del poder ser o también en la forma de

²⁵ S. Kierkegaard: El concepto de la angustia, pág. 51. (Traducción. Buenos Aires). citado por Ignacio Alcorta: El existencialismo en su aspecto ético. Ed. Urgel, 51, bis-Barcelona.pág. 76.

²⁶ En Heidegger, de acuerdo a la explicación que nos da Vattimo, el término existencia se entiende en su sentido etimológico de *existere*, estar fuera, sobrepasar la realidad simplemente presente en dirección de la posibilidad. Término que está reservado sólo para el hombre.

“proyecto”, sino también inapropiado para definir el ser de las cosas diferentes del hombre.²⁷

En el mundo, el hombre, o si preferimos el Dasein no puede eludir o dispensarse de decidir, no tiene otra posibilidad sino la de decidir. Y una decisión puede o bien desembocar en una existencia auténtica o en una existencia inauténtica, diferentes modos de cómo el Dasein responde al mundo.

Y como el hombre en el mundo no está como ser impermeable, tupido, inmutable, sino que es “cogido” por el mundo que puede arrastrarlo a la decisión de una existencia inauténtica, puede hacerlo parte de sus prejuicios, de sus propensiones y repudios, del modo común de ver y juzgar las cosas según la apariencia, según las categorías de la mayoría. Precisamente porque estamos en permanente interrelación con el mundo, el hombre tiene la tendencia a comprender el mundo según la opinión común, a pensar lo que se piensa, a proyectarse sobre la base de la apariencia, de la mentalidad de la masa, a juzgar a las personas y a las cosas por la apariencia, a actuar de manera irreflexiva y acrítica. Se admiten y se comparten las opiniones no porque hayamos reflexionado sobre ellos, sino tan sólo porque son comunes. Incluso nuestro rechazo, nuestra negación hacia algo o alguien puede estar determinada por la opinión de la mayoría. En este caso la inautenticidad está vinculada directamente a lo que el hombre cree, a lo que el mundo ha hecho creer al hombre.

2.2,4 Libertad, existencialismo y-ser-para-la-muerte:

Son tales la fuerza y el poder del mundo que ponen a prueba nuestra libertad; es la decisión de cada uno la que determina su situación: “El Dasein puede también no sustraerse nunca a este estado

²⁷ Vattimo: Introducción a Heidegger. Editorial Gedisa, 2000, págs, 23- 28

interpretativo cotidiano en el cual ha crecido. En él, por él, y contra él se realiza toda genuina comprensión”²⁸, o puede el Dasein permanecer en su condición de caída, por estar ante todo en “estado-de-yecto” en el mundo del “se” que es la existencia inauténtica del hombre.

Ahora, mientras no nos despojamos del modo de juzgar según la apariencia y comprender el mundo siguiendo al de la opinión común, y no optemos por apropiarnos verdaderamente de sí mismos, no podremos percibir, sentir, comprender a las personas y a las cosas en su esencialidad profunda, “en su pureza” como sostiene Heidegger.

A nuestra situación inauténtica le corresponde entonces la incapacidad de llegar a las cosas, de abrirse verdaderamente a una comprensión integradora y a su vez personal del orden natural, social e individual. De tal modo pues que para Heidegger, el encuentro “directo” con la cosa está vinculada con la apropiación de la cosa como tal, como bien destaca Vattimo; apropiación que sólo se da si se la incluye dentro del proyecto propio de la existencia. Esto explica cómo la inautenticidad del “se” no es un verdadero “proyecto” porque las cosas de que habla el se no son encontradas en el ámbito de un proyecto concreto, decidido y elegido verdaderamente por alguien. Sólo en un proyecto así concretamente querido las cosas son verdaderamente lo que son, para esto las cosas tienen que darse como instrumentos, único modo de integrarse al proyecto. En cambio, en el “se” las cosas están desligadas de su verdadero proyecto pues no se presentan en su verdadera naturaleza de posibilidades, sino que se presentan sólo como “objetos”. Ahora, el conocimiento verdadero, resultado del encuentro con las cosas, conlleva a que el Dasein asuma responsabilidades.²⁹

²⁸ Heidegger: *El ser y el Tiempo*, pág. 271-2. traducción citada por Vattimo. pág. 42.

²⁹ De acuerdo con Vattimo esta expresión “asumir responsabilidades” no significa que Heidegger privilegie aquí la autenticidad como una condición moralmente mejor ni que la distinción que hace entre auténtico e inauténtico tenga, por lo menos en la analítica existencial, un significado moral. Vattimo: *O.c.*, (pág. 45).

Pero es frente a la muerte, según Heidegger, que el Dasein prueba su autenticidad, porque puede experimentarse como totalidad. Considerar que la cotidianidad es el lugar de “todas” las posibilidades del Dasein admite implícitamente estas posibilidades como simples presencias, y no se puede pretender experimentar el Dasein como totalidad en el sentido de simple presencia porque es constitutiva en él ser posibilidad abierta. La muerte biológica tampoco representa el cumplimiento de la totalidad del Dasein, lo que significaría pensarla como simple presencia porque la muerte no puede concebirse sólo como un hecho no todavía presente y que luego estará presente, sino que la muerte se la debe pensar como una posibilidad existencial, es decir, como un elemento que entra a constituir, no accidentalmente, el actual ser del Dasein como proyecto.

Entonces, el primer aspecto que destaca la muerte, siguiendo a Vattimo, es su carácter insuperable. La muerte a diferencia de todas las otras posibilidades de la existencia, no sólo es una posibilidad a la cual el Dasein no puede escapar, sino que, a su vez se caracteriza por el aspecto cancelatorio frente a toda otra posibilidad después de ella. Así, por un lado, “la muerte se revela como la posibilidad más propia, incondicionada e insuperable”³⁰ (lo cual se comprueba por el hecho de que todos mueren) y, por lo tanto, más auténtica del Dasein; por otro lado, por cuanto nunca puede ser experimentado como “realidad” (por lo menos mi muerte), ella es auténtica posibilidad, es decir, posibilidad que continúa siendo permanentemente tal, que no se realiza nunca, por lo menos mientras el Dasein es. Es por esta función que tiene la muerte de ser posibilidad auténtica y auténtica posibilidad que el Dasein se constituye como un todo.

Esto implica considerar ineludiblemente lo que Heidegger llama la anticipación de la muerte, que no significa un “pensar en la muerte” sino más bien que el Dasein asuma a la muerte de un modo auténtico: reconociéndolo como su posibilidad más propia. Sólo así, al anticipar la

³⁰ Heidegger: *El ser y el tiempo*, pág. 378, traducción citada por Vattimo, pág. 48

muerte propia, el Dasein ya no está disperso ni fragmentado en las diferentes posibilidades rígidas y aisladas, sino que las asume como posibilidades propias que incluye en un proceso de desarrollo siempre abierto precisamente por ser siempre un proceso para la muerte, proceso que tiene una historia.

Luego de haber visto que, tanto la existencia inauténtica como la existencia auténtica son decisión del hombre; de cómo el hombre puede caer, hacerse parte del modo de pensar, de juzgar y de vivir según las categorías de la mayoría, de la masa; además de qué cosas caracterizan una existencia inauténtica; se precisa también ver qué cosa, en la existencia cotidiana misma, hace posible que el hombre se decida por separarse de la inautenticidad y optar por “hacerse auténtico”. Heidegger nos habla de una voz “que habla como silencio”³¹ que se limita a pedir al Dasein que asuma una posibilidad concreta, lo cual significa salir, desligarse del influjo de la masa para decidirse “por lo propio”. La decisión implica que las posibilidades entre las cuales está disperso el Dasein inauténtico sean elegidas como propias, es decir como posibilidades verdaderas y en relación con la posibilidad más propia, esto es; con la muerte. Y más precisamente, según hace notar Vattimo, con la noción de decisión anticipante de la muerte, con la cual se vincula el concepto heideggeriano de temporalidad entendida como sentido del ser del Dasein. Por eso afirma Heidegger que el Dasein puede hacer posible el auténtico poder-ser-un-todo sólo en cuanto está determinado por la temporalidad, que surge justamente de la decisión anticipante. Por tanto la decisión es posible sólo como hecho temporal, por el hecho que el Dasein está constituido radicalmente por la temporalidad.

Kierkegaard encuentra otro modo de salir de la inautenticidad en la que hemos caído: la angustia. La angustia se produce cuando la Nada irrumpe y conmueve nuestro ser, experiencia valiosa, que nos obliga a “existir”, nos recuerda nuestra categoría de seres únicos y libres.

³¹ *Ibid.*, pág. 408. traducción hecha por Vattimo, pág 52

2.2,5 Libertad como absurdo:

Sartre, afirma que la libertad otorga al hombre la condición de hacerse él mismo, y es la **Nada** que lo apremia a hacerse él mismo: “La libertad es precisamente la nada que ha sido en el corazón del hombre y que constriñe a la realidad humana a hacerse en lugar de ser. Para la realidad humana, ser es elegirse, nada de lo que ella puede recibir o aceptar le viene de afuera, ni de adentro; está enteramente abandonada, sin ninguna ayuda de ninguna especie con la ineludible necesidad de hacerse ser hasta en el menor detalle. La realidad no es un ser: es el ser del hombre, es decir, su nada de ser.”³² En la angustia de ser nada el hombre está situado frente a dos opciones radicales: su continua superación o su destrucción, situación en la que “el hombre está condenado a ser libre”, a no dejar de elegir. Se enfatiza de este modo el carácter absoluto de la libertad: “la libertad no es libre de no ser libre y que no es libre de no existir. El hecho de no poder no ser libre es la facticidad de la libertad, y el hecho de no poder no existir es su contingencia. Contingencia y facticidad son una misma cosa: hay un ser para el cual la libertad tiene que ser en la forma de no ser (es decir, de la nihilización). Existir como el hecho de la libertad o tener que ser un ser en medio del mundo es la misma cosa; esto significa, que la libertad es originariamente relación con lo dado.”³³ “De este modo, la libertad pone al hombre en relación con el mundo y los otros hombres, a su vez, en esta relación toma su sentido la acción.”³⁴

La libertad de elección, según este filósofo, elimina la arbitrariedad que significa hacer una elección u otra, uno es igualmente libre sea cual sea la elección que tome, por ello señala que la libertad es elección de su ser pero no fundamento de su ser. Pero, de lo que no podemos prescindir

³² Sartre: El Ser y la Nada, pág. 516

³³ Sartre: O.c. Pág. 567.

³⁴ Guillermina Garmendia: Sartre. 1967. pág. 30

es de elegir; por esto “la elección es absurda, no porque carezca de razón, sino porque no hay posibilidad de no elegir”,³⁵

La implicancia fundamental “del hombre condenado a decidir” o “del hombre condenado a ser libre” es la necesidad de la verdad y de la verdad que ayude al hombre a discernir, a trascender la apariencia y la negatividad del mundo, y a ascender del ser nada, de la angustia, del desamparo e indigencia en el que a veces sucumbe.

Además, del prolífico pensamiento de los existencialistas tomamos otros temas: la cuestión de la inautenticidad y autenticidad, inautenticidad dada en las opiniones comunes, creencias, juicios, formas de vida de masa que no sólo circulan en el mundo en que vivimos sino que éstas además se interiorizan de manera que son origen de muchos de nuestros actos, de nuestro sentimientos, y de nuestro comportamiento. Inautenticidad que se legitima cada vez más con la voz “de los que saben” “de los más fuertes” “de lo que se ve bien” que se refuerza con la falta de reflexión; que sumerge al hombre dentro de lo que es la “apariencia” de la opinión común, el engaño, y da muerte a la inocencia, porque preconstituye negativamente al hombre en sus experiencias. Por eso se trata de evitar la angustia, angustia que ha dicho Kierkegaard es una experiencia valiosa, nos obliga a “existir”, nos recuerda nuestra condición de seres únicos y libres; angustia que se produce cuando somos concientes de nuestra falta, cuando el sentimiento por nuestra falta conmueve nuestro ser.

³⁵ Sartre: El ser y la Nada. Pág. 559.

2.3 LA LIBERTAD IMPLICA SU PROPIA LIMITACIÓN.

2.3,1 Libertad, situación y disposición:

Si bien es el hombre quien pone en acto cualesquiera de las múltiples posibilidades inmersas en la realidad y por ello decimos que toda la realidad le pertenece; así también el hombre no está completamente separado de algo y de alguien, sino que desde que nace pertenece a una familia, a una región geográfica y económica, a una cultura, a un determinado contexto político, etc. Con todo, el hombre no es pasivamente la consecuencia de las situaciones en las que le ha tocado vivir. Situaciones que no necesariamente imposibilitan y anulan la libertad, sino que por el contrario nos apartan de una “libertad abstracta” que opone resistencia a la realidad o que se enajena de ellas. Nuestra libertad es una libertad del hombre situado con su propia naturaleza particular, en determinado contexto o ambiente natural, social e histórico que está en movimiento. Es una libertad que es consciente de sus límites y la asume. El filósofo italiano Sciacca sustenta explícitamente cómo esta “cárcel que es el mundo”, en realidad no obstaculiza el ejercicio de nuestra libertad sino por el contrario la confirma y obliga a conquistarse continuamente a sí misma, a volver a proponerse en cada acto voluntario, a transformar el límite en su propia condición. Por eso considero valioso y pertinente retomar el discurso de este profundo pensador que justamente analiza los límites que tiene la libertad que van desde la vida animal, los instintos humanos, las inclinaciones, la vocación, el carácter; el mal físico y el malestar “material”; la vida asociada y la educación; hasta el límite ontológico y el estatuto del ente finito.

En el caso de nuestra animalidad, su automatismo, la rapidez del movimiento de sus instintos y la imperatividad con que impone su satisfacción puede en efecto arrastrar a nuestra voluntad y complicar a la libertad en sus fines poniendo a nuestro espíritu a su disposición. “Pero la vida animal, en cuanto tal, no es un impedimento para la libertad, sino

que lo es el hecho de secundar sin control su tendencia “monárquica” y tiránica, o no satisfacer sus necesidades hasta el punto de que la urgencia presione como marea: se puede resistir frente al hambre o al sueño, pero se llega a un punto en que se tiene hambre o sueño y basta. Por otra parte, la voz de la necesidad vital es un buen correctivo y “una llamada al orden” cada vez que el hombre –finitud de pequeñas y grandes necesidades insuprimibles- tiende a absolutizarse, pues un Dios no muere, no tiene hambre, sed ni sueño; el “superhombre” de Nietzsche está más allá de lo humano”.³⁶ La libertad sólo puede ser impedida por nuestra vida animal, si éstos se desarrollan y satisfacen por su cuenta con actos puramente “animales” aunque sean realizados por el hombre. Por tanto, el hombre debe prepararse para hacerse libre en constante ejercicio, con firme voluntad para hacer frente a la violencia del instinto y de la pasión, de modo que pueda reconocerlo y prevenir su inmediatez y rapidez.

Los instintos humanos de vanidad, poder, grandeza, ambición, las pasiones ponen a dura prueba el ejercicio de la libertad. El peligro asecha cuando un instinto surge prepotente y ávido y se vale de toda clase de “razones” para justificar su cometido. Pero el hombre, amenazado por la esclavitud de las pasiones, necesita de éstas para estar en condición favorable precisamente para el ejercicio de la libertad: en la apatía –su elección preferida es evitarlas todas- la voluntad se mueve perezosamente, por inercia y no por decisión; o se hace sutilmente calculadora: no se ve trastornada por pasiones amorosas, pero es incapaz de amar; no estalla en ira, pero carece de magnánimos desdenes; no se excede en la compasión, pero queda impasible; cree así poseer todas las virtudes, y se siente a gusto.³⁷ Ciertamente, un hombre que se impone reprimir sus pasiones vive ocultándose de sí mismo y de los demás, no se sensibiliza por nada para no dar nada de sí; no es más que un egoísta guardado para sí mismo que no ama ni odia para vivir instalado en su comodidad. Por ello, las pasiones no pueden ser

³⁶ Michele Federico Sciacca: La libertad y el tiempo, pág. 39-40

³⁷ *Ibidem*, pág. 42

reprimidas con violencia, sino más bien, podemos servirnos de ellas para nuestro desarrollo.

Tampoco nuestra vocación, pueden limitar nuestra libertad. Cada hombre nace con aptitudes naturales, se traza proyectos personales que esperan ser plasmados en la realidad; misión de nuestra libertad es adherirse a ellas, estimularlas, de modo que más bien logre revertir, en la medida de lo posible, las situaciones adversas. La vocación del hombre de ninguna manera puede significar un límite, un impedimento de su ser libre, todo lo contrario: cuando más el hombre se inclina a su vocación tanto más libre se hace. Y con respecto a las tendencias e inclinaciones hay, en efecto, en todo hombre buenas y malvadas o perversas tendencias e inclinaciones, sobre las cuales inciden el ambiente, las enfermedades, la educación, la condición económica, la sociedad que, como vemos ahora, en vez de ayudar a que el hombre pueda encontrar valor en la vida para construirse en el bien lo deja por egoísmo y ambición sumirse en el consumismo y en su desvalidez personal y afectiva. Sin embargo, “ninguna condición externa determina necesariamente a un hombre a ser bueno o malvado, estando en nosotros el bien y el mal: quien quiere ser bueno, con la buena voluntad, lo logra, lo logra contra todas las adversidades –la “buena voluntad” hace “la voluntad buena”- pero las condiciones favorables y la comprensión activa son ayudas eficaces. Muchos malvados, ayudados y menos desventurados, acaso hubieran sido buenos o menos perversos; muchos llamados “buenos” según los códigos, sólo porque condiciones favorables o falta de ocasiones, impotencia o miedo les han permitido no violar la “forma” de la ley, acaso habrían sido peores que los malos si se hubieran encontrado en la condición de aquellos. Quién cae es culpable, pero, por serlo, tiene necesidad de nuestra solidaridad generosa”³⁸

³⁸ *Ibidem*, pág. 46-7

2.3,2 Condicionamiento social e iniciativa:

Otras condiciones que pueden limitar nuestra libertad lo constituyen las diversas formas de vida asociada. Desde la familia al Estado, la vida asociada tiene una serie de prejuicios, egoísmos, convencionalismos de clase, de casta, profesión, nación, raza etc., que se imponen como leyes, exigen obediencia, aunque sólo haya sido codificado por el hábito o por la opinión común. Con la sociedad, la educación entendida en su forma más amplia, y de ella la mala educación determinan profundos límites a nuestra libertad. El hombre desde su niñez absorbe del ambiente donde vive la mala educación que los medios de comunicación refuerzan; de niño ve, escucha, imita, débil todavía de razón y voluntad, asimila sin juzgar las opiniones construidas por los otros con los que se preconstituye a sí mismo. Muchos de sus hábitos, de sus opiniones enraizadas, de sus prejuicios han sido condicionados por la mala educación que recibieron. Razón tiene Sciacca en afirmar que la verdadera educación comienza cuando cada uno, por propia iniciativa, asume ser educador de sí mismo, aunque es necesario también la colaboración de los otros y de una sociedad preocupada en generar y propiciar una cultura que rescate y promueva el valor de la vida, el respeto al ser humano, en ayudar al hombre a crecer libremente.

Por consiguiente, el hombre libre no tiene por qué seguir todas las pautas que la sociedad establece y que se legitima con la opinión de la mayoría -a veces la sociedad tiene una forma oculta, imperceptible de disponernos a hacer lo que a ella le conviene-; es más, yo soy libre de oponerme si la sociedad sobrepasa o desconoce sus límites y afecta mi libertad.

2.3,3 Libertad y límite ontológico

Cada hombre adquiere conciencia del límite ontológico y de su estatuto de ente finito cuando "se vuelve sobre sí mismo", sale de la conexión de los fenómenos y de la del "compacto" social -que engendra la

ilusión de autosuficiencia del todo, hombre-naturaleza, como “cosmos”- y se plantea la pregunta del “porqué” radical e integral de su existencia y del mismo cosmos en su totalidad, distinta de la del “cómo” y “porqué” de esto o de aquello.

Así en su reflexión, percibe que en la realidad hay un orden ininterrumpido en el que todo acontecer se liga a otro en la conexión espacio-temporal, serie indefinida; existe esta flor porque existen este sol, la tierra y el agua; ha existido una semilla, luego otra flor y así indefinidamente; y existo yo en perfecta conexión con el ambiente natural-social que me rodea. Pero, cuando nos preguntamos acerca de ¿cuál es el principio y por qué de todos estos acontecimientos y de su conexión? y se plantea la pregunta del “porqué” radical e integral de su existencia y del mismo cosmos en su totalidad, distinta de la del “cómo” y “porqué” de esto o de aquello. La serie pierde su conexión, pues es absolutamente posible que cada acontecimiento hubiera podido no ser o ser diversamente, podrían no ser los por venir, todos contingentes, como la entera serie desplegada en el tiempo: el universo hubiera podido no ser; lo que significa que en su ser está implicada una carencia, su no ser inicial, de modo que la serie no tiene en sí misma su principio y su cumplimiento, carece de la plenitud del ser. Existo, pero no está en mí el principio de la existencia; ni la humanidad entera ni la totalidad del mundo, hermanados en la misma insuficiencia me pueden sostener ni dar consistencia. En consecuencia, el límite ontológico lo tenemos dentro, insuperable: no se puede tener conciencia de ser sin sentir el límite de nuestro ser. Con la conciencia de mis límites me vuelvo a tomar en las manos a mí mismo y conmigo toda la “dificultad del ser”, la “carencia” constitutiva de mi ser.³⁹

Y entonces cabe preguntarse ahora, de dónde el no-ser que se mezcla al ser?. A la pregunta no se responde afirmando que el ente finito se hace de la Nada y en ella desaparece; pues de la Nada no nace nada, ni siquiera la nada; ni suponiendo que es “engendrado” por el Ser;

³⁹ Sciacca: O.c. pág. 58-69

menos, admitiendo dos principios: positivo y negativo, dualismo metafísico que “ontologiza” al No-Ser. La respuesta es más bien afirmativa: “Soy este ser”: experiencia en su “desnuda” positividad, sentimientos de mi vida y de mi existencia; por consiguiente no soy una “nada”, pero no soy el Ser ni otro ser –si lo fuera no sería “yo”- mi ser no es del otro ni es “todo el ser”, pero es el “ser todo” que me compete como este hombre; luego todo ente finito se define por lo que es, excluyendo todo lo que no es. De modo que mis determinaciones no son negación, sino afirmación dentro del indeclinable límite ontológico que tengo sin el que no sería lo que soy. Es este ser, que no siendo el Ser, no es por sí mismo ni es por aquél otro ente finito, que a su vez, es por aquél otro todavía y así sucesivamente, sino que el límite ontológico de los entes finitos remite, por consiguiente, al Principio de su existencia.⁴⁰

2.3,4 Libertad y aceptación de la dependencia al Ser.

La creación ex nihilo, indica el origen del límite ontológico del ente finito, somos dependencia esencial del Ser, por lo que sentirse existir es sentirse criaturas: “el sentimiento vital-sensitivo (cuerpo) y el sentimiento intelectual volitivo (espíritu), el existente integral es sentimiento creatural”. Precisamente el primer acto de nuestra libertad o libertad inicial consiste en aceptarme por lo que soy -que depende de mi- y de esta manera aceptándome acepto la “necesidad metafísica” de mi dependencia del Creador.⁴¹

El “límite ontológico”, propio de todo ente, no puede no ser; es más “necesario”, es la condición ontológica de la libertad del hombre. El ente finito obra con su naturaleza, por eso tiene una forma particular de obrar que no proviene ni es determinado por la acción de ningún otro ente; por consiguiente, es libre sin ser ontológicamente independiente o autosuficiente. Pero no basta el límite ontológico para hacer de un ente

⁴⁰ *Ibidem*, 60-61

⁴¹ *Ibidem*, p. 62

este ente, le son necesarios, además, en el caso del hombre, de los instintos animales y humanos, del carácter, de las tendencias, de la sociedad y la educación, etc., de cuanto lo individualiza físicamente y lo personaliza espiritualmente haciendo de él este viviente existente. El límite ontológico lo constituye como hombre, hace que no sea una planta, un animal, ni de la misma naturaleza del Ser; los otros hacen este individuo inconfundible e irrepetible como cuerpo y como espíritu creado directamente por Dios, marcado por sus inclinaciones y vocaciones; ellos son el material con el que él se hace lo que es con su libertad; por consiguiente, todos los límites son indeclinables y positivos.⁴²

A diferencia de Sciacca, para Heidegger el hombre se halla rodeado, confinado y en constante tensión con el mundo y con sus límites por su propia facticidad, por la "impenetrabilidad" de todo lo que le rodea. Su vida es una lucha constante e inútil, no sólo por su limitación insalvable en la existencia, sino porque conoce su fin en la muerte; está solo frente al mundo, solo para realizarse y vivir su libertad. Sin embargo esa soledad existencial no puede ser plena puesto que el hombre es ser-en-el-mundo, sensible al mundo, sensible a su soledad. Y estando en el mundo corre el peligro de renunciar a sus características de existente, a su libertad, a su responsabilidad, a su soledad misma, y confundirse con la masa, "caer" en lo común: en el mundo de la existencia inauténtica. El mundo y sus límites son parte constitutiva de él mismo. Todo lo que existe "está", nos dice, pero no "es", el hombre es quien al hacerlo participar en su mundo, lo hace Ser. El hombre es, pues, en ese sentido heideggeriano, un ser-en-el-mundo, que crea el mundo, pero que, al mismo tiempo, es creado por él⁴³. Y este modo de estar en el mundo constituye la segunda tragedia existencial. Pero, como afirma Abagnano, el hombre no puede quedarse en esta situación, hay una misión de por medio que cumplir, de manera que la situación misma que parecía determinarlo, exige de él la libertad. De él se requiere

⁴² *Ibidem*, págs. 58-9, 60-69

⁴³ No hay mundo si no hay Dasein y a su vez el Dasein no es, sino en cuanto ser en el mundo; pero la mundaneidad del mundo se funda sólo sobre la base del Dasein, y no viceversa. Por eso, el mundo es "un carácter del Dasein mismo". Vattimo, pág 30

empeño, decisión, voluntad. Tiene una pesada carga que llevar, que se aligerará en la medida que se siente y sea verdaderamente libre para cumplir su misión, además si lo lleva con entusiasmo, con fidelidad y sacrificio. Tal es

la antinomia existencial en el que toma forma el problema de la libertad. Este problema se conecta, pues, inevitablemente con la naturaleza y el destino del hombre y sólo cabe afrontarlo y considerarlo afrontando y considerando la naturaleza y el destino del hombre. El problema concierne pues a lo que el hombre es, antes de concernir a lo que el hombre hace. Envuelve su existencia entera, en la unidad de su constitución y en la variedad y multiplicidad de sus actitudes.⁴⁴

Por consiguiente, aceptarme tal como soy, en mi condición de ente finito, de criatura respecto al Ser, en mi singularidad de ser, es el primer acto de mi libertad, condición para asumir mis límites e ir descubriendo toda la potencialidad que tengo.

2.3,5 El determinismo radical:

Para el filósofo holandés Spinoza, no se puede postular al hombre como libre, aislándolo del orden general del universo y, en consecuencia, ignorando las causas que determinan su libertad, por cuanto "todo lo que es, es en Dios y nada puede existir ni concebirse sin Dios (Prop. XV). De modo que Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas (Prop. XVIII) y así Dios es causa de las cosas que son en él mismo. (Corl. I de la Prop. 16) Fuera de Dios no puede ser dada ninguna sustancia (Prop. XIV), es decir ninguna cosa que sea en sí mismo, (Definición 3). De modo que la libertad está "ordenada" más a una "voluntad" de la Naturaleza, que a la decisión, elección, escogimiento del hombre, obedece a una finalidad más bien divina: "una cosa determinada a producir algún efecto ha sido determinada necesariamente por Dios; y la que no ha sido determinada por Dios no puede determinarse por sí misma a producir algún efecto" (Prop. XXVI). Se prueba así que "nada

⁴⁴ Abagnano: O.c., Págs. 91 y 92.

hay de contingente en la naturaleza; todo está en ella determinado por la necesidad de la naturaleza divina a producir algún efecto de cierta manera” (Prop. XXIX). Tampoco “la voluntad puede llamarse causa libre, sino solamente causa necesaria (Prop. XXXII) es decir, la voluntad lo mismo que el entendimiento es un cierto modo de pensar; y así, cada volición no puede existir y producir algún efecto, a no ser por otra causa determinada, siéndolo a su vez esta causa por otra, y así hasta lo infinito (Prop. XXVIII). Si una voluntad se supone infinita, debe ser también determinada a existir y a producir algún efecto por Dios, no en cuanto es una sustancia absolutamente infinita, sino en cuanto tiene un atributo que exprese la esencia absoluta y eterna del pensamiento. (Prop. XXIII)⁴⁵

De este modo, se pone en discusión un aspecto importante: la voluntad divina rebasa a la libertad misma del hombre; divinidad que puede ser un Dios Personal o un Dios Naturaleza o un Dios Destino, aunque pueden ser distintos modos de ser del mismo Dios o también distintas maneras que tiene el hombre de “percibir” a este solo Dios. Dios que al darnos la libertad nos hizo dueños de nosotros mismos, pero aún así, como este Dios es por principio un Dios creador, es un Dios que “ordena” al mundo, que obra como misterio para el hombre; puede en efecto, por tanto, si no determinar nuestro camino, ponerlo en nuestra vista y seamos nosotros quienes finalmente decidamos, escojamos, elijamos.

⁴⁵ Baruch Spinoza: *Ética*, págs. 41, 45, 50 –54.

2.4 SENTIDO TRASCENDENTAL DE LA LIBERTAD.

El ideal del hombre de pretender ser libre en la medida en que se hace dueño y señor del universo, al que quiere conocer para transformarlo y dominarlo con fines que únicamente prueben su autosuficiencia, hace al hombre idólatra de sí mismo porque retroalimenta su ego con cada espacio conquistado, se absolutiza en su querer y en este delirio altera, trastorna el orden natural que hay en la naturaleza y también se afecta a sí mismo porque entre el hombre y la naturaleza hay una consanguinidad natural, relacional, vívida. La libertad de dominio, de "posesión" nos repite incesantemente a nuestro oído: "Haz, actúa, obra sobre la naturaleza y apodérate de ella, si quieres ser libre; date tú mismo a ninguna limitación, etc.," cierto que nos engalana como seres autónomos, autócratas y autosuficientes pero a su vez confina a nuestra libertad a una dimensión tan perecedera como banal porque la satisfacción que produce el simple querer algo y posesionarse de ella, se diluye en la ausencia de la experiencia del amor, de la alegría y de la paz que más bien son propias de la simplicidad y sencillez de la vida. La libertad ávida de dominio, de soberbia, separada y no ordenada por una libertad desprendida de codicia y soberbia, puede hacer del hombre destructor de la naturaleza que no le pertenece, al profanar sus leyes rompe el equilibrio ecológico que necesita para subsistir, altera el orden y armonía que hay en ella; no comprende que la naturaleza es sensible, que sus "hazañas" depredadoras por cualquier interés mercantil, la afectan seriamente poniendo en riesgo a su vez su propia subsistencia. La libertad no es sólo tener lo que se quiere, "libertad de poder hacer" que pide, manda y domina, y se hace mísera en la miseria de su propósito. La libertad que trasciende la satisfacción puramente mundana es la libertad que ama a todas las cosas como "hermanas", aun a la misma muerte; por eso sabe renunciar; es la libertad que se da a ellas por el bien que son, de manera que colaboran en formarnos en todo bien.

Tampoco el hombre es auténticamente libre si pretende ser libre sólo en la medida que busca y logra satisfacerse con lo que le ofrece desde afuera la cultura de consumo, la cultura de imagen, que equipara la posesión de cosas con la felicidad; por cuanto esta cultura de consumo no puede ofrecer curas a las necesidades más profundas y reales que tiene el hombre; por el contrario, hace del hombre fugitivo de su esencialidad profunda, de sus sentimientos de dolor, de sufrimiento, etc., etc. -en nuestra cultura hay mucho de deshumanizar al hombre, de ocultarlo en su desnudez, de cubrirlo con máscaras y máscaras hasta que no reconozca quien es, o quien era- y todo lo que nos puede ofrecer son paliativos que alimentan y satisfacen sólo nuestras exigencias materiales, nuestros instintos de vanidad, etc.

Con esto no estamos diciendo que el sufrimiento, la tristeza sean las únicas formas de sentirnos a nosotros mismos, pero algunos son inevitables y en algunos casos hasta necesarios porque nos permiten descender a nuestra condición de seres humanos y recobrar el equilibrio perdido, por eso es parte de nuestra existencia; tampoco decimos que el cuerpo no importa, -distante está de nosotros todo ascetismo radical de odiar a nuestro propio cuerpo-. Todo lo contrario, realmente son tan imperativas las necesidades vitales que, si no se les satisface, nos obligan a descuidar todas las demás exigencias, anulan todo otro querer, nos pueden llevar a la locura o al suicidio. Lo mismo sucede con las necesidades materiales pues, si no se tiene ni lo mínimo que requiere un ser humano, pueden las carencias materiales incluso degradar nuestra humanidad: a falta de una vivienda se puede destruir un hogar, la falta de educación puede envilecer al hombre, a falta de trabajo puede uno darse al abandono.

Satisfecha nuestra necesidad, “el animal se aquieta”, pero no sucede lo mismo con las exigencias del espíritu: aun cuando el cuerpo se halle totalmente satisfecho y nada reclame, las exigencias del espíritu que son ignoradas o descuidadas son causa de angustia, de aflicción, de profundos y silenciosos sufrimientos que están en la base de nuestro comportamiento individual y social. La satisfacción de necesidades

vitales crea condiciones favorables a nuestro espíritu, le libera del apremio de las necesidades del cuerpo y materiales, le consiente efectuar “escogimientos” más apropiados a las exigencias espirituales, pero sus exigencias son lo que son, y ningún bienestar del cuerpo, ni material, ni siquiera el más completo, contribuye directamente a colmarlas.

La libertad es del hombre en su cuerpo, en su alma y en su espíritu. Por lo tanto, “las `realidades` corporales y las `existencias` espirituales tienen importancia “simultánea”; no antes el cuerpo o el espíritu, sino contemporáneamente siempre; las actividades espirituales incorporadas, las necesidades corporales injertadas en el espíritu. Si así, el problema no es de la batalla por el pan corporal contra el espiritual, materialismo unilateral y erróneo, ni el de la batalla por el pan espiritual contra el terrenal, espiritualismo mal entendido y angelismo que no tiene relación con el hombre, sino de la voluntad con el pan corporal, total, según la necesidad de la vida, para el pan espiritual, entero, según las exigencias de la existencias; y es una sola “misericordia” recíproca y operante, corporal y espiritual, para mi cuerpo y mi espíritu en su unidad; para mi semejante, el prójimo, al que no le bastan palabras de consuelo y edificantes, porque él, no sólo espíritu, debe estar en condiciones de escuchar con todos los oídos que son del cuerpo y que las necesidades hacen sordos.”⁴⁶

Pero, qué es lo espiritual y por qué afirmamos que el espíritu es irreductible al cuerpo. En otra gran obra: “Qué es la inmortalidad”, Sciacca define al espíritu como la conciencia objetiva que se distingue de la conciencia pensante o subjetividad, que es el sujeto o ente real pensante y como tal finito. La conciencia objetiva, “que es tal en cuanto le es presente o inmanente el objeto o la verdad primera o el ser como idea, lumen del pensamiento mismo,” es infinito. Es esta objetividad interior o interioridad objetiva la que constituye el ente existente pensante como tal y da a la conciencia pensante o subjetividad la objetividad fundamental, es decir la capacidad de sentir, de conocer y

⁴⁶ Sciacca: o.c., pág. 143

querer en el orden del ser en toda su extensión. Esta objetividad ideal de la subjetividad existencial hace que la conciencia se ponga más allá de cada acto suyo, es decir la empuja a sobrepasarse, a una ulterioridad orientada intrínsecamente al cumplimiento y a la plenitud de sí misma.

Ahora, es este ser infinito de la conciencia objetiva que hace que éste no tenga plenitud en ningún acto de la vida natural y temporal ni aún en el caso que la vida se extendiese al infinito, pues necesita de otra condición para llevar a cabo su realización. Por este modo de ser del espíritu que no es reductible al cuerpo y a la temporalidad, es que “el espíritu trasciende el curso de su vida temporal y, con ella, el del ciclo vital del cuerpo al que está sustancialmente unido. De esto se sigue que, así como la muerte es un acto o una experiencia del espíritu o de la existencia, dado que el espíritu trasciende todo acto o especificación suya, trasciende también aquél acto que es la muerte de su cuerpo, en la cual está esencialmente interesado como en el acontecimiento que pone a prueba toda su vida. Es decir, el espíritu o la conciencia objetiva trasciende todos los actos de la vida y la vida temporal como tal; la muerte es un acto de vida consciente; por lo tanto la conciencia también trasciende aquel acto de vida que es la muerte. Por consiguiente la conciencia es ulterior a la muerte, el después que la engloba o la incluye.”⁴⁷

El argumento con el que se sustenta esta tesis se basa en la afirmación de que el espíritu es trascendencia perenne y siempre actual respecto del cuerpo; el pensamiento respecto al cual es presente, constitutivamente, el infinito de la verdad o del ser (primer ontológico o inicialidad potencialmente infinita, siempre especificada y jamás dada en acto) trasciende del sujeto (la existencia o el sentimiento), esto es: el supuesto del pensamiento con el que constituye la unidad sustancial espíritu-cuerpo, que es el hombre. No hay adecuación entre los términos de esta unidad: el espíritu trasciende el dato (que lo encarna) en su

⁴⁷ M. F. Sciacca: Qué es la inmortalidad. Pág. 8

dinamismo, cuyo impulso es dado por el infinito objetivo que lo constituye. El hombre por lo tanto es sujeto existencial y finito en el que está encarnado el espíritu, que es capacidad infinita de sentir, de pensar y de querer.

El equilibrio ontológico es inestable: la inestabilidad del equilibrio psicológico es una consecuencia de aquél. Desequilibrio que está dado por cuanto el sujeto finito no puede seguir el movimiento “vertical” del espíritu, pero es este “desequilibrio” que hace de la muerte inevitable y providencial en cuanto la vida natural no puede realizar los fines “no-naturales del espíritu.”⁴⁸ Por esto el sentido de la inmortalidad es “orientación extratemporal” con tendencia a un cumplimiento que lo finito o el orden temporal no pueden darle. De esta manera la muerte abre al espíritu “la posibilidad de la actuación integral de la conciencia objetiva como integral actuación de toda la “humanidad” corporal y espiritual del hombre”⁴⁹

Recusarnos a querer es otra manera de pensar sólo en nosotros mismos y de negar la libertad. La libertad no tiene por qué temer “al peso del mundo” sino que acepta la prueba con conciencia vigilante de nuestra debilidad y responsabilidad; querer libremente, concientes de que nos hallamos entre la fuerza del mundo y la seguridad de nuestra libertad afirmada en la verdad, eficaz defensa contra cualquier esclavitud.

La libertad se identifica con el acto en que cada hombre asume su propia naturaleza, su animalidad, su condición instintiva, sus necesidades corpóreas, como parte de sí mismo, para hacerse la persona que tiene esa naturaleza. No hay rechazo de sí mismo. Pero eso no significa que el hombre vaya ciegamente a complacer cualquier querer de su naturaleza, sino que el hombre, por libre voluntad toma esos datos de su naturaleza como responsabilidad personal, de modo que la

⁴⁸ Ibídem, pág. 14

⁴⁹ Ibídem, pag. 11

espontaneidad de su naturaleza no es impedida a fuerza de represión sino es corregida en el amor, moderada por la verdad.

Es el amor, el acto supremamente libre. Da cuenta del carácter relacional de la libertad en nuestras relaciones interpersonales. El reconocimiento del otro como persona única en su singularidad, y no propiedad de mí, ni como pertenencia mía, que preside el vínculo entre dos personas, es el signo más potente del carácter relacional de la libertad; extiende una relación abierta a la comprensión y aceptación del otro como diferente a mí⁵⁰; pero precisamente esto no sería posible si yo misma no me reconozco también en esa misma necesidad de ser aceptada y comprendida por el otro como diferente a él. Pero darnos libremente al otro, supone ya renunciar en principio al deber, renunciar a nuestra condición de supuesta superioridad respecto al otro; es sumisión de nuestra naturaleza egoísta. En cambio en una situación en el que cada hombre hace superponer sus intereses a los del otro, en la que cada cual defiende a como dé lugar lo suyo, trae como consecuencia una situación de ruptura, originando un caos en las relaciones interpersonales.

⁵⁰ Ver. cap. sig. referente a Spinoza.

2.5 UNIDAD E INTEGRACIÓN DEL ACTO LIBRE.

En el acto libre confluyen tanto nuestros sentimientos como nuestro querer, nuestra capacidad reflexiva, nuestra razón, el discernimiento; actividades éstas indisociables y a la vez distintas. Así, la razón, por más iluminada que sea no nos hace por sí sola querer y actuar, necesita de las pasiones, de los sentimientos para tener la fuerza que éstas le dan para impulsarse hacia algo. El acto libre no es un acto exclusivamente de la razón ni es por ella sola que nuestras decisiones pueden ser bien tomadas. El excesivo crédito a la razón nos hace creer que solo ella puede garantizarnos decisiones adecuadas, correctas, y que congregar en igual condición e importancia a nuestros sentimientos, al discernimiento, a las pasiones puede inducirnos al error, “a un mal paso” etc. Una decisión tomada con participación de nuestra razón, de los sentimientos, de la pasión, del discernimiento; nos desvela en nuestra verdadera intención, prueba nuestros valores; nos permite una actitud responsable y comprensiva frente a nuestros errores.

En cuanto a la razón habría que distinguir para este caso, la razón instrumental, objetada por Habermas, del discernimiento. Habermas, afirmaba siguiendo a Husserl y Schutz, que la razón instrumental desplegada en el sistema capitalista, domina toda la sociedad anulando la conciencia de sus miembros. La razón instrumental legitima a un sistema en contra de los seres humanos, al afectarlos en la integralidad de sus vidas al condicionarlos a sus intereses mercantilistas. Es esta razón, la que por otra parte, y salvando las distancias, nos permite elegir a un nivel de utilidad, de eficacia, de posesión; diferente de nuestra capacidad de “discernir” con la que podemos incluso superar la simple elección y más bien inclinarnos hacia lo que Sciacca denomina el “escogimiento”.

No basta solo la razón, hace falta más “discernir”, condición del verdadero uso de la libertad. El discernir, se distingue de una operación

puramente racional, tampoco se reduce a la “phronesis” o prudencia de Aristóteles, tal como San Pablo como buen conocedor de la tradición de la filosofía helénica, lo hace notar en esta Epístola: “En lo que se refiere al tiempo y al momento hermanos, no tenéis necesidad de que os escriba. Vosotros mismos sabéis perfectamente que el Día del Señor ha de venir como un ladrón en la noche. Cuando digan: “Paz y seguridad”, entonces mismo, de repente, vendrán sobre ellos la ruina, como dolores de parto a la que está en cinta; y no escaparán. Pero vosotros hermanos, no vivís en la oscuridad, para que ese día os sorprenda como ladrón, pues todos vosotros sois hijos de la luz e hijos del día. Nosotros no somos del día ni de la noche ni de las tinieblas. Así pues no durmamos como los demás, sino velemos y seamos sobrios.”⁵¹ Discernir es pues una actitud que uno toma con la totalidad de nuestro ser, a partir de mirar y reconocer cómo somos, cómo vivimos con los demás, cómo comprendemos la realidad de modo que nos permita quedarnos con lo bueno y abstenernos de tentar al mal; por eso el elemento constitutivo del discernimiento es la luz, y la luz se identifica con la verdad, discernir es ya vivir en la verdad.

Tampoco los instintos y los impulsos entorpecen la acción de la voluntad, el desenvolvimiento de nuestra libertad; el acto libre. No se trata, pues, de privarnos de instintos e impulsos, lo cual equivaldría a negarnos como hombres; reprimirlos es mantenernos igualmente esclavos suyos, hacerlos insidiosos, “soterráneos” perturbadores de nuestro equilibrio físico y espiritual. La sola compresión o represión no “normalizan” los instintos y las pasiones, sino que se vuelven a meter dentro, afectándonos internamente mientras conservamos un equilibrio aparente, añade a la esclavitud del espíritu la del cuerpo. Nuestro equilibrio mismo exige que una parte de nosotros no se haga hostil a la otra, no requiere por lo tanto, represión, sino disciplina, orden, comprensión y amor hacia nuestra propia naturaleza en una relación horizontal más que vertical de amo a siervo, de modo que liberamos también a nuestro cuerpo de un régimen despótico que nosotros mismos nos imponemos.

⁵¹ Primera epístola a los Tesalonicenses: 5, 1-7. Biblia de Jerusalén.

En la "Ética..." de Spinoza, las pasiones no están separadas de una comprensión totalizadora que está a su vez comprendida a una finalidad divina o natural. Para el filósofo, el hombre es esclavo de sus pasiones en cuanto carece de comprensión para moderar y hacer frente a las emociones. Así, el hombre no tiene poder sobre las emociones que le suceden, sino que está en manos del destino, por eso muchas veces está obligado, aunque pueda ver lo que es mejor para él, a seguir lo que es peor. Pero es mediante la vía de la razón, la vida del sabio, que el hombre puede lograr la libertad respecto de la servidumbre de las pasiones. De modo que "obrar absolutamente de acuerdo con la virtud no es en nosotros otra cosa que obrar bajo la guía de la razón, vivir y conservar el propio ser (las tres cosas significan lo mismo) sobre la base de buscar lo que es útil para nosotros mismos."⁵² La comprensión es, pues, la senda que lleva a liberarse de la servidumbre de las pasiones. Pongamos un ejemplo: el odio, éste no puede convertirse en una emoción activa (solamente pueden ser emociones activas las emociones de placer y deseo), porque es esencialmente una pasión o emoción pasiva. Pero una vez que comprendo que los hombres obran por necesidad de la naturaleza puedo superar más fácilmente el odio que siento por alguien por haberme injuriado, hecho algún daño etc. Además, una vez que comprendo que el odio depende del no reconocimiento del hecho de que los hombres tienen una naturaleza semejante y un bien común, cesaré de desear el mal a otro, porque veré que el desear el mal al otro es irracional. Los que sienten odio son los que están gobernados por ideas confusas e inadecuadas. Pero si he entendido la relación de todos con Dios, no sentiré odio por ninguno de ellos.

La relación del hombre con el TODO nos abre a la comprensión del otro, comprensión que se sustenta en el reconocimiento de que todos poseemos una naturaleza común, y por ella todos como humanos somos imperfectos, propensos a mentir, calumniar, codiciar, envidiar, etc. Por nuestra naturaleza todos somos partícipes de estas posibilidades de obrar, por tanto resulta incongruente, irracional condenar al otro por

⁵² Ibid., pág. 24

cuanto en mí misma está esa posibilidad de ser. Sin embargo, atribuir a la razón sola la capacidad comprensiva es excesiva. Y es que la comprensión del otro no se resuelve por una simple deducción racional, de ser así bastaría enseñarlo como método y daría resultados, sino que la comprensión del otro es por un lado, una disposición mucho más compleja porque entalla varios aspectos, desde la afinidad, la formación personal, la relación sincera, etc., pero a su vez es simple en darse; se aproxima, a mi modo de ver, a asumir conciente y voluntariamente que el otro es diferente del modo que yo espero que sea, pero que a su vez yo no tengo por qué exigir que el otro no sea así. Soy yo más bien la que necesita integrarse al otro, integración que nace del reconocimiento y gratitud de mi aceptación y comprensión de mí ser personal e individual en relación con el TODO.

Por tanto, asumir nuestra propia humanidad tal como es demanda no sólo el concurso de la razón - sería insuficiente- requiere además de una comunicación amorosa, integradora en mi ser. De modo que la sensibilidad más viva, los sentimientos más intensos, el discernimiento más verdadero, la razón más brillante, la voluntad más firme no se oponen como actividades enemigas, distintas en sus cometidos; sino se acompañan entre sí fielmente, se potencian de un modo recíproco en la integridad del hombre que está dotado así para vivir en conformidad a su dignidad.

III

VALOR DE LA VERDAD

3.1 LA VERDAD Y LA LIBERTAD, PRINCIPIOS DE LA ÉTICA.

Si hay algo que da sentido a la existencia de cada hombre es su felicidad, pero la felicidad no sólo es un estado de plenitud del alma ajeno al mundo que rodea al hombre, ajeno al tiempo histórico social en el que vive, ajeno a la naturaleza, etc., está involucrado con todos ellos. Entonces, si encontramos por aquí y por allá suicidios, asesinatos, tiranías, violencia, guerras, contaminación ambiental, depredación de nuestra naturaleza, egoísmo, frustración, indiferencia, desconfianza, insensibilidad humana, etc., etc., ¿no se estará limitando nuestras posibilidades de vivir mejor, de ofrecer un mundo acogedor a nuestros hijos, etc.?, es decir, ¿podrá alguien ser feliz dando la espalda a esta realidad?

Evidentemente hay en el mundo honda y expansiva crisis moral, causa de otra crisis mayor cuyos efectos abarcan a todas las esferas de la actividad humana; crisis política, crisis económica, crisis social, etc., etc. Crisis que nace en la pérdida del equilibrio en el hombre mismo que rompe la unidad con la sociedad y con la naturaleza.

Miguel Polo, examina con singular cuidado los diversos aspectos de la crisis moral y encuentra su explicación en el proceso de separación del concepto unitario de conciencia (ser conciente-ser responsable) en dos aspectos: el psicológico y el moral que se define aún más con la mentalidad moderna. Al dividirse la conciencia, la conciencia psicológica se quedó con el “darse cuenta”, el “ser conciente”, y la conciencia moral con el “ser responsable”, de este modo la responsabilidad moral se

traslada al ámbito del deber, de la obligación y queda aislada del darse cuenta de lo que uno hace, piensa, o siente. También con esta división se fragmenta el tiempo: el “darse cuenta” es de lo que ocurre en el presente, mientras el “ser responsable” se funda en las obligaciones del pasado hacia el futuro.⁵³ Esta observación es muy importante por cuanto en nuestra sociedad el deber y la responsabilidad están condicionados a la sanción o al premio.

Ahora, como la conciencia moral está separada del “darse cuenta”, entonces le quedará sólo juzgar⁵⁴. Así, la conciencia moral se limita a mirar la paja en el ojo ajeno y no la viga que hay en el suyo, y aún más como juzga no solamente en base a principios, valores, normas, y obligaciones, sino también por las creencias e ideologías, y por el trasfondo cultural que contiene, el juicio de la conciencia moral, no es un juicio imparcial, su aprobación o desaprobación está sustentada en condicionamientos culturales, religiosos, ideológicos, etc. Se vislumbra así, que la conciencia moral queda atrapada en el relativismo, en la preeminencia de una ideología, en lo que fija la mayoría, etc.

Otro aspecto que caracteriza la crisis moral de nuestra sociedad es el egocentrismo, la pérdida del sentido o significado de la ubicación del hombre en el todo: el hombre en el cosmos, el hombre con respecto al cosmos, el hombre con respecto a sí mismo, al otro, a Dios. Una de las primeras consecuencias que trajo la relevancia del “yo” en la vida fue el marcado extrañamiento respecto a la naturaleza y a los otros. Está también el nihilismo que niega todo sentido trascendental (Dios, ser supremo, esencia o sustancia), pero que a su vez, erige como nuevo absoluto a la nada, el sin sentido de la existencia humana.⁵⁵

Necesitamos pues mirar de otra manera la cuestión moral, nuestra responsabilidad y deber como compromiso con nuestra existencia, con la vida misma, con nuestra propia felicidad y la de los otros. La estrecha

⁵³ Miguel Polo: *Ética y crisis moral*, pág. 50

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*, pág. 67-73

relación que establece Miguel Polo entre el principio que postula *gnoti seauton*, “conócete a ti mismo” con la verdad, libertad y ética nos hace ver que se trata de una ética que no está al margen de todo lo relacionado con nuestra existencia, sino que es *ethos*, morada, estancia en la cual nos relacionamos con lo que es. Estancia es espacio y, el espacio es apertura, vastedad, libertad; el *ethos* significa también forma de ser o estar, forma de vida que hacemos en y desde esa morada. Y la forma de ser es la relación. Somos relación constante con otros seres humanos, con ideas y valores, con cosas artificiales y con la naturaleza. Y es en la relación donde se revela lo que somos, en la que podemos ver nuestro odio, ambición, irresponsabilidad, nuestros temores, exigencias de placer, deseos, nuestros pensamientos y sentimientos. Sin observarse a sí mismo en la relación no podemos ver lo que realmente somos.⁵⁶

Se trata entonces de una ética donde el deber deja de ser su fundamento. Los deberes no pueden hacer realmente morales a los seres humanos, porque surgen de subjetivizar, de haber sido fragmentado según tantas sociedades, culturas, grupos, religiones, existen, sino que además se le ha desligado del Bien, del llamado del ser o de Dios; se le ha separado de la unidad del ser y valor. Pero el problema está también en el hombre, que se impone los deberes como una forma de huida de sí mismo, de su flaqueza, de “lo que se es”, para ocultarlo en un ideal que supuestamente se alcanzará mañana. El ser humano que vive en base a los deberes o reaccionando a ellos no se conoce así mismo.⁵⁷

Por tanto, la propia crisis moral revela algo importante, que la ética fundamentada en la obligación ha fracasado, es vana, no ayuda al hombre, hay que encontrar toda su fuerza y vitalidad en la verdad y la libertad. Porque los valores no prenden en un terreno árido, sin voluntad de ejecutar una acción justa, de falta de estima en los valores. Los valores sólo echan raíces en terreno fértil, fecundo con nuestro propio querer, en terreno aflojado por la libre voluntad, nutrido con nuestra

⁵⁶ Miguel Polo: O.c., págs. 86-91

⁵⁷ *Ibidem*, pags. 56. 57. 59-61

creatividad, con el valor que le damos a la vida. En sus cimientos **se** profundiza la integración de nuestro ser con la **totalidad**.

3.2 LA VERDAD FUNDAMENTO DE LA LIBERTAD.

Hay necesidad de la verdad; necesidad ineludible -que se puede comprobar desde las diferentes ciencias que estudian al hombre entre ellas la antropología, sicología, las ciencias sociales- porque el ser humano no resiste que se le oculte la verdad, está hecho para vivir con ella, por eso él la busca. Sin la verdad el ser humano camina a tientas, no avanza, no madura, no cambia, permanece atado a la incertidumbre, a la inseguridad, a la desconfianza, al engaño, a su necesidad. Sin la verdad no puede experimentarse como ser libre, sin la verdad tampoco puede darse una reconciliación del hombre consigo mismo y con los demás. Sin la verdad no hay real ni efectiva cura a las dolencias más profundas que tiene el hombre.

Con todo, hay en nuestra sociedad poca credulidad, escasa estima al valor que tiene la verdad en cualquier interrelación personal. La verdad se enfrenta a un ambiente adverso y hostil de una sociedad, de una cultura que por todos sus poros filtra la mentira, el engaño, la desinformación, el fraude; una sociedad que esparce la desconfianza en el hombre al determinarlo desde una concepción parcial, al percibirlo en su lado más débil. La verdad encuentra otra opción al hombre: él es libre. Está en él ser justo, bueno, honrado, etc. y esto que puede ser se ajusta más a su propia naturaleza, a todo su esplendor y grandeza que conlleva su humanidad, su superioridad.

La verdad como fundamento de la libertad se constituye en la fuerza vital que posibilita una libertad que trasciende al propio querer del hombre por ser propio de ella su condición de autenticidad y origen de responsabilidad; de una libertad que hace del hombre realizado en sus profundas aspiraciones y vocaciones; que hace de él un ser abierto a sí mismo y hacia los demás. Es una verdad ordenadora de la libertad en una cultura que permanentemente y de diversos modos transgrede los sentidos y significados de ésta; trae de retorno al hombre preso en una

falsa libertad, de una libertad ávida de poder, de posesión; de una libertad atrapada en el servilismo. Por esto, aunque el hombre bien puede asumir que la libertad es sólo nuestro derecho a elegir, actuar, tener, satisfacernos como nos plazca, tal como lo presenta la cultura de imagen, la maquinaria de consumo, habrá que preguntarse si es realmente la libertad a la que aspira nuestro ser.

La verdad como tal, desvela, descubre al hombre envuelto en una red de falsas y superficiales satisfacciones en pos de la supuesta felicidad ofertada; trae de retorno al hombre preso en una falsa libertad, de la libertad que hace que sea lo mismo mentir que decir la verdad; de una libertad ávida de poder, de posesión. Pero, esta misma libertad clonada desde los medios de comunicación, y consentida por los intereses del poder, etc., se desmorona cada vez que nos preguntamos por el sentido de nuestra vida, ¿será esta felicidad la que corresponda o no a nuestro Ser? ¿Cómo nos aseguran que esta supuesta felicidad no se diluya también en otra clase de insatisfacción, en vacío, en soledad? ¿Con qué mitigaremos nuestra insatisfacción personal, nuestro pesar por lo que hayamos llegado a tener y dejado de ser?. Entonces, ¿será el consenso de la mayoría quien fije la categoría moral de las acciones humanas? Si todo depende del arbitrio de la mayoría, llegaría el día en que los más poderosos juzguen moral y hasta necesario la desaparición de los más indefensos, de aquellos que no han tenido las condiciones necesarias para resistir una salvaje competencia. Luego, la libertad del hombre no puede ser programada o determinada por una autoridad intelectual, un guía espiritual, un sistema de poder, ni tampoco se afirma con el consenso de la mayoría, sino que la libertad -y la libertad que nos conduce a la finalidad existencial del hombre que es su felicidad- emana de aguas más profundas: de la verdad. Sólo así es el torrente sanguíneo que hace latir al amor, la justicia la belleza, etc.

Por el contrario, Heidegger considera que la esencia de la verdad es la libertad porque para poder realizar una acción, y en consecuencia también la acción del enunciado que representa, y aún la acción de asentir o disentir a una "verdad", el que actúa debe ser libre. Pero él

identifica el problema que esto sugiere: ¿significa esto dejar la verdad al arbitrio del hombre? Al parecer la verdad se reduce así, a la subjetividad del sujeto humano. Pero, como al hombre se le imputa la falsedad, la mentira, el engaño, es decir la no-verdad, este origen humano de la no-verdad confirma, aunque sea sólo por oposición, que la esencia de la verdad “en sí” impera “más allá” del hombre. Ella vale para la metafísica como imperecedera y eterna, como la que no puede construirse sobre la fugacidad y fragilidad de la esencia del hombre. En realidad, no hay tal oposición entre la verdad fundamento de la libertad que es una verdad ordenadora, que autentifica nuestra libertad, de una libertad principio de la verdad que ante todo tiene, según Heidegger, el compromiso con el desvelamiento del ente como tal. Por ello el hombre puede “dejar ser al ente” como también puede “no dejar ser al ente ser el ente que es y como es. Entonces el ente se encubre y se altera. La apariencia cobra poder. Hay entonces sobre todo una relación de complementariedad.

En nuestra argumentación a favor del valor de la verdad como fundamento de la libertad podemos tomar como referente un escenario real e histórico: el régimen político peruano en la década de 1990 al 2000. Si bien se puede objetar nuestra pretensión de abordar los planteamientos propuestos desde un determinado escenario o sucesos políticos sujeto a los rigores de la temporalidad y del espacio, sin embargo consideramos que no menoscaba el valor de teorización, al contrario la fortalece. Consideremos, en primer lugar, que en cualquier contexto de las interrelaciones humanas donde se comete un delito, se afecte al derecho de los demás, se trata por todos los medios, sobre todo derecho y legalidad, de ocultar la verdad, impedir que se la descubra. En nuestro país, en el régimen de Fujimori-Montesinos se ocultó la verdad a costa del atropello a las instituciones del Estado, del control a los medios de comunicación, de represión, coacción, y, violación de los derechos humanos; se articuló toda una serie de modalidades de desinformación, de engaño, con el propósito de congelar el juicio, el discernimiento de la población; de manipulación colectiva para controlar a la ciudadanía, impedir la reacción popular que no renuncia a su libertad si de por medio no está el engaño y la desinformación. Engañar al pueblo para

tenerla controlada, instaurar el miedo y la represión para tenerla sumisa ha sido siempre el estilo, la modalidad de quienes privan la libertad. Por eso la verdad es una amenaza para los intereses autoritarios mezclados de corrupción y abuso; no les es conveniente, porque la verdad es causa de desenmascaramiento y de liberación, ella induce a que el hombre recupere su libertad, su dignidad.

El valor que tiene la verdad se muestra además como valor para una sociedad democrática, en cualquier contexto de las relaciones interpersonales. Dado que la afirmación en la verdad permite al hombre ordenar las propias necesidades, los propios deseos y el modo de satisfacerlos según una responsable elección, posibilita que la posesión de las cosas sea para él un medio de crecimiento y no un fin obsesionante que lo absorba por completo, impidiendo su libertad y con ella su felicidad.

El valor que tiene la verdad se comprueba en las implicancias personales que origina el ocultamiento de la verdad. Ocultar la verdad no sólo degenera la relación a nivel personal, incluso puede afectar a otras dimensiones de relación: vida profesional, laboral, familiar, social; además es el embrión de desconfianza, de conflicto y contiendas, y sobre todo, -como siempre ocultar la verdad es un acto conciente, intencional y hasta premeditado- trae consigo en lo íntimo de la persona que comete el delito, profunda escisión de su ser conciente: ruptura en su equilibrio psicológico, quebrantamiento en su ser emocional, acarrea en consecuencia ocultas mortificaciones. Transportar consigo el engaño origina una disociación en la personalidad del que miente y engaña. Sostener la mentira condena al involucrado al temor, miedo, recelo, lo arrastra a una cadena de mentiras y engaños del que se hará inevitablemente prisionero.

Ocultar la verdad en un régimen de excesiva presión, de total concentración de poder puede explicarse en el contexto en la que ocurrió, pero también hay que reconocer que predomina más el temor, temor torcido con el oportunismo, con la ambición desmedida, con la cobardía.

Ocultar la verdad en este caso puede resultar ventajoso, un buen negocio, pero a su vez contraemos deuda de sumisión y servilismo, lo contrario de ser libres. Ocultar la verdad y hacernos cómplices de la mentira puede arrastrar al involucrado a mayores delitos -que en otras circunstancias jamás hubiera llegado cometer-, a peores humillaciones, haciéndose vulnerable al chantaje, a la extorsión de quienes conocen la información para utilizarlo en su beneficio y tener control sobre él.

IV

SITUACIONES EN LA RELACIÓN ENTRE VERDAD Y LIBERTAD

Habiendo expuesto el modo en que entendemos la verdad, así como los rasgos que a nuestro juicio definen la libertad dando cuenta además de las dimensiones que tiene, con lo cual desarrollamos luego de qué manera la verdad viene a ser el fundamento de la libertad; consideramos pertinente sustentar enseguida la estrecha relación que consideramos hay entre la verdad y la libertad, situando tanto en la problemática de la cultura del consumo y del predominio de la cultura de imagen que fluye por los medio de comunicación, como también situándolo en nuestro escenario político inmediato en el contexto del periodo 1990-2000. Enseguida ensayaremos aquella contextualización.

4.1 RELACIÓN ENTRE VERDAD Y LIBERTAD EN LA CULTURA DE IMAGEN.

4.1,1 La imagen y la sociedad de consumo.

En la actualidad, la imagen es el más poderoso medio de la llamada sociedad de consumo. La publicidad es uno de los instrumentos más poderosos con que cuenta. Ella se ha hecho ciencia, arte, técnica, magia para materializar la expectativa de venta que exige el mercado, utiliza para ello toda una gama de recursos que la hacen exitosa. Los recursos psicológicos que encierra la publicidad son cada vez más sofisticados y sutiles, está propuesta para calar en todos los estratos de la persona, de esta manera conseguir una motivación más profunda y un éxito de mayor duración.

Una publicidad eficaz y efectiva logra establecer permanente resonancia al tender lazos de conexión con personas, sucesos o cosas, de esta manera se acrecienta el poder de fijación y la fuerza de evocación. La ligazón de estos elementos con miras a un consumismo es descrita por J. Baudrillard: "Esta cuidadosa dosis del discurso de la información y del discurso de la adquisición, creando una disposición emocional exclusivamente a favor de la venta, tiende a asignar a la publicidad una función de telón de fondo, de una red de signos repetitivos, donde probablemente vendrán a situarse como intermedios todos los acontecimientos del mundo".⁵⁸

Para Néstor García Canclini, los procesos de consumo son algo más complejo que la relación entre medios manipuladores y audiencias dóciles; refiere que un buen número de estudios sobre comunicación masiva han mostrado que la hegemonía cultural no se realiza mediante acciones verticales en las que los dominadores apresarian a los receptores, sino que entre unos y otros se reconocen mediadores como la familia, el barrio y el grupo de trabajo. En esos mismos análisis se han dejado de concebir los vínculos entre quienes emiten los mensajes y quienes los reciben únicamente como relaciones de dominación. Por eso, la comunicación no es eficaz si no incluye también interacciones de colaboración y transacción entre unos y otros.⁵⁹

Es por esta complejización de los procesos de consumo que N. García Canclini, se propone elaborar una conceptualización global del consumo a partir de examinar las principales líneas de interpretación de las diferentes teorías económicas, sociológicas, psicoanalíticas, psicosociales y antropológicas y buscar puntos de confluencia que expliquen el consumo. Una primera interpretación teórica que propone, trata sobre la "racionalidad económica". Nos dice: "los estudios de diversas corrientes consideran el consumo como un momento del ciclo de

⁵⁸ Jean Baudrillard.: *La société de consommation*, Paris 1985, p. 186. Traducido y citado por Dario Gutiérrez Martín en "El hombre futuro y la nueva sociedad". Sociedad de Educación Atenas. Madrid, 1994.

⁵⁹ Nestor García Canclini: *Consumidores y ciudadanos*, Ed. Grijalbo, 1995, pág. 57-58.

producción y reproducción social: es el lugar en el que se completa el proceso iniciado al generar productos, donde se realiza la expansión del capital y se reproduce la fuerza del trabajo.”⁶⁰ De acuerdo con esto “no son las necesidades o los gustos individuales los que determinan qué, cómo y quienes consumen,” sino que “depende de las grandes estructuras de administración de capital el modo en que se planifica la distribución de los bienes.” Al proveer de comida, vivienda, traslado y diversión a los miembros de una sociedad, es imposible evitar que el sistema económico “piense” en cómo reproducir la fuerza de trabajo y aumentar las ganancias de los productos. “Podemos no estar de acuerdo con la estrategia, con la selección de quienes consumirán más o menos, pero es innegable que las ofertas de bienes y la inducción publicitaria de su compra no son actos arbitrarios”.⁶¹ Por tanto, se exagera al señalar que son los grandes agentes económicos los que determinan el consumo de los usuarios o audiencias.

Algunas corrientes de la antropología y la sociología urbana postulan que en el consumo se manifiesta una “racionalidad sociopolítica interactiva,” en razón a que la proliferación de objetos y de marcas, de redes comunicacionales y de accesos al consumo, no es ajena a la distinción entre los grupos, la expansión educacional, las innovaciones tecnológicas y la moda. Al respecto Manuel Castells sostiene: “el consumo es un sitio donde los conflictos entre clases, originados por la desigual participación en la estructura productiva, se continúan a propósito de la distribución y apropiación de los bienes”. En consecuencia, se produce pues una carrera de disputa por el consumo como forma de igualación social y política.⁶² Los textos de Pierre Bourdieu, Arjun Appadurai, Stuart Ewen, señalan que en las sociedades contemporáneas, buena parte de la racionalidad de las relaciones sociales se construye, a través de la apropiación de los medios de distinción simbólica más que por la satisfacción de las necesidades materiales, habiendo una coherencia entre los miembros de una clase y

⁶⁰ *Ibidem*: O.c. pág. 59

⁶¹ *Ibidem*: O.c., pág. 59

de lo que se apropian, de manera que la lógica que rige la apropiación de los bienes en tanto objetos de distinción no es la de satisfacción de necesidades, sino la de la escasez de esos bienes y la imposibilidad de que otros lo tengan.⁶³

En objeción a estos argumentos N. García Canclini afirma, que los comportamientos de consumo no se pueden mirar como si sólo sirvieran para dividir entre los que puedan acceder al producto de los que no pueden tenerlo; en realidad no existe esa diferenciación porque tanto la élite que posee como los que no tienen acceso al producto conocen el significado sociocultural del producto, así “si los miembros de una sociedad no compartieran los sentidos de los bienes, si sólo fueran comprensibles para la elite o la minoría que los usa, no servirían como instrumentos de diferenciación. Un coche importado o una computadora con nuevas funciones distinguen a sus escasos poseedores en la medida en que quienes no acceden a ellos conocen su significado sociocultural.”⁶⁴

En “El hombre unidimensional”, Herbert Marcuse, señala las nuevas formas de control de la sociedad de la que no están exentos los medios de comunicación. Sin embargo, el condicionamiento no empieza con la producción masiva de la radio y la televisión y con la centralización de su control. La gente entra en esta etapa ya como “receptáculos condicionados” desde mucho tiempo atrás.

La civilización industrial ha incrustado novedosas formas de alienación como resultado de un sistema que ha segregado una ideología de desplazamiento de las causas reales de la dominación por otra: la manipulación de las necesidades de los individuos. Es decir, si bien este sistema, el de la civilización industrial, se atribuye la capacidad de satisfacer las necesidades de los individuos, a su vez también, impone

⁶² Manuel Castells: La cuestión urbana, México, Siglo XXI, 1974, apéndice a la segunda edición.

⁶³ Estudios de Pierre Bourdieu, La distinción, Madrid, Tauros, 1988; Arjun Appadurai (ed.), la vida social de las cosas, México, Grijalbo, 1991; Stuart Ewen, Todas las imágenes del consumismo, México, Grijalbo-CNCA, 1991. Citados por Nestor García Canclini. O.c.

⁶⁴ García Canclini, Nestor: Consumidores y ciudadanos. Pág. 61

sus exigencias económicas y políticas para la expansión y defensa de su sistema y así determinar su influencia sobre el tiempo de trabajo y tiempo libre, sobre la cultura material e intelectual. Tal sociedad puede exigir además, la aceptación de sus principios e instituciones, y reducir a la oposición a la mera promoción y debate de políticas alternativas dentro del statu quo. De esta forma resulta de poca importancia que la creciente satisfacción de las necesidades se efectúe por un sistema autoritario. Pero bajo el gobierno de una totalidad represiva, la libertad se puede convertir en un poderoso instrumento de dominación, al permitir la amplitud de la selección abierta a un individuo. En cambio, si el aparato productivo se pudiera organizar y dirigir hacia la satisfacción de las necesidades vitales, su control bien podría ser centralizado; tal control no impediría la autonomía individual, sino que la haría posible.

Para Marcuse, éste es pues un sistema en el cual la intensidad, la satisfacción y hasta el carácter de las necesidades humanas, más allá del nivel biológico, han sido precondicionadas. Tal es así que, se conciba o no una necesidad, la posibilidad de hacer o dejar de hacer, de disfrutar o de destruir, de poseer o rechazar algo, depende de sí puede ser vista como deseable y necesaria para las instituciones e intereses predominantes de la sociedad. En este sentido, las necesidades humanas son necesidades históricas y, en la medida en que la sociedad exige el desarrollo represivo del individuo, sus mismas necesidades y sus pretensiones de satisfacción están sujetas a pautas críticas superiores, produciéndose falsas y verdaderas necesidades. Son falsas “aquellas que intereses sociales particulares imponen al individuo para su respuesta: las necesidades que perpetúan el esfuerzo, la agresividad, la miseria y la injusticia. Su satisfacción puede ser de lo más grata para el individuo, pero esta felicidad no es una condición que debe ser mantenida y protegida si sirve para impedir el desarrollo de la capacidad () de reconocer la enfermedad del todo y de aprovechar las posibilidades de curarla. El resultado es en este caso, la euforia dentro de la infelicidad. La mayor parte de las necesidades predominantes, de descansar, divertirse, comportarse y consumir de acuerdo con los anuncios, de amar

y odiar lo que otros odian y aman, pertenece a esta categoría de falsas necesidades.”⁶⁵

Así es como la civilización industrial avanzada afirma “el carácter racional de su irracionalidad. Su productividad y eficiencia, su capacidad de incrementar y difundir las comodidades, de convertir lo superfluo en necesidad y la destrucción en construcción; el grado en que esta civilización transforma el mundo-objeto en extensión de la mente y el cuerpo del hombre hace cuestionable hasta la noción misma de alienación. La gente se reconoce en sus mercancías, encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina. El mecanismo que une al individuo a su sociedad ha cambiado, y el control social se ha incrustado en las nuevas necesidades que ha producido”⁶⁶

Estos controles sociales se han ido introyectando con nuevos rasgos; ya no describen tanto el modo como el individuo reproduce y perpetúa por sí mismo los controles externos ejercidos por su sociedad, sino que la introyección sugiere una variedad de procesos relativamente espontáneos por medio de los cuales un Ego traspone lo “exterior” en “interior”. Aparentemente existe una dimensión interior separada y hasta antagónica a las exigencias externas; una conciencia individual y un conciente individual aparte de la opinión y conducta pública. La idea de “libertad interior” tiene aquí su realidad; designa el espacio privado en el cual el hombre puede convertirse en sí mismo y seguir siendo “él mismo”. Pero, este espacio privado –nos dice Marcuse- ha sido invadido y cercenado por la realidad tecnológica.

La producción y la distribución en masa reclaman al individuo en su totalidad, y ya hace mucho que la sicología industrial ha dejado de reducirse a la fábrica. Los múltiples procesos de introyección parecen haberse cosificado en reacciones casi mecánicas. El resultado es, no la

⁶⁵ Ibidem. pág. 61

⁶⁶ Herbert Marcuse: El hombre unidimensional, pág. 39

adaptación, sino la mimesis, una inmediata identificación del individuo con su sociedad y, a través de ésta, con la sociedad como un todo.”⁶⁷ Es de este modo que surge el modelo de pensamiento y conducta unidimensional en que las ideas, aspiraciones y objetivos que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y la acción, son rechazados o reducidos a los términos de este universo.”⁶⁸

4.1,2 La televisión como “paideia”⁶⁹.

Antes del predominio de la televisión, y ahora de la revolución multimedia, el hombre había sido caracterizado por Cassirer (1948) como un “animal simbólico”, sin que la definición del hombre como animal racional perdiera su valor. Esta capacidad simbólica de los seres humanos se despliega, según Giovanni Sartori, en el lenguaje, a tal punto que lo único que hace diferenciable al homo sapiens de los primates es su capacidad simbólica, y lo que caracteriza al hombre como animal simbólico es su capacidad, de comunicar, pensar y de conocer.⁷⁰

Con la hegemonía del Internet, los ordenadores, el ciberespacio y sobre todo la televisión se pone en interrogación esta forma de caracterizar al hombre, él ahora está expuesto a mutaciones veloces. Giovanni Sartori refiere de cómo el “tele-ver” “está transformando al homo sapiens, producto de la cultura escrita, en homo videns para el cual la palabra está destronada por la imagen y en esto cumple un papel determinante la televisión”. “En la televisión el hecho de ver prevalece sobre el hecho de hablar, en el sentido de que la voz del medio, o de un hablante, es secundaria, está en función de la imagen, comenta la imagen. Y como consecuencia, el telespectador es más un animal vidente que un animal simbólico. Para él las cosas representadas en imágenes cuentan y pesan más que las cosas dichas con palabras. Y esto es un

⁶⁷ Herbert Marcuse: O.c., pág. 40

⁶⁸ *Ibidem*, pág. 42

⁶⁹ Sartori enfatiza el término “paideia” como el proceso de formación del adolescente.

⁷⁰ *Ibidem*, pág. 23

cambio constante de dirección, porque mientras que la capacidad simbólica distancia al homo sapiens del animal, el hecho de ver lo acerca a sus capacidades ancestrales, [al de los primates] al género al que pertenece la especie del homo sapiens.⁷¹

La televisión, para Sartori, más que un instrumento de comunicación⁷² es *paideia*, un instrumento “antropogénico” un *medium* que genera un nuevo *anthropos*, un nuevo tipo de ser humano; es el niño que crece ante el televisor, el adulto sordo de por vida a los estímulos de la lectura y del saber transmitidos por la cultura escrita. Los estímulos ante los cuales responde son casi exclusivamente audiovisuales.⁷³ Es el niño que de adulto adopta, asimila, se hace permeable y pasivo a lo que ofrece la cultura de imagen.

Cuán patente se hace ahora la enseñanza de la Alegoría de la Caverna que nos dejó Platón hace muchísimo tiempo. Nos ocurre a los hombres -decía éste sabio- como a unos prisioneros que se hallaran en una caverna subterránea y desde su nacimiento estuvieran amarrados a un banco, de modo que nunca pudieran volverse y sólo vieran las sombras que se proyectan en la pared de enfrente cuando se hacen desfilar por atrás copias de las cosas que existen en este mundo. Este mundo de sombras proyectado en la pared les parecerá ser la única y verdadera realidad. Si luego salieran de la caverna a la luz del sol, se les haría difícil creer que fuera éste el mundo verdadero. En nuestra sociedad, la vivacidad de las imágenes de la televisión dan máxima credibilidad. Kapuscinski⁷⁴, analiza el papel que desempeñan en la

⁷¹ Ibidem. pág. 26-27.

⁷² La televisión ha modificado primero, y fundamentalmente, la naturaleza misma de la comunicación, pues la traslada del contexto de la palabra (impresa o radio transmitida) al contexto de la imagen. La diferencia es radical. La palabra es un “símbolo” que se resuelve en lo que significa, en lo que nos hace entender. Y entendemos la palabra sólo si podemos, es decir, si conocemos la lengua a la que pertenece; en caso contrario es letra muerta, un signo o un sonido cualquiera. Por el contrario, la imagen es pura y simple representación visual. La imagen se ve y eso es suficiente; y para verla basta con poseer el sentido de la vista, basta con no ser ciegos. Giovanni Sartori: O.c., pág. 35

⁷³ Sartori, Giovanni: O.c. pág. 36

⁷⁴ Periodista polaco -recientemente reconocido por su último libro “Ebano” como el mejor escritor del año 2000 en Francia- es considerado por especialistas en el campo como el mejor reportero del siglo. En sus textos periodísticos, en sus libros, en sus conferencias, se da una interpretación

sociedad los medios de comunicación, en especial el de la televisión, a la cual considera el mayor poder de todos los que existen, que tiene a su vez los aspectos más nocivos en relación proporcional a su poder. “Existe el gobierno visual de los medios, especialmente norteamericano, los grandes poderes de la televisión mundial que manipulan, que forman nuestra conciencia sobre lo que ocurre, por el sencillísimo mecanismo de la selección: discutimos sobre lo que vemos en la televisión; si no vemos algo es que el problema no existe. O dando imágenes, por ejemplo, sobre la pobreza como atracción turística: observen, señores, a los pobres de esta ciudad, de esta zona. Hay otra manipulación, más sutil, que es mostrar lugares donde hay hambre, no las zonas de la pobreza, porque los primeros son pequeñas colonias cuyo problema se puede solucionar enviando aviones con alimentos y ya nos quedamos satisfechos; en cambio la pobreza es más universal, no sabemos cómo arreglarlo, plantea interrogantes centrales sobre el sistema mismo y angustias irresueltas”⁷⁵.

El análisis de Kapuscinski nos provoca más de una interrogante: ¿hasta qué punto es objetable que la televisión se haya convertido en el referente de la realidad?, ¿qué conocemos de la realidad?, ¿a qué nos estamos adaptando mejor, a la realidad o a la apariencia?. Si presuponemos que el poder que tiene la televisión radica en poner en existencia lo que ella muestra, mientras que aquello que no es resaltado por la pantalla simplemente pasa sin motivarnos nada, sin sensibilizarnos por algo, ciertamente hemos hecho de ella algo más que un medio de comunicación, pues percibimos mejor la realidad por la televisión que por la realidad misma. Tal parece que vivimos en el tiempo que describe E. Sabato en el que “al ser humano se le están cerrando los sentidos, cada vez requiere más intensidad, como los sordos. No vemos lo que no tiene la iluminación de la pantalla, ni oímos lo que no llega a

multidisciplinar del mundo. Es reportero, pero también, historiador, literato, ensayista, politólogo, filósofo.

⁷⁵ Liberación. Balance y Perspectivas; “Ryszard Kapuscinski, el mítico reportero e historiador polaco”, entrevista que concedió al periodista madrileño Joaquín Estefanía, 01 de enero del 2001. Año II Nro. 412. Pág.15.

nosotros cargado de decibeles, ni olemos perfumes. Ya ni las flores las tienen”⁷⁶,

El punto esencial sobre la televisión, en opinión de Sartori, no es simplemente que la televisión informa mal y poco, o estimula la violencia; en realidad el argumento de que un niño de menos de tres años no entiende lo que está viendo y, por tanto, “absorbe” con más razón la violencia como un modelo excitante y tal vez triunfador de vida adulta, es sólo una parte del problema que encubre un aspecto aún más relevante, aún más cierto y aún más importante: la televisión es la primera escuela del niño (la escuela divertida que precede a la escuela aburrida); y el niño es un animal simbólico que recibe su “imprint”, su impronta educacional, en imágenes de un mundo centrado en el hecho de ver. En esta *paidea*, la predisposición a la violencia es sólo un detalle del problema. El problema es que el niño es una esponja que registra y absorbe indiscriminadamente todo lo que ve (ya que no posee aún capacidad de discriminación). Crece consumiendo las emociones y sentimientos más repulsivos de los que está plagada la televisión, entretejiéndose en sus nervios impactos violentos, agresivos, que terminarán moldeando su carácter y sus reacciones, que además anulan su capacidad reflexiva, perviertan su creatividad e inocencia. Así, este niño, formado en la imagen, se hace hombre sin motivación para la lectura, “un ser reblandecido por la televisión adicto de por vida a los videojuegos.”⁷⁷

Es tan poderoso este mundo de imágenes que fluyen de los medios de comunicación, que está transformando también nuestro modo de relacionarnos con los demás. “Porque a medida que nos relacionamos de manera abstracta, más nos alejamos del corazón de las cosas y una indiferencia metafísica se adueña de nosotros mientras toman poder entidades sin sangre ni nombres propios. Trágicamente, el hombre está perdiendo el diálogo con los demás y el reconocimiento del mundo que lo

⁷⁶ Ernesto Sabato: La Resistencia. Seix Barral. 1ª edición mayo 2000. Pág. 14

⁷⁷ Giovanni Sartori: Homo videns. pág. 37

rodea, siendo que es allí donde se dan el encuentro, la posibilidad del amor, los gestos supremos de la vida”⁷⁸,

Si por un lado, el desarrollo tecnológico es inevitable y, hasta útil, pero hagamos también que “no desemboquen en la vida inútil, en un modo de vivir que consista sólo en matar el tiempo.”⁷⁹ No basta pues, sólo construir “torres de babel”, sofisticados aparatos, la ciencia más desafiante, hace falta más generar una cultura de estima por nosotros mismos y por el mundo que nos rodea. Dejemos a las nuevas generaciones no sólo la fastuosidad de lo material sino también huellas de una convivencia de respeto al hombre, de esperanza, de amor a la vida, de paz. Las posibilidades de una vida más humana están en nuestras manos. E. Abato nos anima a comenzar por “no resignarnos, no mirar con indiferencia cómo desaparecen de nuestra mirada la infinita riqueza que forma el Universo que nos rodea, con los colores sonidos y perfumes.”⁸⁰

4.1,3 Los medios de comunicación en su lucha por la competencia.

La cultura de consumo genera a su vez, una feroz competencia por lograr el dominio del mercado; hace que el modelo que mayor fuerza tenga para golpear los sentidos y la conciencia de los sujetos sea el que se imponga y gane localización masiva.

La lucha por la competencia, en el sentido más opuesto a desarrollo, ha dado lugar a que los medios de comunicación también utilicen en su propósito de dominar el mercado estrategias que distorsionan la verdad. Ha hecho que toda noticia, que toda imagen, para ser considerada efectiva tenga que arrastrar una fuerte carga de impresionismo, de novedad, de morbosidad, pero a costa de perder

⁷⁸ Ernesto Sabato: La Resistencia. Pág. 12.

⁷⁹ Giovanni Sartori: O.c. pág. 12

⁸⁰ Ernesto Sabato: O.c. pág. 16

profundidad. De este modo la noticia, la imagen, terminan emparentándose con lo efímero, con lo superficial, con la cotidianidad vulgar que alimenta día tras día el lado más instintivo, primario de todo ser humano. Jean Baudrillard recoge los efectos de la tenaz competencia en la información: “Nosotros entramos aquí en el mundo de los falsos acontecimientos, de la falsa historia, de la falsa cultura de la cual habla Boorstin en su libro, “La Imagen”. Esto es, de los acontecimientos de la historia, de la cultura, de las ideas elaboradas, no a partir de una experiencia viva, contrastada, real, sino producto de una manera artificiosa a partir de los elementos del código de la manipulación técnica del medio”.⁸¹

4.1,4 La postmodernidad, sociedad más compleja.

Los medios de comunicación han sido, a consideración de Vattimo, junto con la crisis actual de la concepción unitaria de la historia, la consiguiente crisis de la idea de progreso y de un ideal de hombre según el modelo del europeo moderno, el gran factor determinante en el fin de la modernidad y el surgimiento de la posmodernidad. Sin embargo, el incremento de los medios de comunicación, no hace que la sociedad sea más “transparente”, más conciente de sí misma, más iluminada, sino que la caracteriza como una sociedad más compleja, caótica incluso; pero es precisamente en este “caos” relativo, según Vattimo, donde residen nuestras esperanzas de emancipación.⁸²

La falta de transparencia no sería pues un fenómeno que haya que combatir; al contrario, es el síntoma de un gran cambio de orientación en el que queda implicado todo el ámbito de la existencia: la liberación de las minorías (los punks, la mujer, los homosexuales, los negros...) y la creación de un nuevo “estado de ánimo”: una experiencia cotidiana con caracteres más fluidos, que adquiere los rasgos de oscilación, de

⁸¹ Jean Baudrillard, o.c., París 1987, pág. 194.

⁸² Gianni Vattimo: La sociedad transparente, 1996. Pág. 78

desarraigo, del juego. Por eso, el impacto más potente que producen los medios de comunicación es sobre la realidad: “¿qué sentido tendría la libertad de información, o incluso la mera existencia de más de un canal de radio y televisión en un mundo en que la norma fuera la reproducción exacta de la realidad, la perfecta objetividad y la total identificación del mapa con el territorio?. De hecho, la intensificación de las posibilidades de información sobre la realidad en sus más diversos aspectos vuelve cada vez menos concebible la idea misma de la realidad. Quizás se cumple en el mundo de los mass media una “profecía” de Nietzsche: el mundo verdadero al final se convierte en fábulas”⁸³. De modo pues, que la realidad “no puede ser entendida como el dato objetivo que está por debajo, o más allá de las imágenes que los media nos proporcionan, sino, “es más bien el entrecruzarse, del “contaminarse” (en el sentido latino) de las múltiples imágenes, interpretaciones y reconstrucciones que compiten entre sí, o que, de cualquier manera, sin coordinación “central” alguna, distribuyen los media.”⁸⁴

En síntesis, nos propone Vattimo, que la sociedad de los medios de comunicación, sustituye el ideal emancipador legitimado con los “grandes relatos de la ciencia moderna”, al que se refiere Lyotard,⁸⁵ en su lugar “se abre camino, un ideal de emancipación a cuya base misma están, más bien, la oscilación, la pluralidad, y, en definitiva, la erosión del propio “principio de la realidad”.⁸⁶ “Así la sociedad que viene parte menos de una antropología newtoniana (como el estructuralismo o la teoría de sistemas) y más de una pragmática de las partículas

⁸³ Ibidem. pág. 81

⁸⁴ Ibidem. pág. 81

⁸⁵ Se decide llamar “moderna” a la ciencia que mantiene sobre su propio estatuto un discurso de legitimación que implica una filosofía.

En cambio la posmodernidad es más bien incrédula con respecto a los metadisursos. Esta es, sin duda, el efecto de las ciencias; pero ese progreso, a su vez la presupone. Al ignorarse a los “grandes relatos”, la función narrativa pierde los grandes periplos, los grandes propósitos. “Se dispersa en nubes de elementos lingüísticos narrativos, etc. cada uno de ellos vehiculando consigo valencias pragmáticas, sui generis: cada uno de nosotros vive en la encrucijada de muchas de ellas. No formamos combinaciones lingüísticas necesariamente estables y las propiedades de las que formamos parte no son necesariamente comunicables.” Jean-François Lyotard: La condición Postmoderna. ed. Catedra, 1987, pág. 9-10

⁸⁶ Gianni Vattimo: La ciudad transparente, pág. 82

lingüísticas.⁸⁷ Hay muchos juegos diferentes, es la heterogeneidad de los elementos. Su legitimación, tanto en materia de justicia social, como de verdad científica es la eficacia.”⁸⁸ Si tenemos que el criterio de operatividad es tecnológico, no es pertinente, entonces para juzgar lo verdadero y lo justo,⁸⁹

Por tanto, la erosión del principio de realidad, de pérdida del “sentido de la realidad”, de la autenticidad, no sería “una gran pérdida”, según Vatimmo, por cuanto se compensa con la liberación “por parte de las diferencias, de los elementos locales, de todo lo que podríamos llamar, globalmente, el dialecto. En cuanto cae la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla en una multiplicidad de racionalidades “locales” – minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas- que toman la palabra, al no ser por fin silenciadas y reprimidas por la idea de que hay una sola forma verdadera de realizar la humanidad, en menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras, y contingentes”⁹⁰ Tal vez por esto Lyotard encuentra un sentido a nuestra condición postmoderna, diciéndonos de ella que no es solamente el instrumento de los poderes, sino que también hace más útil nuestra sensibilidad de las diferencias y fortalece nuestra capacidad de soportar lo inconmensurable. No encuentra su razón en la homología de los expertos, sino en la paralogía de los inventores.⁹¹

Ahora bien, que los medios de comunicación se hayan convertido en la liberación de las minorías, por cuanto antes, no habían tenido presencia visual es un aspecto importante por cierto, pero es una emancipación ilusa, porque son los grandes poderes, los intereses

⁸⁷ Para Lyotard, el saber científico es una clase de discurso. Pues se puede decir que desde hace 50 años las ciencias y las llamadas técnicas de punta se apoyan en el lenguaje: la fonología y las teorías lingüísticas, los problemas de comunicación y la cibernética, los problemas de la memorización y los bancos de datos...etc. Jean-François Lyotard: La condición Postmoderna. ed. Catedra, 1987. pág.10

⁸⁸ Jean-François Lyotard: La condición Postmoderna, pág.10

⁸⁹ Ibidem., pág. 11

⁹⁰ Giovanni Sartori: O.c., pág. 84

⁹¹ Jean-François Lyotard: O. c., pág. 11

partidarios, ideológicos, económicos los que realmente monopolizan la información y son ellos los que determinan las pautas y “establecen los mecanismos de control social”. Por ello, admitir que la libertad de información justifica la erosión del significado de la realidad, el criterio de objetividad en la información, el valor de autenticidad, afecta más a las minorías a las que se refiere Vattimo. La cuestión central aquí es lo dicho por el propio Vattimo, que los medios de comunicación no hacen que las sociedades sean más transparentes, sino la caracterizan como una sociedad más compleja y caótica. Este es el nuevo rostro de nuestra sociedad. Razón tiene Sartori en decir que los medios de comunicación audiovisuales están generando un nuevo tipo de hombre cuya concepción del mundo, la propia percepción de sí mismo y de los demás, se da a partir de las múltiples imágenes que ofrecen los medios de comunicación y no de la propia realidad. Pero es precisamente en este contexto “caótico” donde la libertad parece expandirse sin límite, en el que nuestra tesis: “la verdad, como fundamento de la libertad”, cobra toda su dimensión real y concreta.

4.2 RELACIÓN ENTRE VERDAD Y LIBERTAD EN POLÍTICA.

4.2,1 **La verdad y la libertad en los regímenes autoritarios.**

En todo régimen dictatorial, se privan dos de los derechos constitucionalmente garantizados por un buen gobierno: por una parte, la verdad, que tiene que ver con el derecho de los ciudadanos a informarse verazmente a fin de evitar la impunidad por corrupción, violación de los derechos humanos, latrocinios, etc., por otra parte la libertad (libertad de opinión, libertad de elección, etc.). La suma importancia e íntima relación que tienen la verdad y la libertad hace que los dictadores quieran suprimirla a toda costa, valiéndose para ello de la manipulación y la fuerza. Manipulan la información para oponerse a la verdad, utilizan la fuerza y represión para suscitar el miedo, zozobra, pánico en la ciudadanía de este modo mantenerlos controlados.

En la República de Platón, el muy sagaz interlocutor de Sócrates, Trasímaco, se declara a favor del poder y de la injusticia del tirano como más ventajosa y útil que la justicia con el siguiente argumento: En todas partes se puede observar que al hombre justo le va peor, sea en las asociaciones mutuas o en la vida ciudadana. Incluso al hacerse cargo del gobierno el justo verá que se pierden sus asuntos particulares a causa del abandono en que los tiene, evita aprovecharse de su cargo por ser justo; además de ser aborrecido de sus parientes y amigos, por no querer hacerles favores contra la justicia. En cambio el injusto, el tirano, al hacerse cargo del gobierno no cuida más que de su provecho personal; el tirano se vale del poder que tiene para sacar ventajas y dominar constantemente a los demás; se siente más satisfecho cuanto mayor es su injusticia; goza de impunidad si arrebató lo ajeno, sea sagrado o profano, privado o público, por fraude o por la fuerza; no poco a poco sino echándose de un solo golpe sobre lo ajeno. En cambio, cuando el

hombre común y corriente es sorprendido delinquiendo en alguna de estas cosas, es castigado con la más severa sanción.⁹²

Pese a lo real que resulta la descripción de Trasímaco sobre la injusticia como más útil, fuerte y provechosa que la justicia y que no hay justicia que se practique desinteresadamente sin esperar alguna retribución, Platón le hace ver que está equivocado, refuta a Trasímaco con dos argumentos: En la primera, Platón define a la justicia como virtud y a la injusticia como vicio. En razón a esta definición el justo no sobrepasa a otro hombre justo, sino a su contrario porque se entiende que es inocente, generoso y discreto. En cambio el injusto querrá tener ventaja siempre sobre otro, sea injusto o justo, porque cree conveniente prevalecer sobre todos e igual ocurre en otros aspectos de la vida cotidiana, donde se prueba que el injusto se parece al ignorante que quiere llevar ventaja sobre el docto y el ignorante; el justo, por el contrario, se parece al entendido que es discreto y bueno. Por tanto, siendo la justicia discreción y virtud, es más fuerte que la injusticia.

Con otro argumento, Platón, emplaza a Trasímaco mostrándole que la injusticia no es más fuerte que la justicia, sino todo lo contrario, que es fuente de debilidad, de discordias y por ello de impotencia. Así, sea una ciudad, un ejército, unos piratas o ladrones o cualquier otra agrupación que se proponga cometer cualquier empresa injusta, no podrá triunfar en ésta si los miembros que componen la agrupación no observan entre sí por lo menos un mínimo de justicia y esto debido a que lo propio de la injusticia es engendrar sediciones, odios y luchas en todas partes donde esté. Por eso al producirse en cualquier asociación de personas, los lleva a odiarse entre sí, a dividirse y de esa manera hacerles impotentes para realizar algo en común. Sucede lo mismo en el hombre afectado por conflictos internos; le pondrá primero, en la impotencia de obrar a causa de la discordia consigo mismo, en continua contradicción con su espíritu; luego, se hará tan enemigo de sí mismo como de los hombres justos. En suma, Platón demuestra que la injusticia es fuente

⁹² Platón: La República, pág. 25

de impotencia, de pérdida de poder, de discordia, de contradicción con el espíritu. La justicia por el contrario es fuente de unidad, de poder y fuerza porque lo propio de ella es la concordia y la paz. Por tanto la injusticia no es más fuerte que la justicia.

Esta reflexión que hace Platón sobre la realidad de los regímenes autoritarios a causa del poder e injusticia del tirano, así como de su excepcional defensa de la justicia como más fuerte y ventajosa que la injusticia, no se limitan a su tiempo ni a su época, sino se hace vigente aún en nuestros días tal como muestra el análisis que hace Julio Cotler en su investigación sobre el ascenso y caída del régimen autoritario de Fujimori-Montesinos, que prueba, justamente, lo dicho por Platón, de cómo la injusticia, la avidez de la tiranía de imponerse sobre débiles y poderosos con astucias, mentiras, traiciones, etc., lleva consigo su propia destrucción. J. Cotler refiere en efecto, cómo el autoritarismo del poder se impuso contando con la protección y complicidad de todo un sistema organizado de corrupción de los Poderes del Estado. Así, pasaron impunemente la denuncia de la falsificación de un millón de firmas para inscribir la candidatura de Fujimori, el hostigamiento a los candidatos de oposición, el monopolio de información con que contaba el régimen en los canales de televisión de señal abierta, el copamiento de los órganos electorales con personal filtrado por el SIN y el gobierno, el uso de los recursos y de las instituciones públicas en la campaña electoral del gobierno, etc. Pero, “cuando parecía que la política de hechos consumados consentiría a Fujimori gozar de un tercer período, durante el cual tendría que enfrentar la crisis económica y política que había originado para que el régimen permaneciera indefinidamente en el poder, una serie de inesperados eventos produjeron en el curso de dos meses la ruptura de la coalición fujimorista y, en consecuencia, tanto la quiebra del gobierno como la desintegración del régimen autoritario”⁹³

Como ya era habitual en el régimen de Fujimori-Montesinos valerse de toda clase de triquiñuelas, mentiras y engaños para ganarse el

favor del pueblo; esta vez, para contrarrestar las protestas y el descontento social y en circunstancias que las presiones internas y externas se hacían cada vez más unánimes para la conformación de una mesa de dialogo democrático, el gobierno, en el mes de agosto del 2000, convocó a una conferencia de prensa en compañía de su asesor de inteligencia y rodeado del alto mando militar para exponer el éxito que su gobierno había tenido en desbaratar el tráfico de armas supuestamente proveniente de Jordania, destinada a las guerrillas colombianas, en circunstancias que Washington y Bogotá organizaban el “Plan Colombia”. Pero, ocurrió lo inesperado, el gobierno jordano presentó pruebas de que la venta de las armas se había realizado por conducto especial con el Perú y puso como testigo de ello a Estados Unidos. Ello motivó que el presidente colombiano exigiera explicaciones a Fujimori y que los gobiernos de la región, los medios de comunicación y la opinión pública, nacionales e internacionales, repudiaran esta nueva manifestación de inescrupulosidad del mandatario peruano y de los miembros de su gobierno.

Posteriormente, a mediados de setiembre, la oposición divulgó un video del archivo secreto del SIN en el que se veía a Montesinos en dicha dependencia comprar, literalmente, a uno de los parlamentarios tráfugas, asentando un duro golpe en la resquebrajada estructura fujimorista, transformando así, las condiciones políticas del país. Al respecto, Julio Cotler entresaca como la respuesta más verosímil, que fueron los altos mandos de la Marina en conexión con la CIA quienes obtuvieron esa información secreta; contrariados con Montesinos por sus incesantes manipulaciones en las Fuerzas Armadas, habían encargado a uno de sus agentes obtener y difundir esa prueba de corrupción para desplazar a aquél gobierno. Al parecer, la participación de la CIA en esa operación se explicaría, según Julio Cotler, debido a que, no obstante que Montesinos había mantenido una relación estrecha con la Agencia a lo largo de muchos años, había traicionado a la comunidad de inteligencia norteamericana con el asunto del tráfico de armas, así como

⁹³ Julio Cotler, Romero Grampone: El fujimorismo: Ascenso y caída de un régimen arbitrario. Pág.

su conocida pero tolerada participación en el narcotráfico había sido puesta al descubierto. Además, de la indignación que provocaba el persistente bloqueo por Fujimori-Montesinos a las exigencias de la Mesa de Negociaciones por democratizar al país, la mencionada traición y la decisión de las agencias de seguridad habrían sido determinantes para sacar a Montesinos del gobierno. En definitiva, para Julio Cotler, cualquiera sea la verdad, el caso es que las agencias de seguridad norteamericanas dejaron de ser los aliados estratégicos de la coalición fujimorista, tal como lo confirmarían los hechos que lo sucedieron.⁹⁴

Se suma a este desenlace, la descomposición de la coalición fujimorista; el enfrentamiento de los empresarios con el gobierno, el distanciamiento de los inversionistas extranjeros, la fragmentación política de la representación parlamentaria oficialista a raíz del escándalo que produjo la divulgación del mencionado video. Como era previsible, los sucesivos escándalos producidos por la difusión del video, la información sobre las secretas cuentas bancarias, lo referente a la participación de Montesinos y altos oficiales en el tráfico de armas y de droga, la clandestinidad de Montesinos; determinaron la huida de Fujimori y la posterior desintegración del sofisticado sistema de control del Estado y de la sociedad. Al poco tiempo los tráfugas renunciaron a seguir perteneciendo a la bancada parlamentaria oficialista, al tiempo que el hasta entonces disciplinado bloque se fragmentaba entre fujimoristas propiamente dichos, montesinistas y absalonistas.

En resumen, para Julio Cotler, el último capítulo del fujimorismo se inició con el distanciamiento y el enfrentamiento de los que habían sido sus aliados estratégicos durante diez años, y termina con la incorporación de figuras democráticas en el gobierno y el inicio del desmantelamiento de la red mafiosa que dominó el país a lo largo de la “segunda década perdida”,⁹⁵

54. 68-69

⁹⁴ *ibídem*.

⁹⁵ *Ibídem*, págs. 54-75

4.2,2 Los medios de comunicación y la desinformación.

Tradicionalmente se ha entendido que la aportación más consistente de Maquiavelo residiría en su distinción entre ética y política y en el supuesto de la autonomía de la política respecto a la ética. Sin embargo, Giuliano Procacci, en el Prólogo a la obra de Maquiavelo, "El Príncipe", considera que en esta obra no hay tal distinción, por ello menciona a Isaiah Berlin quien sustenta, que entre ética y política hay una "falsa antítesis", en realidad no tienen porque asumirse como independientes uno del otro, por cuanto la política, entendida como la persecución de fines generales en vistas a la realización de una mejor convivencia social, implica y engloba valores éticos. "La antítesis no se da, por tanto, entre ética y política, entendidas como dos actividades distintas del actuar humano, sino más bien entre dos concepciones diferentes del mundo".⁹⁶ Por consiguiente, la inmersión de los valores éticos en la actividad política no se oponen necesariamente a los propósitos que ésta pretende conseguir, –salvo en la lógica instrumental de la política, característica de los tiempos modernos-, ni su avasallamiento se justifican por la complejidad de los elementos involucrados en la práctica política.

Así, como bien ha observado Maquiavelo, la realidad política entraña aspectos sumamente intrincados que se complican aún más al entrecruzarse con el poder de los medios de comunicación. Están los intereses de "los lazos del poder" y están también las demandas y las necesidades de la mayoría. El problema para los gobernantes está en cómo mantenerse en el poder, y en los gobernados, la expectativa de ver los resultados, las obras, la atención de sus necesidades. Por eso, pese a lo loable que es que un gobernante mantenga la palabra dada y viva con integridad y no con astucia, sin embargo, la experiencia refiere que son los gobernantes que han dado poca importancia a su palabra y han sabido embaucar la mente de los hombres con su astucia, quienes gozan

del favor popular y al final han superado a los que han actuado con lealtad.⁹⁷

Para Maquiavelo, los gobernantes tienen dos formas de actuar: con las leyes, propia del hombre, y con la fuerza, propia del animal; pero, puesto que muchas veces la primera no es suficiente para mantenerse en el poder, conviene recurrir a la fuerza, al engaño, la mentira, la desinformación; además, esta manera de actuar no sería la excepción del común comportamiento de los demás, por cuanto todos los hombres son malvados y no mantienen su palabra, no tiene caso entonces que uno sea veraz. Y en política el gobernante no puede ni debe decir la verdad cuando vea que va a volverse en su contra, pero esta cualidad hay que saberla ocultar, y ser hábil fingiendo. Es el precio del poder, a menudo se necesita obrar contra la lealtad, contra la caridad, contra la humanidad y contra la ética. Por ello, el gobernante tiene que tener el ánimo dispuesto a cambiar según le indiquen las circunstancias, de tal modo que si no le es necesario el mal, puede observar el bien.⁹⁸ En este caso los valores éticos, están condicionados a los resultados que se quiere lograr.

A favor de esta situación se suma, -siguiendo a Maquiavelo-, la inclinación general de los hombres a juzgar más por la imagen que alguien se propone fijar, que por el contenido, por su significado, por el trasfondo que hay en ella, “porque muchos son los que ven y pocos son los que tocan”. La mayoría ve lo que parece, y pocos están bien informados. Y los pocos que reconocen y perciben la ambigüedad de las acciones políticas, no pueden hacer más contra la gran mayoría que respalda y aprueba la gestión de su gobernante. Si el gobernante contenta a su pueblo, con “figuritismos”, con medidas demagógicas y populistas, con algunas obras sin ninguna planificación, pierden la percepción de la realidad. Porque la masa, siempre se deja llevar por las apariencias y por el éxito del acontecimiento. Así pues, quien engaña siempre engaña a alguien que se deje engañar.

⁹⁶ Giuliano Procacci. “El príncipe” de Maquiavelo, p. 27

⁹⁷ Nicolás Maquiavelo: El Príncipe. Cap. XVIII, pág. 119.

⁹⁸ *Ibidem*, pág. 120

Es esa lógica uno de los elementos más decisivos que tienen los dictadores para disuadir la verdad y perpetrar la desinformación son sin duda, los medios de comunicación. “Por eso, siempre que están en el gobierno, uno de sus primeros objetivos es la dominación de los medios”⁹⁹, con el propósito de crear sus propias realidades, mostrar una falsa realidad a través de la desinformación, de la manipulación de la realidad y de esa manera ocultar sus delitos, los abusos y atropellos a los derechos ciudadanos.

La desinformación, elemento clave en la manipulación de la opinión pública, tuvo en la década del régimen de Fujimori-Montesinos una inusual preponderancia. Se ideó una gama de modalidades de desinformación entre las que estaban las escabrosas campañas llamadas “psicosociales” que iban desde apariciones milagrosas, descuartizamientos, la llamada prensa chicha, etc. hasta los famosos “talk show”, “el espectáculo de la vida real”, programa que entroniza la vulgaridad, la cotidianidad más indigente de los seres humanos.

Son precisamente los gobiernos que esconden delitos de corrupción, enriquecimiento ilícito, vínculos con el narcotráfico, terrorismo, violación de derechos humanos los que responden con amenazas y juicios a los reportajes adversos¹⁰⁰ o de investigaciones que revelan el mal uso del poder.

⁹⁹ Fernando Rospigliosi: El arte del engaño, pág. 83.

¹⁰⁰ En agosto de 1996. El programa “Contrapunto” difunde un informe en el que el narco traficante Demetrio Chávez Peñaherrera denuncia el pago de cupos a Vladimiro Montesinos.

El 6 de abril de 1997, el programa dominical Contrapunto del canal 2, difundió desde el Hospital Militar un reportaje que mostraba a la agente de Servicio de Inteligencia del Ejército (SIE) Leonor la Rosa, con evidentes signos de tortura. La Rosa acusó a 4 oficiales del SIE, entre ellos al coronel jefe de esa dependencia, de haberla torturado durante varias semanas en los calabozos del sótano del SIE, en el Cuartel General del Ejército. Ellos estaban buscando el origen de las filtraciones de los planes contra los periodistas que había revelado “La República”, lo cual confirmaría la veracidad de la información sobre la existencia de unos proyectos contra la prensa independiente. La Rosa se decidió a hablar cuando apareció el cadáver –a fines de marzo- de otra agente de inteligencia, Mariela Barreto, torturada y descuartizada. Meses después se reveló otra agente del SIE, Luisa Zanatta, que huyó a los Estados Unidos en esa época y por las mismas razones.

El 13 de abril de 1997, otro reportaje de investigación de Contrapunto, mostró pruebas de los cuantiosos ingresos del asesor presidencial Vladimiro Montesinos, ingresos que por su elevado monto eran incompatibles con su función y sugieren prácticas ilícitas.

El 13 de julio de 1997 también difundieron un reportaje en que se demostraba que se había grabado ilegal y clandestinamente centenas de conversaciones telefónicas de la campaña de

4.2.3 Incidencia de la verdad para un buen gobierno.

El carácter vivencial de la verdad se expresa concretamente también en la confianza social, importante como factor cohesionante entre gobiernos estables y la prosperidad ciudadana tal como refiere Francis Fukuyama. Así, la vida económica de un país está significativamente invadida por factores culturales y depende de lazos morales, y de **confianza social**. Éste es el lazo tácito entre los ciudadanos que no requiere de un compromiso firmado en un papel, y que facilita las transacciones, fomenta la creatividad individual y justifica la acción colectiva. De este modo, el capital social, que representa la confianza, será tan importante como cualquier capital físico para lograr la prosperidad y competitividad, pero sus consecuencias más importantes repercuten más que en la economía en la vida política y social.¹⁰¹

Por ello, el mercado es considerado como la escuela para la sociabilidad, al ofrecer las oportunidades y el incentivo que implica el hecho de que los individuos cooperan entre sí con el fin del mutuo enriquecimiento. Con todo, la sociabilidad no emerge en forma espontánea sino que la capacidad de cooperar socialmente depende de hábitos precedentes, tradiciones y normas que, por sí mismas, sirven para estructurar el mercado. De allí que es más probable que una exitosa economía de mercado, en lugar de ser la consecuencia de una democracia estable, lo sea de un factor preexistente: el capital social. Si este último es abundante, entonces tanto los mercados como la política democrática prosperarán, y el mercado podrá, en efecto, desempeñar el

Javier Pérez de Cuéllar –que compitió con Fujimori en 1995–, así como de los periodistas y de los políticos. Todas las evidencias demostraban que este delito se cometía en el SIN.

¹⁰¹ F. Fukuyama: Confianza, Ed. Atlántida, Buenos Aires, 1996, págs. 383-4

papel de “escuela de sociabilidad” que refuerce las instituciones democráticas.¹⁰²

La confianza hace que exista un estrecho vínculo entre el capitalismo y democracia. Una economía capitalista sana con un nivel de capital social bastante alto permite que las empresas, las corporaciones, las redes y otras instituciones similares se autoorganicen. “La proclividad a la autoorganización es lo que en realidad se necesita para lograr que las instituciones políticas democráticas funcionen de la manera adecuada. Es la ley basada en la soberanía del pueblo lo que convierte a un sistema libre en un sistema de libertad ordenada. Pero ningún sistema de este tipo puede surgir sobre la base de una masa de ciudadanos desorganizados y aislados que sólo en tiempo de elecciones son capaces de hacer conocer sus puntos de vista y sus preferencias. La debilidad y la atomización no les permitirán expresar su opiniones en forma apropiada aun aquellas que son sostenidas por la mayoría y que constituirán una invitación abierta al despotismo y a la demagogia”.¹⁰³

En cualquier democracia verdadera, los intereses y los deseos de los distintos miembros de la sociedad deben ser expresados a través de los partidos y otros grupos políticos organizados, y debidamente representados por éstos. Y para que surjan partidos políticos estables, los individuos deben estar unidos por intereses comunes de modo que sean capaces de cooperar para el logro de fines igualmente comunes. Pero Ante la ausencia de partidos políticos auténticos, las agrupaciones políticas suelen basarse en personalidades cambiables o en relaciones clientelísticas que se fracturan con facilidad y no logran ser útiles para alcanzar objetivos comunes, aunque tengan un fuerte incentivo para hacerlo. Por tanto, se da la relación entre países con empresas privadas pequeñas con sistemas partidarios fragmentados e inestables, además de elecciones que oscilan entre extremos, definidas más alrededor de individuos que de programas políticos coherentes.¹⁰⁴

¹⁰² F. Fukuyama: O.c., pág. 384

¹⁰³ *Ibidem.* págs. 384, 385.

¹⁰⁴ *Ibidem.* Págs. 385, 386

A esta situación de ausencia de partidos políticos organizados, la falta de confianza social, a la falta de identidad y de proyecto nacional, no es ajena la actitud y el comportamiento de los sectores populares, de la gran mayoría en nuestro país, con respecto al destino de la democracia. Yasuke Murakami, en el estudio que hace, analiza la actitud y el comportamiento políticos de estos amplios sectores populares, así como la conciencia o concepción que tienen sobre la democracia. Señala que si bien es cierto que en el manejo político del Estado las élites políticas o dirigentes desempeñan un importante rol y teniendo en cuenta, a su vez, que la voluntad o el querer del ciudadano común no siempre influye o se refleja en las decisiones políticas de gran envergadura, sin embargo, en una democracia, los dirigentes políticos no pueden ignorar por completo la actitud y el comportamiento de los sectores populares. Este constituye un elemento o factor que explica, o por lo menos ayuda a entender los vaivenes de la política peruana [como demuestran los acontecimientos] durante el periodo de 1980 al 2000.¹⁰⁵ Porque “Si la democracia es el régimen político que reconoce como legítima la libre y voluntaria participación de todos y cada uno de los ciudadanos, y se basa en la voluntad popular en mayor o menor grado según su nivel de maduración, su destino también tiene que ver, en última instancia, con la actitud, la conciencia, y el comportamiento político de los ciudadanos.” En consecuencia, en la democracia, la actitud e inclinación de los ciudadanos comunes pueden marcar pautas amplias o poner el marco general de la escena política que los dirigentes no pueden soslayar.¹⁰⁶

Nuestra democracia es todavía débil e inmadura, las cíclicas dictaduras no la han dejado crecer y fortalecerse; tampoco hay partidos políticos que reemplacen el discurso demagógico por una visión y sentido de país que queremos. En el origen de la falta de sensibilidad por el curso democrático de nuestro país está que “la sociedad peruana experimentó transformaciones hondas, radicales y rápidas. Los esquemas heredados

¹⁰⁵ Murakami Yasuke: La democracia según C y D: un estudio de la conciencia y el comportamiento político de los sectores populares de Lima. IEP. Ied. abl del 2000, pág. 9-10

¹⁰⁶ Murakami Yasuke: O.c., pág. 10-11

de la colonia y las concepciones vinculadas a la mentalidad criolla han sido severamente cuestionadas, y los conceptos y paradigmas que tradicionalmente orientaron la interpretación de la realidad nacional han perdido credibilidad. Como resultado de estos cambios estructurales y conceptuales, la percepción y la comprensión de la nueva situación social por parte del ciudadano promedio es parcial, fragmentada, y distorsionada.”¹⁰⁷ En consecuencia la concepción de los ciudadanos de la democracia ha ido oscureciéndose, deformándose, perdiendo importancia.

En la erosión de nuestra cultura democrática se dan también otros componentes: el desprestigio del sistema de partidos como canalizador de las demandas populares y de fuertes identidades étnico-culturales; la desconfianza y descrédito en las instituciones del país; el desengaño, la frustración, la violencia, la injusticia que socavan la credibilidad en la democracia; -así podemos entender el consenso popular, la aprobación frente al golpe de Estado de Fujimori en 1992.

Se pasó entonces a la fe en un líder que en su discurso hizo suyo el querer de la gran mayoría “honradez, trabajo y tecnología”; un líder que canalizó frustraciones y hartazgos de la política y de los políticos que, en el sentido común popular, resultan cómplices de lo que se considera los males profundos de la sociedad: la corrupción, la ineficiencia, el ocio, la ineptitud de funcionarios y políticos. Así tenemos que “en un país con reducido capital social no sólo tendrá empresas pequeñas, débiles e ineficientes; también sufrirá de una corrupción generalizada entre sus agentes gubernamentales y una administración pública ineficiente.”¹⁰⁸

Después de 10 años de corrupción, desmantelamiento de las instituciones del Estado, y de dictadura que caracterizó el gobierno de Fujimori, las heridas se han hecho más hondas y graves, socavando

¹⁰⁷ Francisco Sagasti, Pepi Patrón, Max Hernández, Nicolás Lynch: Democracia y buen gobierno. Agenda: Perú, pág. 27

¹⁰⁸ F. Fukuyama: O.c. pág. 386

profundamente la credibilidad ciudadana y dejando aún más resquebrajada la democracia.

Setiembre del 2002

Aimée Yehonala.

CONCLUSIONES

Del tema que hemos tratado, hemos considerado las siguientes conclusiones:

1. No definimos la verdad con respecto a alguna teoría del conocimiento, sino que, como intentamos resaltar el vínculo de la verdad con la existencia del hombre, que tiene que ver con la aceptación de sí mismo, del hombre en su relación con los demás y con la totalidad, decimos que la verdad es, ante todo, **vivencial**. El hombre la experimenta como misterio y sabiduría, como bien y autenticidad, como contrario y oponiéndose a la mentira, al engaño, a la desinformación, a la manipulación colectiva, al atropello a los derechos del hombre y en el nivel gnoseológico como grados de correspondencia con la realidad.
2. La verdad vivencial no sólo tiene raíces en la tierra sino también en una **trascendencia** que lleva consigo el misterio. Pero es misterio que se hace sabiduría porque nos enseña a mirar más allá de la apariencia, nos permite interpretar nuestra historia, discernir la realidad; es confianza en caminos desconocidos y, es la sabiduría, firmeza en la búsqueda de la vida y por ser tal, nos mueve muchas veces a un cambio de dirección. En este sentido, no es pues una verdad que dé respuestas a todo, pero es la verdad a la que se conoce como experiencia en la capacidad para vivir en paz, en el goce, en la comunión que ella posibilita.
3. La verdad, que es vivencial y a su vez trascendental es también **principio de autenticidad**, por eso, conduce al hombre a la autenticidad en sus opiniones, en su modo de pensar, de ser, de

creer, de querer, en su relación con los demás, en su modos de satisfacer sus necesidades en el espacio cultural y social. Nos sitúa, por tanto, en lo que la vida misma es.

4. La verdad posee no una sino varias caras, puesto que ella no se restringe al aquí y ahora, ni siquiera a la experiencia cognoscitiva del hombre en el aquí y ahora, sino que la verdad sin ser relativa ni absoluta **es inaprensible sin el tiempo**. Ella, en su misterio hace del tiempo morada de su desenvolvimiento y desvelamiento. El tiempo es la dimensión donde la verdad diseña sus misterios, pero es así también cómo ella hace comprensible la totalidad.

5. Un aspecto ineludible de la verdad es que **ella nos confronta con la realidad**, con esa realidad que no aceptamos, que nos desencanta, nos lastima. Pero la verdad como tal, es como un cegador que arrasa con la maleza para dejar el campo limpio para ser cultivado otra vez; hiere nuestro orgullo, nuestra autosuficiencia, nuestra soberbia para enseñarnos a integrarnos al otro, al TODO; increpa nuestro temor, nuestro miedo, nuestros prejuicios, la ambigüedad de nuestro pensar, querer, decir, hacer, nuestra falta de radicalidad, nuestra tibieza; desdibuja la imagen que filtran en nosotros los medios de comunicación; nos conforta a asumir nuestras dolencias para hacernos crecer, madurar, hacernos comprensivos de nuestra propia historia; la verdad no puede ser sino bien en cualquier caso, es preferible ante cualquier otra alternativa.

6. Siendo la verdad **vivencial, trascendental, principio de autenticidad y confrontante con la realidad**, cala profundamente en el conocimiento y aceptación del propio ser. Es este re-conocerse a sí mismo, como descubriéndose cada vez a sí mismo, el espacio del "mi"; espacio donde se contempla como uno consigo mismo, pero este "mi" no está totalmente desligado del otro ni de los otros; hay una relación de mutua confirmación y negación, de permanente quiebre y ruptura, de permanente

cambio. La delimitación y no la unidad de estos dos yoes de uno mismo, hace que tengamos altibajos y desencuentros continuamente; hace que nos definamos según reaccione la gente ante nosotros; hace que nos hagamos a nosotros mismos según el proyecto de la familia, de las modas que esparcen los medios de comunicación y la sociedad o que se vayan entretejiendo en nosotros personalidades reaccionarias, personalidades cerradas e intolerantes. En esta situación donde no hay verdad es la apariencia la que nos define.

7. La verdad tiene un modo concreto de expresarse en la libertad del hombre: **el amor**. Y lo contrario al amor no es el odio, sino el apetito de controlarlo todo. Su efecto inmediato es el individualismo, la ansiedad por el poder.

8. En cuanto a la libertad, nosotros asumimos que la libertad, tomando en cuenta su esencial relación con la verdad, se define en los siguientes términos:
 - ◆ Como la relación envolvente y profunda entre “hombre-naturaleza, hombre - otro hombre - Dios, individuo-sociedad”. Es la libertad que reconoce y acepta esta totalidad.
 - ◆ Esta libertad, a la que aceptamos llamarla tal como el filósofo italiano Sciacca la denomina “libertad objetiva y en nivel del escogimiento”, nos hace deponer de querer sólo para nosotros, nos baja del pedestal del “yo que manda”, del “yo quiero”.
 - ◆ En esta libertad, **el amor** es el motor de su movimiento, pero este amor es prudente, cuida de llevar a nuestra libertad al borde del abismo donde corre el riesgo de caer.

9. Existe clara diferencia entre la libertad entendida como simple elección y la libertad definida como escogimiento. La libertad como elección transita por doquier, es voluble, inestable y hasta inconsecuente. La elección sólo mira el interés individual no toma en cuenta las necesidades de los otros; se queda a merced de

cuanto quiere poseer y dominar; la libertad aquí es “utilizada” como medio de posesión, como licencia para actuar del modo que yo quiero desde la avidez de mis instintos, pasiones, de todo cuanto ha filtrado en mí la opinión corriente. En cambio, la libertad de escogimiento es liberador por sí como voluntad que “fija” la libertad en lo escogido, que escoge teniendo en cuenta la perfección de lo “escogido”, aun reconociendo el mérito de las otras cosas, pero lo escogido es para nosotros “singular”. Es amor por lo auténtico, por la verdad. En el escogimiento no tiende a la posesión sino al amor de lo escogido, a reconocerlo en su ser; no hace de la libertad un instrumento, sino un fin, es hacer libre, que es precisamente su fin.

10. Esta definición de la libertad presenta a su vez diversas **dimensiones:**

10.1 Desde el existencialismo el problema de la libertad tiene la entrada más real y concreta para la comprensión del hombre en su libertad. La existencia prueba al hombre en su libertad, lo sitúa en todas sus posibilidades, en las que el hombre está en situación ineludible de decidir, y la decisión entraña al hombre en el mundo, al hombre real con su angustia, en su propensión a “caer”, en su indigencia y desamparo, y al mundo en su negatividad; prueba al hombre en el mundo, en una relación en la que se contraponen la apariencia y la autenticidad, lo absurdo y la libertad, la nada y el ser. La implicancia fundamental “del hombre condenado a decidir” o “del hombre condenado a ser libre” es la necesidad de la verdad y de la verdad que ayude al hombre a discernir, a trascender la apariencia y la negatividad del mundo, y a ascender del ser nada, de la angustia, del desamparo e indigencia en el que a veces sucumbe.

10.2 La noción de libertad involucra tanto **el poder hacer como su limitación**. Si bien es el hombre quien pone en acto cualesquiera de las múltiples posibilidades inmersas en la realidad y por ello decimos que toda la realidad le pertenece; así también el

hombre se encuentra limitado por su pertenencia a una cultura, la sociedad, a la educación; por su condición animal, sus instintos, su vocación, su carácter; alguna enfermedad, la precariedad económica, un determinado contexto político, etc. Con todo, el hombre no es pasivamente la consecuencia de las situaciones en las que le ha tocado vivir. Tales situaciones no necesariamente imposibilitan y anulan la libertad, sino que por el contrario nos apartan de una "libertad abstracta" que opone resistencia a la realidad o que se enajena de ellas. Nuestra libertad es una libertad del hombre que es conciente de sus límites, incluso de su límite ontológico y de su estatuto como ente finito y las asume. Por consiguiente, aceptarme tal como soy, en mi condición de ente finito, de criatura respecto al Ser, en mi singularidad de ser; es el primer acto de mi libertad, condición para asumir mis límites e ir descubriendo toda la potencialidad que tengo.

10.3 La libertad tiene sentido trascendental. Es la libertad que trasciende la satisfacción de la libertad ávida de dominio, de soberbia, de autosuficiencia que hace del hombre destructor de la naturaleza que no le pertenece, trastornando el orden natural que hay en ella, con lo cual se afecta a sí mismo porque entre el hombre y la naturaleza hay una consanguinidad natural, relacional, vívida. Trasciende a la libertad que pretende hacer libre al hombre sólo en la medida que busca y logra satisfacerse con lo que le ofrecen la cultura de consumo, la cultura de imagen, que equiparan la posesión de cosas con la felicidad.

10.4 En el acto libre confluyen nuestros sentimientos, nuestro querer, nuestra capacidad reflexiva, nuestra razón y discernimiento; actividades éstas indisociables y a la vez distintas. El acto libre no es un acto exclusivo de la razón ni es por ella sola que nuestras decisiones pueden ser bien tomadas, hace falta más "discernir", condición del verdadero uso de la libertad. Discernir es pues una actitud que uno toma con la totalidad de nuestro ser, a partir de mirar y reconocer cómo somos, cómo

vivimos con los demás, cómo comprendemos la realidad de modo que nos permita quedarnos con lo bueno y abstenernos de tentar al mal; por eso el elemento constitutivo del discernimiento es la luz, y la luz se identifica con la verdad, discernir es ya vivir en la verdad.

11. Hay en nuestro trabajo una concepción implícita del hombre:
 - El hombre es un ser básicamente relacional: con la totalidad, la sociedad, los demás y consigo mismo.
 - El hombre es el ser que va buscando, encontrando, descubriendo, y construyendo el sentido de su vida.
 - El hombre es el ser intensamente sensible: propenso, vulnerable a la caída, pero está también en él la fuerza y voluntad a ascender.
 - El hombre lleva consigo el estigma espiritual que hace que no encuentre satisfacción plena con lo puramente material, sino que busca la felicidad que trascienda lo material.

12. La felicidad no es un estado de plenitud del alma ajeno al mundo que rodea al hombre, ajeno al tiempo histórico social en el que vive, ajeno a la naturaleza, etc., está involucrado con todos ellos. Por ello, hace falta construir, tender las manos para lograr el cambio en un mundo afectado, dañado por la expansiva y honda crisis moral causa de otra crisis mayor, cuyos efectos abarcan a todas las esferas de la actividad humana: crisis política, crisis económica, crisis social, etc., etc. Sin embargo, esta crisis revela algo importante: que **la ética fundamentada en la obligación ha fracasado, es vana, no ayuda al hombre, hay que encontrar toda su fuerza y vitalidad en la verdad y la libertad.** Porque los valores no prenden en un terreno árido, sin voluntad de ejecutar una acción justa, de falta de credulidad y estima en los valores. Los valores sólo echan raíces en terreno fértil, fecundado con nuestro propio querer, en terreno aflojado por la libre voluntad, nutrido con nuestra creatividad, con el valor que le damos a la

vida. En sus cimientos se profundiza la integración de nuestro ser con la totalidad.

13. Tomando en cuenta las consideraciones anteriores, podemos enunciar que la verdad, es el fundamento de la libertad, por cuanto la verdad se constituye en la fuerza vital que posibilita una libertad que trasciende al propio querer del hombre y de origen de responsabilidad, por ser propia de la verdad su condición de autenticidad, su sentido vivencial, trascendental y de ser confrontante con la realidad; de una libertad que hace del hombre realizado en sus profundas aspiraciones y vocaciones; que hace de él un ser abierto a sí mismo y hacia los demás. Es una verdad ordenadora de la libertad en una cultura que permanentemente y de diversos modos transgrede los sentidos y significados de ésta; trae de retorno al hombre, preso en una falsa libertad, de una libertad ávida de poder; de una libertad atrapada en el servilismo.

14. Hay pues necesidad de la verdad puesto que **sin la verdad el hombre no puede experimentarse como ser libre**, sin la verdad el ser humano camina a tientas incapacitado de detectar cualquier esclavitud, sin la verdad el hombre no avanza, no madura, no cambia, permanece atado a la incertidumbre, a la inseguridad, a la desconfianza, a su necesidad, sin la verdad tampoco puede darse una reconciliación del hombre consigo mismo y con los demás. Sin la verdad no hay real ni efectiva cura a las dolencias más profundas que tiene el hombre.

15. Existe estrecha relación entre verdad y libertad en la cultura de imagen por las siguientes consideraciones:
 - 15.1 La cultura de consumo, en su desmedida ambición afecta tanto a la verdad como a la libertad. Por un lado, la cultura de consumo en su afán de expansión y dominio del mercado genera una feroz competencia. La lucha por la competencia, en el sentido más opuesto a desarrollo, ha dado lugar a que los medios de comunicación utilicen estrategias que distorsionan la verdad,

entronizan la imagen a costa de que la realidad pierda profundidad. Por otro lado, el predominio de la imagen está transformando también nuestro modo de relacionarnos con los demás y como refiere Ernesto Sabáto: Trágicamente, el hombre está perdiendo el diálogo con los demás y el reconocimiento del mundo que lo rodea, “siendo que es allí donde se dan el encuentro, la posibilidad del amor, los gestos supremos de la vida”.

15.2 Desde la cultura de imagen y los medios de comunicación, se desprenden significados socioculturales, esquemas mentales que hacen de la felicidad, de la unión familiar, de la paz, del sentido por la vida, objetos de consumo, ofreciendo satisfacer esas necesidades propias de la naturaleza del hombre con bienes, con superficialidades que luego se posesionarán de él, influyendo en su experiencia vivencial de sí mismo y en su relación con los demás. El problema que esto significa es la confusión de la libertad con el poseer que ha hecho de la posesión la condición de la felicidad.

15.3 La civilización industrial ha incrustado novedosas formas de alienación como resultado de un sistema que ha segregado una ideología de desplazamiento de las causas reales de la dominación por otra: la manipulación de las necesidades de los individuos. Si bien este sistema se atribuye la capacidad de satisfacer las necesidades de los individuos, a su vez también, impone sus exigencias económicas y políticas para la expansión y defensa de su sistema y así precondicionar nuestras necesidades. De este modo, la libertad se convierte en un poderoso instrumento de dominación, al permitirse al hombre, la abierta amplitud de selección en una multiplicidad de falsa necesidades que perpetúan el afán de dominio, de posesión, la agresividad, la frustración, la discriminación.

15.4 En nuestra cultura en la que predomina la imagen, la publicidad

entalla eficazmente, al tender lazos de conexión entre la familia, el grupo de trabajo, la colectividad con miras a un consumismo.

15.5 Los medios de comunicación no hacen que las sociedades sean más transparentes, sino la caracterizan como “una sociedad más compleja y caótica”. Pero es precisamente en este contexto “caótico” donde la libertad parece expandirse sin límite, en el que nuestra tesis: “la verdad, como fundamento de la libertad”, cobra toda su dimensión real y concreta.

- 16.** La relación entre verdad y libertad es también esencial en la política. Ello se manifiesta en la suma importancia que tienen la verdad y la libertad; la verdad, como el derecho de los ciudadanos a informarse verazmente, se hace patente también en su rechazo a la impunidad, corrupción, violación de los derechos humanos, deshonestidad en el manejo político, etc., y la libertad, entendida como libertad de opinión, de elección, etc. Es por esto, que en todo régimen dictatorial quieren suprimirla a toda costa valiéndose para ello de la manipulación de la información para oponerse a la verdad, de la fuerza y represión para privarnos de nuestra libertad, amedrentar y aterrorizar a la población y de esa manera mantenerla controlada. El propósito es impedir que sean descubiertos los sucesos adversos al gobierno, puesto que la verdad, induce a que el hombre recupere su libertad.
- 17.** El trabajo también argumenta cómo el carácter vivencial de la verdad se expresa concretamente en la confianza social, importante para la estabilidad de un gobierno y el logro de la prosperidad ciudadana.
- 18.** Finalmente por todo ello, reiteramos como nuestra conclusión principal que la verdad constituye el fundamento de la libertad y guía de la acción en la vida humana articulando los planos personal y social y posibilitando su armonía.

BIBLIOGRAFÍA

- ◆ ABAGNANO, Nicolás:
1962 *Introducción al existencialismo*, Ed. Fondo de Cultura Económica., España.
- ◆ ALCORTA, José Ignacio:
 El existencialismo en su aspecto ético, Casa Editorial Urgel, 51 bis-Barcelona.
- ◆ BERLIN, Isaiah:
1992 *Conceptos y Categorías*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- ◆ BAUDRILLARD, J.:
1986 *De la Seducción*, Ed. Madrid, España
- ◆ COPLESTON, Frederick:
1981 *Historia de la filosofía*, Ed. Ariel, Barcelona.
- ◆ COTLER, Julio; GROMPONE, Romeo:
2000 *Ascenso y caída de un régimen autoritario*,
I.E.P., Lima.
- ◆ FERRATER MORA, José Antonio:
1984 *Diccionario de Filosofía*, Ed. Alianza, Madrid.
- ◆ FOUCAULT, Michel:
1993 *Las redes del poder*, Ed. Almagesto, Buenos Aires.
- ◆ FUKUYAMA, Francis:
1996 *Confianza*, Ed. Atlántida, Buenos Aires.
- ◆ FROMM, Erich:
1998. *¿Tener o Ser?*, Ed. Fondo de Cultura Económica,
México.
2001 *El miedo a la libertad*, Editorial Planeta, México.
- ◆ GADAMER, Hans-Georg:
1993. *El problema de la conciencia histórica*, Ed. Tecnos,
Madrid.

- ◆ GARMENDIA, Guillermina:
1967 *Sartre*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- ◆ GARCÍA CANCLINI, Nestor:
1995 *Consumidores y ciudadanos*, Editorial Grijalbo, México.
- ◆ GUTIÉRREZ MARTÍN, Darío:
1994 *El hombre futuro y la nueva sociedad*: Sociedad de Educación Atenas, Madrid.
- ◆ HEIDEGGER, Martin:
1962 *El ser y el tiempo*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México.
1974 *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires.
- ◆ HESSE, Hermann:
1985. *El lobo estepario*, Editores Mexicanos Unidos, México.
- ◆ HIRSCHBERGER Johannes:
1982 *Historia de la Filosofía*, Editorial Herder, Barcelona.
- ◆ JASPERS, Karl:
1947. *De la verdad*. Inédito, reproducción del texto traducido en Teorías de la verdad en el siglo XX: Juan Antonio Nicolás y María José Frapolli, editores. Ed. Tecnos S.A., 1997, Madrid – España.
- ◆ KUNDERA Milan:
1999 *La Insoportable Levedad Del Ser*, Tusquets Editores, Barcelona.
- ◆ LECHETE, John:
1997 *50 Pensadores contemporáneos esenciales*, Ed. Cátedra, Madrid.
- ◆ LYOTARD, Jean-François:
1986. *La condición Postmoderna*, Ed. Catedra, Madrid.

- ◆ MACKIE, J.L.:
2000 *Ética. La invención de lo bueno y de lo malo*, Ed. Gedisa, Barcelona.
- ◆ MAFFESOLI, Michel:
1990. *El tiempo de las tribus*, El declive del individualismo en las sociedades de masas, Editoria ICARIA, S.A., Barcelona.
- ◆ MAQUIAVELO, Nicolás:
1997 *El Príncipe*, Ed. Temis, Santa fe de Bogotá-Colombia.
- ◆ MARCUSE, Herbert:
1985 *El hombre unidimensional*, Colección Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, Ed. Artemisa, México.
- ◆ MILL, John Stuart.
1970 *Sobre la Libertad*, Alianza Editorial, Madrid.
- ◆ MURAKAMI, Yasuke:
2000 *La democracia según C y D*. Un estudio de la conciencia y el comportamiento político de los sectores populares de Lima, Instituto de Estudios Peruanos-JCAS The Japan Center for Área Etudies, Lima.
- ◆ PLATÓN.
1966 *La República*, Editorial Iberia, Barcelona.
- ◆ POLO SANTILLÁN, Mguel Angel:
1996 *Ética y crisis moral*, Perú textos editores, Lima.
- ◆ ROHR, Richard.
2001 *Job y el misterio del sufrimiento*, Ed. PPC., Madrid.
- ◆ ROSPIGLIOSI, Fernando:
2000 *El arte del Engaño*, Ed. Tarea Asociación Gráfica Educativa, Lima-Perú.

- ◆ SABATO Ernesto:
1999. *La Resistencia*, Editorial Planeta S.A.I.C./Seix Barral, Primera edición, Argentina.
- ◆ SCIACCA, Michele Federico:
1967 *La libertad y el tiempo*, Ed. Luis Miralé, Barcelona.
1959 *Qué es la inmortalidad*, Ed. Columba, Argentina.
- ◆ SAGASTI, Francisco; PATRÓN, Pepi; HERNÁNDEZ, Max; LYNCH, Nicolás:
2000 *Democracia y buen gobierno*, Ed. Agenda Perú, Lima.
- ◆ SPINOZA, Baruch:
1984 *Ética*, Ed. Sarpe, Madrid.
- ◆ SARTORI, Giovanni:
1999. *Homo Videns*, Ed.Taurus, Buenos Aires.
- ◆ SAVATER Fernando:
1993. *Ética para Amador*, Editorial Ariel, Barcelona.
- ◆ VATTIMMO Gianni:
1996 *La ciudad transparente*, ediciones Paidós Ibérica, Barcelona
2000 *Introducción a Heidegger*, Editorial Gedisa, Barcelona.
- ◆ WEBER, Max:
1988 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Ed. Hyspamerica, Argentina.

