



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A
DISTANCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica
Historia de la Filosofía y Pensamiento Contemporáneo

Trabajo Fin de Máster

Tres perspectivas en torno a la libertad:

Sartre, Beauvoir y Leibniz.

Autor: Francisco Manuel Martos Beltrán

Tutor: Sonia Ester Rodríguez García

Madrid, 20/09/2022

RESUMEN

En el presente trabajo se abordará la libertad desde tres perspectivas filosóficas distintas: existencialista, feminista y teológica-racional. Estas perspectivas nos aportarán concepciones de la libertad dispares como una libertad absoluta, una libertad determinada por la sociedad y la cultura o una libertad racional. Con todo, se apreciará que cada una de ellas demanda o exime al ser humano de cierta responsabilidad, llegando incluso a cargar de una responsabilidad injusta al individuo o a eximirlo por completo. Asimismo, la libertad no será algo igual para todos los seres humanos, sino que estará condicionada por elementos físicos, cognitivos, educacionales, etc. Esto redundará en que nuestra responsabilidad será proporcional a nuestro concepto de libertad, pero también a la posibilidad de ejercerla.

ABSTRACT

In the present work freedom will be approached from three different philosophical perspectives: Existentialist, feminist and theological-rational. These perspectives will give us different conceptions of freedom, like an absolute freedom, a freedom determined by society and culture, or a rational freedom. However, it will be appreciated that each of them demands or exempts the human being from certain responsibility, even charging the individual with an unfair responsibility or exempt them completely. Likewise, freedom will not be the same for all human beings, but will be conditioned by physical, cognitive, educational, etc. This will result in our responsibility being proportional to our concept of freedom, but also to the possibility of exercising it.

Contenido

1. Introducción	5
2. La libertad en Jean - Paul Sartre	19
2.1 El existencialismo según Sartre: bases y tipos.....	20
2.2 Rasgos característicos de la libertad en <i>El ser y la nada</i>	25
A. El acto.....	28
B. Intencionalidad	29
C. Estructuras vinculadas.....	31
D. Libertad y voluntad	38
E. La situación / facticidad.....	41
2. 3. Valoraciones.....	44
3. La Libertad en Simone De Beauvoir.....	48
3.1. El feminismo de Simone de Beauvoir	49
3.2. Rasgos característicos de la libertad en <i>El segundo sexo</i>	53
A. Influencia de la dialéctica amo-esclavo de Hegel.....	56
B. La situación	61
C. El cuerpo.....	65
D. La sexualidad	68
E. La trascendencia	70
3. 2. Valoraciones.....	73
4. La libertad en Gottfried W. Leibniz.....	77

4. 1. Racionalismo filosófico-teológico	77
4. 2. Rasgos característicos de la libertad en <i>Ensayos de teodicea</i>	79
A. Dios	82
B. Libertad y voluntad	89
C. Contingencia.....	94
D. Espontaneidad	96
E. Razón/inteligencia	99
4. 3. Valoraciones.....	103
5. Confrontación entre Sartre, Beauvoir y Leibniz	106
5.1. Libertad positiva / libertad negativa.....	106
5.2. Facticidad / determinación	112
5.3. Contingencia	116
5.4. La esencia.....	117
5.5. La identidad.....	119
5.6. La moral y la libertad	123
5.7. La mala fe / absolutismo	128
6. Conclusiones	131
Bibliografía	136

1. Introducción

Son muchos los temas o conceptos que se han abordado en la filosofía desde tiempos remotos: el amor, el más allá, la política, la ética, los dioses, el mal, el mundo, etcétera. Prácticamente nada ha escapado al prisma filosófico. Ahora bien, de entre todos estos conceptos, se podría decir que el de libertad ocupa uno de los puestos más relevantes, al mismo tiempo que práctico en la filosofía.

La libertad ha sido desde los griegos un concepto de extrema relevancia, era necesario ser una persona libre para poder acceder a ciertos derechos. En tiempos pretéritos, la libertad era una cualidad fundamental para un ciudadano en la sociedad, algo que marcaba una división social notoria. Por ejemplo: cuando aún se practicaba la esclavitud como fundamento de la economía o, remontándonos más aún, cuando esa esclavitud, que privaba de la libertad —que ha sido confrontada históricamente por defensores de los derechos inalienables de los seres humanos, y ha sido ampliamente criticada como una de las prácticas más inhumanas—, podría llegar a valorarse como un avance moral en épocas belicosas, donde se presentó como una alternativa al exterminio de los prisioneros de guerra a los que se les brindaba una «segunda oportunidad». La libertad ha estado presente en nuestro mundo desde nuestros orígenes; aunque, desde una perspectiva común, no se haya reflexionado sobre ella, ya sea por su aparente connaturalidad para un estrato social determinado o, por el contrario, por ser algo inalcanzable o ilegítimo para otros. Desde una perspectiva moderna, se podría entender la libertad como una cualidad intrínseca al ser humano, algo que nos constituye como seres racionales y de lo que nos enorgullecemos. No obstante, hay muchas más definiciones o concepciones que vienen condicionadas por el tiempo donde se han propuesto.

De este modo, nos encontramos con un abanico amplísimo de maneras de entender la libertad y no solo la concepción moderna, sino, por ejemplo, «como posibilidad de autodeterminación; como posibilidad de elección; como acto voluntario; como espontaneidad; como margen de indeterminación; como ausencia de interferencia; como liberación frente a algo; como liberación para algo; como realización de una necesidad» (Mora, 1974: 49). Esto, lejos de facilitar una definición unívoca, nos la aleja significativamente, pues estas concepciones nos muestran una amplitud de matices

dentro de un mismo término que llega a ser mucho más que un concepto. Estos matices son propios de muchas variables, como el factor al que ya hemos hecho alusión de la época histórica desde la que se ha pensado la libertad; pero también desde la disciplina que aborda la reflexión: filosófica, política, ética, social, etc. A su vez, aunque nos ciñamos a la disciplina filosófica, tal y como haremos en este trabajo, se pueden apreciar una serie de discrepancias, acuerdos, complementaciones y otros factores que resultan interesantes. Por ello, en este trabajo, nos centraremos en analizar algunas de las perspectivas que desde la filosofía se han ofrecido en torno a la libertad.

Son muchos los filósofos que han pensado el concepto de libertad más allá de una definición lingüística, muchos los que han escrito sobre él, y la gran mayoría difieren notablemente en lo que viene a ser la libertad; siendo muchas concepciones antitéticas entre sí. Este hecho es comprensible, pues todos somos hijos de un momento histórico concreto, de unas circunstancias que nos constituyen y forman parte de cada uno de nosotros, de las condiciones materiales y la influencia que ejercen estas sobre nosotros, de las ideologías propias o infundadas, incluso de los estados anímicos y psíquicos y multitud de factores más. Es inevitable que estas circunstancias nos condicionen a la hora de hablar de un concepto tan universal. De la misma forma, al encontrarnos con un concepto de una envergadura tan general y diversa, resulta prácticamente imposible que se dé una definición aplicable para todas realidades concretas. Por lo tanto, una de las premisas de las que hay que partir a la hora de hablar de la libertad es que abordaremos matices de la libertad, pero que no será posible abarcarla en su totalidad, es decir, de manera general, ni mucho menos cerrada, sino que, por el contrario, se intenta enriquecer nuestra comprensión conceptual de la libertad con los aportes que se dan desde diferentes posiciones.

Ahora bien, hemos llegado a inferir correctamente la complejidad de este término, al menos de manera tan escueta como humilde, por lo que es el momento de especificar el objetivo de este trabajo. Al ser tantos los filósofos que han hablado sobre la libertad, es imposible abordar en un trabajo de estas características ni tan siquiera a los autores más sobresalientes que han trabajado profundamente este concepto. Por este motivo, basándome en criterios personales de afinidad, he escogido tres pensadores que

considero relevantes a la hora de analizar y contrastar su concepción de la libertad desde sistemas de pensamiento dispares: Sartre, Beauvoir y Leibniz.

Con todo, es preciso especificar la tesis de este trabajo, pues hemos hablado de la libertad como tema general del trabajo y, a grandes rasgos, hemos hecho alusión a la complejidad de este término, al peso filosófico que tiene a lo largo de la historia y cómo viene determinado por diferentes variables. Dicho esto, la pretensión concreta que se perseguirá en este trabajo será hacer un análisis del concepto de la libertad en el existencialismo, el feminismo y la teología racional. El primer filósofo que estudiaremos será Jean-Paul Sartre. Considero al pensador francés un referente para analizar la libertad desde una óptica existencialista, pues «se convirtió en el representante más popular del existencialismo en el siglo XX» (Dellutri, S. 2002: 189). Es cierto que a Kierkegaard se le atribuye ser el primer existencialista, aparte de la relevancia del danés en esta escuela de pensamiento: «El compromiso absoluto con la existencia individual concreta y particular es lo que ha convertido a Kierkegaard en el primer y gran existencialista» (Solé, J. 2015: 12-13). No obstante, sin ánimo de desprestigiar al pensador danés en sus aportaciones y por cuestiones prácticas para el propósito del trabajo, considero que Sartre es un referente básico a la hora de abordar la libertad desde la perspectiva existencialista. Esto no solo por su peso intelectual en el existencialismo y por su aportación filosófica, sino también porque el tema de la libertad fue una constante en su filosofía. De igual forma, como se verá conforme avanza el trabajo, resulta más interesante escoger la corriente atea del existencialismo, puesto que se distancia más de la concepción leibniziana de libertad, abordada desde una perspectiva teológico-filosófica. En consecuencia, se podrá apreciar el contraste entre las bases de sus razonamientos y la divergencia en sus conclusiones. Esto no sería posible, o al menos no sería tan notable, si el análisis se realizara entre el existencialismo cristiano y la concepción teológico-filosófica de Leibniz.

Con todo, no conviene que nos adelantemos en puntos que aún no vamos a tratar, sino que nos ciñamos a dar las razones oportunas para escoger a Sartre entre los pensadores del existencialismo para analizar la libertad y no a otro existencialista, como podría ser el ya mencionado Kierkegaard. Con este último, creo que ha quedado claro el interés en enfocarlo desde una perspectiva atea, pero también es justo reconocer que el

pensador francés desarrolla más ampliamente la libertad desde una perspectiva existencialista, mientras que el danés se centra más en el individuo concreto. Recapitulando un poco las razones para la necesaria justificación de haber escogido al célebre Sartre, se podría decir que la elección viene determinada por ser el mayor representante del existencialismo reconocido, por la notable presencia de la libertad en su filosofía y por ser un ateo declarado y consecuente respecto a su pensamiento.

Se podría pensar que con escoger a un pensador existencialista de la talla de Sartre es más que suficiente para desarrollar el análisis de la libertad desde una perspectiva existencialista y, si este fuese el objetivo principal de esta investigación, tal afirmación sería correcta. No obstante, el existencialismo es algo muy diverso: no solo nos encontramos con dos escuelas principales de existencialismo, el ateo y el cristiano, sino que dentro de esos dos grandes grupos se ponen en juego distintos matices, sobre todo cuando abordamos un concepto tan complejo como la libertad que suele ser a imagen y semejanza de una época concreta con problemáticas concretas. Asimismo, dentro del existencialismo emerge una corriente feminista, lo que nos lleva a considerar que, aunque sigamos abordando la libertad desde un prisma existencialista, el feminismo existencialista de Beauvoir en concreto nos revelará matices que no podremos apreciar en Sartre. De igual forma, recordemos que el propósito de nuestro trabajo no es solo hacer un análisis comparativo entre la concepción existencialista de la libertad y la teología racional, sino que dentro del existencialismo nos proponemos hacer alusión a una de las pensadoras feministas más conocidas para abordar la libertad desde la óptica feminista. Ahora bien, tampoco queremos perder de vista ese enfoque existencialista, así que considero muy oportuno recurrir a la parisina Beauvoir para nuestro propósito.

Dicho esto, es evidente que, a pesar de la cercanía entre Sartre y Beauvoir, nos adentraremos en diferentes concepciones dado que, por muy similar que sea su método filosófico, presentan diferencias notables, a la par que interesantes para analizar, no ya solo la libertad desde la óptica existencialista, sino también desde el punto de vista de unos de los feminismos más populares. El ateísmo es algo común entre ambos pensadores y esto nos puede resultar de utilidad para otros puntos. Pero ¿por qué escoger dos pensadores tan cercanos? ¿Acaso vamos a encontrar notables diferencias

entre estos dos filósofos en su pensamiento en lo relativo a la libertad? Ante esto, cabe decir que, más que diferencias o similitudes, es un contexto muy inmediato el que determina la relevancia de complementar la libertad entre dos existencialistas de este tipo. Un contexto inmediato en el sentido de que cada autor, a pesar de su cercanía en todos los sentidos y no solo en el intelectual, redundando en su sexo, en su género y la condición y situación que se desprenden de todo ello. Mientras que Sartre pondrá el foco de su interés en la libertad de forma general, así como la consideración de que la libertad es algo ineludible para todos los individuos por igual; la postura feminista de Beauvoir, a pesar de ser también existencialista, valora otros elementos vinculantes a la libertad y entiende que esta se puede ver reducida por factores externos al sujeto. Siendo más específicos, Beauvoir aborda la libertad desde una perspectiva existencialista, pero considerando una problemática distinta: la situación de la mujer y la libertad de esta como algo cercenado por el varón. Por lo tanto, son dos formas de abordar la temática de manera distinta en función de la situación de cada uno, de su contexto, de su sexo, etc.

Por lo tanto, más que acercarnos a Beauvoir para hallar diferencias o similitudes —lo cual no quiere decir que no las encontremos en el trascurso del trabajo, pero no serán el objetivo principal de nuestra investigación— respecto a Sartre, será con la intención de analizar los distintos matices que puede aportar su perspectiva existencialista-feminista —y recalcando aquí el término *feminista*— al concepto de libertad desde la óptica existencialista. A mi juicio, Beauvoir nos puede ofrecer algo nuevo o distinto a lo que nos aportará Sartre. En realidad no tiene nada de extraño, ya que por muy cercanos que sean, son dos personas distintas, incluso de sexos diferentes, y esto sobre todo será lo que condicionará notablemente su filosofía, ya que Beauvoir es más conocida por su pensamiento feminista que por el pensamiento existencialista que adopta de su pareja.

Por un lado, nos encontraremos con que la libertad que propone Sartre es total para todo individuo sin distinción de sexo, raza, nacionalidad, momento histórico etcétera. Sin embargo, la posición de Beauvoir, como hemos visto someramente, presenta ciertas determinaciones o condicionantes de la libertad vinculados al sexo del sujeto, los cuales pueden redundar en algún tipo de conflicto con la libertad propuesta

por su pareja. Parece, pues, una razón relevante para escoger a esta autora para abordar el tema de la libertad, pero también nos encontramos ante otra razón de una actualidad apabullante, la cual hace que nos decantemos por la pensadora francesa para nuestro análisis. Esta razón es que nos encontramos ante un ícono del feminismo actual, al menos de una de las ramas del feminismo ya que es una corriente que se ha diversificado muchísimo. En consecuencia, considero de una actualidad e importancia fundamental analizar la libertad desde la perspectiva de Beauvoir y poder enlazar su pensamiento sobre la libertad con pensadoras actuales como, por ejemplo, Cordelia Fine. Es cierto que el lector que se acerque a Sartre podrá ver un análisis más directo y explícito de la libertad que en Beauvoir, pero esto no quiere decir que para ella no tuviera relevancia dicho tema, ni que no lo trabajara en sus obras: «Beauvoir nos presenta cómo se plantean los dilemas existenciales, optar por la subordinación o por la libertad, o por el precio de la libertad, por ejemplo, en nuestras vidas cotidianas» (Muñoz, 2019: 9). Resumiendo, se puede decir perfectamente que he escogido a Simone de Beauvoir por la cercanía con Sartre y las analogías en cuanto al existencialismo que ambos pensadores profesan, además de por ser una figura relevante de esta escuela filosófica, al tiempo que un ícono en el ámbito del feminismo contemporáneo. Asimismo, todos estos elementos mencionados abordan la libertad desde una perspectiva existencialista atea.

Dicho esto, nos quedaría justificar la elección del último pensador que analizaremos en el presente trabajo, el alemán Leibniz. Desde esta perspectiva, pretendemos ofrecer un análisis de la libertad con matices diferentes a lo aportado desde la perspectiva existencialista atea y el feminismo en los otros dos autores. Una de las razones que me han conducido a escoger a Leibniz es su óptica teológico-filosófica de la libertad, ya que el alemán tiene en cuenta en todo momento a la divinidad para estructurar su filosofía y lo que él entiende por libertad. Es decir, hay un elemento que resulta fundamental en la teología racional leibniziana: *Dios*.

Ahora bien, consideramos relevante el estudio de la libertad desde la perspectiva leibniziana no solo por la confrontación entre el punto de vista religioso y el ateo, sino también por la posición racionalista que toma Leibniz. Esto, desde una óptica existencialista puede resultar contrario, ya que uno de los frentes del existencialismo fue

precisamente el racionalismo. De igual forma, el pensador alemán se centrará más en la libertad como una estrategia intelectual para justificar a Dios ante la presencia del mal en el mundo. En consecuencia, se puede apreciar un componente ético muy dispar al existencialista propuesto por los pensadores franceses. Pero la razón de contraponer a estos autores no es solo por hacer una comparativa entre dos filosofías tan heterogéneas, sino también porque Leibniz hizo un énfasis incansable sobre la cuestión de la libertad. Como bien señala Concha Roldán, Leibniz hace un esfuerzo intelectual hercúleo por razonar toda la teología y los problemas que acaecen a ella. Con todo, señalará Roldán que más importante es, si cabe, «la insistencia que hace Leibniz en la libertad humana frente al determinismo de la predestinación luterana» (Roldán, 2015: 93). Lo que se pretende reseñar es que Leibniz no solo no fue un pensador ajeno a la problemática de su tiempo referente a la libertad, sino que un importante grueso de su trabajo gira en torno a ella, pues considera que el ser humano es libre, pero de un modo muy diferente al de Sartre o Beauvoir.

Al igual que se hizo alusión al contexto de Sartre y Beauvoir como algo que condicionaría en cierta manera su forma de entender la libertad también es importante que consideremos el contexto de Leibniz como algo fundamental para entender su manera particular de estudiar la libertad en su momento histórico concreto. Por lo tanto, cuando nos adentremos a analizar la libertad leibniziana, se podrá apreciar que sus intereses son diferentes a los de Sartre y Beauvoir, esto sin mencionar que nos encontramos ante filosofías muy distintas. Pasamos de un existencialismo ateo y un feminismo existencialista a un racionalismo filosófico-teológico. Además, las problemáticas que enfrentaba el pensador alemán en su situación difieren mucho de las problemáticas que enfrentaron nuestros pensadores parisinos. Uno de los puntos para tener en cuenta es que una de las razones que motivó a Leibniz para estructurar de manera rigurosa sus escritos sobre la libertad fue su discrepancia con posturas deterministas de su época, tanto en el ámbito religioso como en el filosófico. Ahora bien, aunque estos datos ya son relevantes y útiles para dar razones del porqué se ha considerado a Leibniz como un pensador de extrema relevancia para el presente trabajo, no menos relevante resulta que la libertad fue uno de los temas más sobresalientes para el alemán, así como lo fue para Sartre y Beauvoir. Como señala Concha Roldán: «el lugar preponderante que Leibniz concede en su obra a las nociones de individuo y a la

libertad humana son a mi entender la piedra angular de una ética de la responsabilidad» (2015: 94); una idea que nos permite comprender el lugar sobresaliente que *libertad e individuo* ocupan en el pensamiento de este autor. Estos dos elementos son comunes al existencialismo y, de ahí, deriva otra razón por la que se ha escogido a este pensador. Pero, además de esto, se puede apreciar que, pese a encontrarnos ante un pensador con una fuerte creencia en la existencia de Dios, no exime al ser humano de la responsabilidad ante el problema del mal que acaecía en el mundo, sino, más bien, todo lo contrario. Es decir, la consecuencia lógica que se desprende de la libertad leibniziana es la responsabilidad del individuo en las cuestiones morales, no usa a Dios como justificación de nuestros actos. Esta responsabilidad es algo notable también en Sartre y Beauvoir. Consideramos que se puede apreciar que conforme vamos profundizando en el pensamiento del alemán, resulta cada vez más interesante el contraste con los pensadores franceses en lo relativo a la libertad y lo que se desprende de ella, las causas de esta libertad o los argumentos para postular dicha libertad individual.

Hemos hablado sobre las razones de la elección de los tres pensadores para nuestro análisis sobre la libertad. Sin embargo, cada uno de los filósofos mencionados escribieron una gran cantidad de obras, algo que nos obliga a discriminar sobre el grueso de sus escritos, puesto que sería imposible abarcar la totalidad de las obras de cada autor. En lo relativo a Sartre, nos centraremos en su obra *El ser y la nada* para la mayor parte de nuestra investigación. Ahora bien, ¿por qué esta obra y no otra? Entendemos que la obra de *El ser y la nada* es una de las obras más relevantes del pensador francés, al mismo tiempo que una de las más filosóficas. Es cierto que *Crítica de la razón dialéctica* es una obra extraordinaria, sin embargo, para el propósito de nuestro trabajo puede que no resulte tan útil como *El ser y la nada*. Entre otras cosas porque en *Crítica de la razón dialéctica* se puede apreciar una carga política que nos puede desviar de nuestro objetivo. Por otro lado, *El existencialismo es un humanismo* también es una obra con un peso filosófico importante, al tiempo que tan apolítica como en *El ser y la nada*. No obstante, se considera que el parisiense no trabaja la problemática de la libertad de forma tan directa, precisa y profunda como en la obra elegida. Asimismo, nos encontramos con otras obras muy conocidas del autor como *La náusea*, *A puerta cerrada*, etcétera. Pero estas últimas son obras más literarias que filosóficas. Por lo tanto, se puede decir que se ha escogido la obra de *El ser y la nada* por ser una de

las más relevantes del pensador francés, por su distanciamiento político que hace que podamos adentrarnos de manera más imparcial en la cuestión y por el contenido filosófico de esta obra.

De la misma forma es necesario proceder con Simone de Beauvoir. En este caso, consideramos que resulta evidente que la obra escogida sea *El segundo sexo*, ya que esta obra es considerada como la Biblia del feminismo. En consecuencia, si queremos hablar de la libertad desde una óptica feminista, esta obra puede resultar una de las más sobresalientes en la historia del pensamiento filosófico en general y en particular del pensamiento filosófico existencialista. Asimismo, *El segundo sexo* es una obra de una actualidad apabullante, muchos de sus principios e ideas siguen siendo empleados por otras y otros autores. Una obra que no ha dejado indiferente a nadie ya sea para posicionarse a su favor o para criticarla. Sea como sea, estamos ante una de las obras más sobresaliente de la autora en todos los sentidos.

Por último, nos encontramos con Leibniz, del cual se podría decir lo mismo que hemos dicho de Sartre y de Beauvoir respecto a sus obras escritas y publicadas: son muy numerosas para analizarlas en un trabajo de este alcance. Por ende, nos hemos decantado por su obra *Ensayos de Teodicea: sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. La selección de esta obra es porque consideramos que es una obra indispensable para entender la libertad en Leibniz, entre otras cosas porque aparece vinculada a los elementos fundamentales que nos facilitan la comprensión de su teología racional. Dicho de otro modo, si lo que pretendemos es analizar la libertad vista desde la teología racional de Leibniz, estamos ante una de sus obras más completas. Asimismo, esta obra está estrechamente relacionada con los motivos que lo llevaron a investigar la libertad: el determinismo religioso y filosófico, así como el problema del mal y la responsabilidad directa de Dios con relación al mal que le acontece al ser humano. En consecuencia, para ser rigurosos a la hora de hablar de la libertad leibniziana es necesario atender estos dos elementos que aparecen en la obra escogida. Al mismo tiempo, estamos ante una de sus obras de más fácil acceso al lector, lo que hará que la investigación en este sentido sea accesible para la mayor parte del público interesado. Por otro lado, con Leibniz ocurre algo similar que con Sartre y Beauvoir: tuvo gran implicación política y social. Consecuentemente, se ha intentado escoger una

obra lo más alejada de cuestiones políticas para centrarnos en la perspectiva filosófica y teológica. Al mismo tiempo, se entiende que *Ensayos de Teodicea* de Leibniz se aparta lo suficiente de las demás ramas de conocimiento que tan exhaustivamente abordó este autor, algo necesario para acotar nuestro análisis.

Se ha dicho ya que nos proponemos hacer un análisis de la libertad desde diferentes perspectivas: la existencialista, la feminista y la teológico-filosófica. Asimismo, hemos propuesto los autores que se consideran interesantes para nuestro trabajo, así como las obras principales de dichos autores a las que acudiremos para nuestra investigación. Ahora bien, nuestro análisis es necesario que tenga un propósito, que nos surja algún interrogante que nos lleve a realizar un trabajo de esta categoría. Muy bien, cuando hablamos de libertad, estamos haciendo alusión, querámoslo o no, a cuestiones éticas del ser humano. Asimismo, cuando hablamos de libertad, redundamos en una forma de hacer filosofía práctica, ya que la libertad es algo que, independientemente de nuestra postura, afectará a nuestra cotidianidad. Si afirmamos que somos libres de manera absoluta, entonces nos vemos abocados a una responsabilidad absoluta respecto a nuestra situación, nuestra vida, nuestros actos y valores. En cambio, si afirmamos que existen elementos que escapan a nuestra voluntad, que se nos imponen y no somos libres de elegirlos, entonces se puede concluir que tampoco somos responsables de ello. Pero también si llegamos a afirmar que no somos libres en absoluto, entonces podríamos eludir toda responsabilidad. Sea como sea, la responsabilidad es algo estrechamente vinculado a la libertad y parece ser que, dependiendo del concepto de libertad que se tenga, nos sentiremos más o menos responsables, ya no solo de nuestra vida, sino también de la situación en la vida de los demás. Asimismo, nuestro análisis sobre la libertad dilucidará diferentes matices. Es posible que, finalmente, podamos llegar a armonizar algunos de estos matices, otros puede que no; pero lo que sí se desprenderá de todos ellos es la responsabilidad que va ligada a la libertad absoluta o a la carencia de esta. En consecuencia, el objetivo, después de analizar las diferentes perspectivas en los autores propuestos, es dar respuesta a una pregunta que puede ser muy práctica al mismo tiempo que está vinculada con nuestra moral. ¿Hasta qué punto soy responsable de mi vida y de la vida de los demás? Se pretende que, al término este trabajo, la conclusión respecto a nuestra

investigación en torno a la libertad pueda ofrecernos una respuesta satisfactoria a la pregunta.

Para finalizar esta introducción, quisiera presentar de forma resumida las principales tesis de estos autores y la estructura del trabajo. En primer lugar, nos encontraremos con que Sartre abordará la libertad desde una perspectiva netamente existencialista, esto redundará en un concepto de libertad más abstracto que los otros pensadores que abordamos en el presente trabajo. Dicho esto, se podrá notar como el concepto de libertad —si es que podemos hablar de concepto en Sartre— redundará en una libertad absoluta del individuo. En otras palabras, el ser humano es libre desde el momento que viene a su existencia y muere libre, no reconocer esto sería negar la realidad en la que está inmerso: la mala fe. Para Sartre será igual de libre un bebé que un adulto, un esclavo que un rey, una mujer que un hombre, etc. No hay diferencias en cuanto a la libertad, todos somos libres. Con base en esto, es lógico que Sartre no se proponga dar una definición de lo que es la libertad, sino que describe momentos, matices, situaciones u otros términos que manifiestan la libertad. Al mismo tiempo, ciertos términos que veremos en la exposición correspondiente a su apartado redundarán en una forma de ser libres, o, lo que es lo mismo, en una manera de manifestarse la libertad: por ejemplo, la voluntad. De este concepto de libertad absoluto, se desprende una responsabilidad absoluta del ser humano. Somos responsables incluso de lo que nos viene dado, puesto que nosotros decidimos qué hacer con nuestra facticidad, juzgarla como un obstáculo, como algo positivo y dotarla de significado. Somos responsables incluso de lo que nos pasa en nuestro mundo, puesto que somos parte de él.

Asimismo, para profundizar en la libertad en Sartre se procederá primeramente a enmarcar a este autor en su corriente filosófica concreta: el existencialismo. Para esto daremos una definición de lo que el propio autor entendía por existencialismo para poder apreciar la coherencia de su pensamiento en afirmaciones ulteriores respecto a la libertad. Posteriormente, nos centraremos en la obra *El ser y la nada* para destacar los rasgos que se consideran más relevantes para entender la libertad sartreana y como estos términos se vinculan con el de libertad. Se finalizará esta exposición con algunas valoraciones realizadas por otros autores/as respecto a la libertad sartreana.

La libertad en Simone de Beauvoir, como era de esperar, estriba en torno a la mujer. Por lo tanto, de entrada, su tesis ya difiere de la sartreana en lo concerniente al género. Para la parisina no todos los seres humanos somos libres por igual como para Sartre, sino que la mujer carece de la libertad que tiene el varón. Con todo, es de esperar que nos topemos con alguna que otra similitud en ambos pensadores, ya que Beauvoir se servirá del existencialismo como método filosófico. Asimismo, se apreciará una clara influencia de la filosofía sartreana en nuestra filósofa, aunque esto no significa que no realice aportes nuevos, sino que, en cierta manera, se sirve de la filosofía de su coetáneo para fundamentar su tesis sobre la opresión de la mujer.

Ahora bien, que se sirva de la filosofía de Sartre no será un impedimento para ser crítica con la misma, incluso dar su propia perspectiva sobre el existencialismo y como este afecta a la carencia de la libertad gracias a la ambigüedad que mantiene. Como veremos, el interés principal de la parisina es manifestar esta ausencia de libertad en la mujer, mientras que la situación del hombre está llena de privilegios. Tal es así que a la mujer se la cosifica y se la dota de una pretendida esencia femenina, algo que es antitético al propio pensamiento existencialista. Beauvoir planteará que esta desigualdad de libertades es algo que ha acompañado a la humanidad desde tiempos remotos y que la mujer nunca ha gozado de la libertad que tiene el varón. Asimismo, sostiene que los responsables directos de la opresión de la mujer es el sexo masculino, en tanto que se han encargado de ser los que han interpretado el mundo a su conveniencia para poder llegar a realizar todos los proyectos que se le han presentado en su conciencia. Esto hace que cualquier ámbito que podamos imaginar esté impregnado por una desigualdad sexista, desde la religión, el conocimiento, el mundo laboral, el familiar, la sexualidad, etc. En otras palabras, no existe un foro donde la mujer pueda ser libre y la única razón por la que se la priva de la libertad es su género.

Para explorar la libertad en Beauvoir, comenzaremos aportando su propia opinión respecto del existencialismo, así como su reinterpretación del existencialismo para hacer su filosofía feminista. Como era de esperar, procederemos a centrarnos en su obra principal y más conocida, la cual analizaremos. Para ello, se destacarán dos de las tesis principales de su obra y las diferentes filosofías que usa para su trabajo como, por ejemplo, la dialéctica hegeliana. Asimismo, es preciso detenerse en algunos términos

que trata la parisina y esclarecer qué significan concretamente para ella, ya que los dotará de un significado especial. De especial relevancia será la situación, semejante a la facticidad de Sartre y que le da una prominencia especial para que se pueda ser libre. No menos importante será el cuerpo de la mujer como situación y el concepto de libertad que maneja: poder llevar a cabo los proyectos que tenemos en mente vendría a redundar en la libertad materializada, lo que entiende como la igualdad total con el varón en este sentido. Finalizaremos con unas valoraciones, tanto a favor como en contra para que se pueda tener una mayor perspectiva de la libertad beauvoiriana.

Por último, a la hora de iniciar la exposición de la libertad en Leibniz es preciso que hablemos más detalladamente del pensamiento del hanoveriano, ya que supone un cambio bastante radical en cuanto a filosofía se refiere. No es como con los filósofos franceses, que nos hallábamos con filosofías muy similares, salvo el énfasis en la mujer y la redefinición de algunos conceptos, sino que, además, estamos frente a una distancia temporal y cultural muy notable. Por lo tanto, se considera oportuno una introducción más extendida para poder contextualizar su pensamiento de manera correcta. Basándonos en esto, es preciso mencionar la corriente del racionalismo filosófico, así como de la teología racional, ya que Dios ocupará un papel fundamental para la libertad leibniziana. Dicho esto, se puede entender mejor que la libertad en Leibniz sea algo fundamentalmente racional, algo que emana de nuestra mente. Es preciso para el filósofo alemán usar nuestras capacidades mentales para ser libres. Asimismo, la libertad para Leibniz tiene sus diferencias, sobre todo, con la libertad de Sartre, ya que el hanoveriano sostiene que la libertad del individuo puede verse mermada por diversas variables, como, por ejemplo, la coacción externa o algún tipo de enfermedad que nos impida llevar a cabo un ejercicio de la razón correcto. Así como la razón es fundamental en la libertad según Leibniz, Dios no lo será menos, ya que el ser humano está hecho a imagen y semejanza de este. Esto redundará en una serie de conclusiones: el sujeto libre buscará imitar a Dios, conocer a Dios es conocer al hombre y viceversa, etc.

Ahora bien, para explorar el concepto de la libertad en su *Ensayos de Teodicea*, es oportuno, como era de esperar, tener claro su concepto de Dios, ya que gran parte de su filosofía está atravesada por su noción de la divinidad. A su vez, como el concepto de libertad de Leibniz tiene unas connotaciones morales sobresalientes, entender la

naturaleza de Dios nos ayudará a comprender su concepto de libertad, ya que no se trata solo de la razón sin más, sino que entrarán cuestiones valorativas como lo bueno, lo malo, lo correcto, lo justo, etc. De igual forma, en la libertad leibniziana existen otros conceptos que es preciso detallar con más precisión. El de espontaneidad es preciso analizarlo con detalle, ya que adquiere una relevancia especial, así como la contingencia del mundo o de nuestras propias acciones, algo similar con el existencialismo y el feminismo francés. Finalizaremos nuestra exposición como con los autores anteriores, con algunas valoraciones que realizan otros autores sobre la libertad leibniziana. Una vez trazado nuestro marco teórico, podemos abordar la parte más personal de nuestro trabajo: el análisis personal de lo expuesto.

En este análisis personal, pretendo hacer una suerte de balance de los puntos anteriores, destacando lo que considero más relevante, tanto en aspectos positivos como negativos. Se dividirá en función de los conceptos que he considerado destacable, tanto por su relevancia en la noción de libertad de cada autor, como en el solapamiento de estos entre los tres autores expuestos, ya que esto nos facilitará una suerte de confrontación de impresiones entre los autores. Lo que se pretende con este último punto es analizar lo sintetizado para complementar una perspectiva con otra, ya que existen algunas discrepancias que parecen insalvables y ciertas similitudes que resultan interesantes. No se pretenderá hacer ver que un concepto de libertad sea mejor que otro, sino la necesidad de conjugar estos tres conceptos para hallar un equilibrio y buscar respuesta a la pregunta que suscita la investigación relativa a nuestra responsabilidad como individuos y como sociedad.

2. La libertad en Jean - Paul Sartre

Sartre fue un filósofo con todo lo que demanda este calificativo. Muestra de ello fue la elaboración de un sistema de pensamiento complejo y coherente que le permitió acercarse a diferentes disciplinas y dimensiones de la realidad. Sumado a esto, es de justicia reconocerle el mérito de haber estudiado en profundidad y haber ofrecido críticas muy agudas de algunas de las corrientes intelectuales más importantes de su época. En sus obras se puede apreciar una crítica no solo ya a la ideología marxista, sino al psicoanálisis, a la fenomenología de Husserl, etc.: «Sartre estaba destruyendo una teoría tras otra. Descartes estaba equivocado, Kant era inadecuado, Hegel era burgués. Ninguna de las filosofías tradicionales se adaptaba a la vida del siglo XX» (Strathern, 1998:18). Estas críticas hacia otros pensadores y diferentes escuelas filosóficas no es algo que se deba entender como una destrucción de las aportaciones de otros pensadores, sino más bien la toma de conciencia y el intento de superación de los fallos apreciados desde la perspectiva de Sartre. En otras palabras, el pensador francés no solo se contentaba con señalar los desaciertos de otros, sino que se servía de ellos para ir configurando una explicación lógica desde su óptica existencialista. Solo podemos estar de acuerdo con la afirmación de Strathern en parte, ya que la motivación de Sartre —al menos si se presta atención a las críticas vertidas en sus obras sobre otros pensadores como Heidegger, Freud o Husserl— no es con la intención de destruir todo su pensamiento, sino de refrendar su posición como la más viable, al mismo tiempo que argumentar los motivos que lo llevan a considerar que otros están errados en temas que él trata en su filosofía y con los que discrepa.

Ahora bien, esta capacidad crítica o de hilar fino en relación con la lectura de otros pensadores tuvo consecuencias. Una de ellas es por la que hemos escogido a este pensador: el acercamiento riguroso y crítico hacia cualquier intelectual e incluso a su propia reflexión relativa a la subjetividad del individuo le llevo a considerar la libertad como algo irreductible. «A medida que los edificios intelectuales iban cayendo uno tras otro, sólo iba quedando la libertad del individuo» (Strathern, 1998:18). Siguiendo el pensamiento de Strathern, si los edificios intelectuales caían, y al hilo de esta misma metáfora, es probable que fuese porque no estuvieran bien cimentados o que algún fallo hubiera en su construcción. Por lo tanto, más que una crítica a la forma de proceder de

Sartre en su pensamiento sobre otros podría redundar en un elogio por percatarse de fallas en los razonamientos dados por válidos por una amplia mayoría de lectores. Al mismo tiempo, esta forma de proceder, impronta característica del filósofo, nos lleva a reconocer en Sartre al filósofo de la libertad, pues descubre que la libertad humana es algo que no se puede negar, que no se puede rehuir, algo que no podemos suprimir en nosotros ni en el prójimo, algo que nos trasciende.

Por lo tanto, se puede decir que, si hay un filósofo que ha trabajado el tema de la libertad en profundidad, haciendo de ella fundamento último de su propia filosofía, ese es Jean-Paul Sartre: «Toda la filosofía de Sartre pivota en la libertad del individuo para elegir. Al hacerlo, se elige a sí mismo. Y esta libertad permanece aun cuando el individuo se encuentra en una situación histórica en la que aparece como cautivo. Aquí, la filosofía se hace eco del hombre, con su fe apasionada en la libertad y en la autonomía personal» (Strathern, 1998:33). Consecuentemente, es lógico que el parisino sea reconocido por algunos como el filósofo de la libertad, puesto que, tras percatarse de que muchas de las afirmaciones que se pudieran hacer intelectualmente podían refutarse, la libertad del ser humano era una de las pocas certezas que se podían sostener racionalmente. El profundo análisis de esta noción le llevó a abordar la libertad en relación con otras dimensiones de la realidad: libertad y facticidad, libertad propia y libertad del otro, libertad y muerte, etc.

2.1 El existencialismo según Sartre: bases y tipos

De igual forma, para entender las disquisiciones del francés, conviene señalar que a Sartre se le encuadra dentro de una filosofía en particular. Por este motivo, considero indispensable mencionar algunos de los rasgos fundamentales de esta escuela filosófica en la que se inscribe al pensador francés y a la que incluso él mismo se reconocía como perteneciente. Sartre entendía que en el existencialismo se daban dos corrientes fundamentales: el existencialismo cristiano y el existencialismo ateo. Cada uno de estos existencialismos condicionará el concepto de libertad. Sartre se adhiere a la corriente atea de existencialismo: «Hay dos especies de existencialistas: los primeros son cristianos [...]. Los segundos, los existencialistas ateos [...], de los que soy parte» (Sartre, 2004:27). Al encontramos con esta distinción entre dos clases de

existencialistas, podemos inferir que deben existir diferencias lo suficientemente significativas como para discernir dos líneas dentro del existencialismo. De lo contrario, Sartre no tendría la necesidad de discriminar entre dos especies de existencialistas y decantarse explícitamente por una de ellas. Con todo, nos interesa más fijarnos en las coincidencias de estos grupos y no tanto en las diferencias para no dispersarnos en exceso. El propio Sartre reconocerá que, a pesar de haber dos grupos de existencialistas, se da un denominador común entre ambos, una suerte de condición de posibilidad para poder ser llamado existencialista independientemente del grupo en el que nos posicionemos. El denominador común de todos los existencialistas, independientemente de sus diferencias, se podría resumir con la máxima sartreana: «La existencia precede a la esencia, o, en otras palabras, que hay que partir de la subjetividad» (Sartre, 2004: 27). Por lo tanto, se sea existencialista ateo o existencialista cristiano, será necesario basarse en este axioma para considerarse existencialista independientemente del grupo en el que se adscriba. Asimismo, lo que nos explica Sartre con este principio es que la existencia es cosa de la subjetividad y no tanto del conocimiento objetivo. A su vez, podemos notar este principio como algo muy propio de la fenomenología, algo que también usa el parisino para desarrollar su pensamiento. Pensar que la existencia precede a la esencia, más allá de las explicaciones que el propio Sartre nos aportará, quiere decir que le damos primacía a la subjetividad del individuo para construir cualquier razonamiento. En otras palabras, le damos prioridad a nuestra conciencia individual.

Lo que pretendo al detenerme en estas cuestiones no solo es anunciar la filosofía en la que el propio Sartre se encuadraba, sino también ofrecer una definición de esta para, posteriormente, poder dar el énfasis necesario a la libertad concebida desde el punto de vista sartreano. De igual forma, este desarrollo del existencialismo nos servirá para comprender la libertad desde el prisma de Simone de Beauvoir, ya que además de ser coetánea de Sartre y su pareja sentimental, se suscribe también a esta misma filosofía. Ya hemos avanzado un poco respecto a lo que es el existencialismo; el existencialismo se fundamenta en un principio ineludible: la existencia precede a la esencia. No obstante, si solo presentamos el principio sartreano sin desarrollarlo, no sería del todo fructífero, es necesario aclarar lo que esta sentencia contiene de una manera más detallada a lo ya expuesto.

Sartre definirá esta fórmula de una manera traslúcida en su obra *El existencialismo es un humanismo*. En lo que sigue, resumiremos las tesis fundamentales que desarrollan en esta obra. Sartre partirá de lo que denomina la *visión técnica del mundo*. Esta forma de entender el mundo nos lleva a pensar en cualquier objeto, ya sea una silla, una mesa, el abrecartas al que hace alusión el propio Sartre o el ordenador desde el que estoy escribiendo de una forma particular. Antes de que existiera en nuestro mundo ninguno de estos objetos, fue necesario que existiera como concepto en la mente de su inventor o creador. A su vez, estos conceptos guardan una estrecha vinculación con la forma en la que serán producidos, es decir, con la técnica necesaria para la producción de su existencia. Por último, cualquiera de los objetos mencionados, tienen una suerte de naturaleza teleológica, es decir, tienen un propósito para el que son contruidos. En consecuencia, tenemos que el *concepto*, la *técnica* y el *propósito* son elementos que anteceden al *objeto* en sí. Pues bien, todo esto es lo que entiende Sartre por la esencia de los objetos. Por el contrario, el ser humano, no tiene esta esencia, sino que, a diferencia de los objetos mencionados, existe antes que su concepto, la técnica y carece de propósito que tenga que cumplir para llamarse ser humano. Estas cualidades de lo que Sartre entiende por esencia y existencia son fundamentales para desarrollar su concepto de libertad. Profundizaremos en estas cuestiones conforme avancemos en nuestro análisis.

En consecuencia, al negar todo esencialismo en el ser humano, es razonable que Sartre conciba la libertad como una suerte de fundamento del ser humano y rechace cualquier connotación atributiva del término. De esto se desprende que la libertad sería algo ineludible en el ser humano, pero también, como dice Palmer en *Sartre para principiantes*, una estructura permanente del ser humano. Asimismo, el concepto de libertad que maneja Sartre no es algo que debemos valorar como algo agradable o desdichado, sino que más bien será algo neutral. Sin embargo, las consecuencias que se pueden desprender de esta libertad no son muy apetecibles sobre el individuo, ya que pone de manifiesto matices de su existencia de los que no se podría percatar sin esta libertad, como, por ejemplo, la contingencia del mundo y la responsabilidad que se desprende de su libertad total. El individuo, al darse cuenta de que solo él es el responsable de sus actos y de la contingencia de su mundo, entra en angustia por tan grande peso sobre sus hombros. Esta angustia es para Sartre una suerte de evidencia de

la libertad del individuo, pues si no fuésemos libres no se generaría esta sensación en nosotros: «No hay justificación alguna para el ser humano, puesto que se encuentra solo en el mundo. Está condenado a ser libre, ya que no decide existir, pero sí es totalmente libre en el mundo, lo que desemboca en una responsabilidad absoluta» (Sartre, 2004: 43). Por lo tanto, de esto se puede deducir que la libertad sartreana no es muy alentadora y que el ser humano suele tender a no querer reconocerla como tal, ya que no quiere experimentar esa angustia que le produce la contingencia de su mundo y la responsabilidad que tiene, ya no solo con su propia vida, sino con el mundo en su totalidad. De igual forma, notamos como Sartre es fiel a su principio existencialista y su visión de la libertad es netamente subjetiva, lo que implica una estrecha relación con lo humano en términos individuales.

Asimismo, la contingencia del mundo del individuo no es apreciable de forma común, pues tenemos interiorizado que muchos de los elementos de nuestro mundo son necesarios. En consecuencia, no nos permitimos experimentar la angustia y nuestro concepto de libertad redundante en algo placentero y deseable, aunque, paradójicamente, lo que hacemos con esto es no ser conscientes de nuestra verdadera libertad existencial y consecuentes con ella. Esto nos lo ilustrará Sartre con la cotidianidad de la vida de cualquier individuo común, por ejemplo, cuando este es interpelado por el sonido del despertador y no se percata de la posibilidad de reaccionar de forma diferente ante esta llamada. Incluso en su relación con los códigos morales socialmente aceptados en los que se encuentra inmerso: «El acto mismo de levantarse es tranquilizador pues elude la pregunta: ¿Es el trabajo mi posibilidad? Consecuentemente, no capto la posibilidad de no ir a trabajar, de no levantarme o de negar el significado del mundo que no es otro que el que yo, y solamente yo le doy en mi relación con él» (Sartre, 2019: 84-85). Esto es lo que hace que no experimentemos la sensación de angustia de forma constante y diaria que pone de manifiesto nuestra libertad, no percatarnos de la contingencia del mundo y el carácter necesario que le impregno en mi día a día. Las elecciones son algo que se nos dan por nuestra libertad y esas elecciones redundan en una contingencia del mundo, ya que siempre podríamos haber elegido otra opción, aunque sea la elección de no elegir. También de todo esto se nos desprende un actuar que es propio de la libertad sartreana, ya que el parisino no maneja un concepto abstracto para filosofar acerca de la libertad o

dar una definición de ella, sino que se mueve en un ámbito práctico propio de su existencialismo.

En consecuencia, el propio Sartre deja claro que no es recomendable dar una definición de la libertad, sino más bien hacer una descripción de la libertad vinculada a ciertos términos que nos la ponen de manifiesto o que los entendemos por presencia de la libertad como estructura individual: «La propia denominación de libertad es peligrosa si ha de sobreentenderse que la palabra remite a un concepto, como lo hacen ordinariamente las palabras. Por lo tanto, es indefinible e inenunciable» (Sartre, 2019: 598). Ahora bien, podríamos pensar que si, como dice Sartre, la libertad es indefinible, algo inenunciable, consecuentemente, sería imposible hablar de ella. Pero esta posible objeción también la resuelve Sartre, al hablar de la libertad más allá de las cuestiones meramente terminológicas y conceptuales. Ante esto, considero de justicia reconocer la superación que logra el parisiense al librarse de la jaula conceptual donde se mueven muchos pensadores al tratar ciertos temas. Ya sea que se hable sobre la razón, la fe, la muerte, el sufrimiento, etc., los entendemos como conceptos y cada pensador da unas connotaciones propias de ellos lo que le lleva a unas conclusiones válidas acordes con la definición que posteriormente ha dado sobre el concepto tratado en su filosofía. De esta forma, es muy difícil refutar el pensamiento de alguien pues nos perdemos en la semántica y en ordenaciones intelectuales, más que en el análisis propio de lo que son las cosas. Aquí se puede apreciar la notable presencia fenomenológica: volver a las cosas mismas. Esta es la subjetividad que busca y prepondera en Sartre. Por lo tanto, nos encontramos que el pensador francés más que dar una definición de la libertad, de lo que se encarga es de pensar la libertad y describir ciertas características que se nos presenta en nuestra existencia de esta.

Asimismo, como el propio Sartre afirma en su obra *El existencialismo es un humanismo* respecto al denominador común necesario para poder llamarse existencialista, apreciamos este principio aplicado en el momento de pensar la libertad. «La libertad no tiene esencia, no está sometida a ninguna necesidad lógica. La propia existencia de la libertad precede y determina su esencia» (Sartre, 2019: 597). Así como en el ser humano la existencia precede a la esencia y, consecuentemente, al contrario que un objeto, somos proyectos sin esencia, sin propósito ni técnica vinculada a la idea

a priori que hay en los objetos; de igual manera plantea Sartre su forma de hablar sobre la libertad. Es por esto por lo que considera un error hablar de la libertad en términos conceptuales, ya que estamos ante algo que escapa a la lógica y a la razón, es algo que se nos da y no tiene una esencia previa que nos conduzca a una definición más certera de la libertad en tanto y en cuanto a concepto se pueda referir.

2.2 Rasgos característicos de la libertad en *El ser y la nada*

Ciñéndonos a la obra de Sartre de *El ser y la nada*, podremos apreciar que el parisino comienza haciendo con la libertad lo mismo que hacían algunos teólogos al hablar de Dios desde una teología negativa. Estos consideraban que no se podía dilucidar a través del razonamiento abstracto los atributos divinos. Por lo tanto, se valen de razonamientos analógicos-discursivos para evidenciar lo que no es Dios: Dios no es mortal, Dios no es material, etc. De una forma similar procede Sartre a hablar de la libertad cuando se adentra de lleno en el asunto. La libertad carece de esencia, pero no solo no es esencia, sino que afirmará el parisino que la libertad no es una cualidad humana, aunque esta se manifieste en nuestra existencia propia: «Mi libertad no es una cualidad sobreagregada o una propiedad de mi naturaleza, sino que es la textura de mi ser y como en mi ser, es cuestión de mi ser» (Sartre, 2019: 599). Vemos el peso ontológico que le otorga Sartre a la libertad, algo que era de esperar viniendo de un existencialista notablemente influido por la fenomenología¹. La libertad sería para Sartre el fundamento del ser, «textura del ser», de lo que se infiere que la libertad es competencia propia del existencialismo, pero también de la ontología. De igual forma,

¹ «Sartre, que hasta 1939 releerá convulsiva y casi exclusivamente a Husserl — como nos recuerda su biógrafa Cohen-Solal — asume una concepción de la libertad vinculada a la idea de una conciencia que debe rehacerse continuamente, que no puede detener su proceso de actividad: de aquí, como se verá más adelante, que la libertad sea tratada en Sartre, al menos en una de sus orientaciones, como un ejercicio de realización permanente y cambiante, muy cerca de la propuesta nietzscheana de la ética del superhombre como creación imparable» (García, 2015: 35).

lo relevante para Sartre no es tanto la existencia de otros, sino mi propia existencia, que es la que pone de manifiesto mi libertad.

No obstante, aunque Sartre no esté a favor de dar una definición conceptual de lo que es la libertad, sí que asumirá que es preciso una cierta comprensión de lo que es la libertad para que el individuo pueda tener una existencia —por decirlo al estilo orteguiano— auténtica: «Debo poseer necesariamente cierta comprensión de la libertad» (Sartre, 2019: 599). Ahora bien, esta comprensión nos llega según Sartre a través de nuestra subjetividad interpretada de manera existencial: «Soy un existente que se entera de su libertad por sus actos. Pero soy también un existente cuya existencia individual y única se temporaliza como libertad» (Sartre, 2019: 598). Es decir, el ser humano no tiene esencia porque es libre, si este tuviese esencia, necesariamente, no sería libre. De ahí se deduce la negación a cualquier esencialismo desde una perspectiva sartreana. Se puede apreciar el ámbito en el que se mueve el pensador francés para hablar de la libertad, así como la terminología de la que hará uso. La subjetividad del individuo será algo fundamental para Sartre, pues de lo que se trata es de mi existencia, de mi mundo, de mi facticidad, etcétera para comprender mi libertad y no tanto la libertad de otros o la libertad como concepto general. También notamos mediante esta subjetividad o por medio del punto de partida de Sartre que la libertad es algo que conceptualizamos tras percatarnos de su existencia, de la misma manera que conceptualizamos al ser humano.

Esta libertad redundante en que podamos dotar de esencia las cosas, pues es gracias a la libertad por lo que conceptualizamos nuestra experiencia. Sartre entiende la libertad como fundamento de todas las esencias. «La libertad es el fundamento de todas las esencias, puesto que el hombre devela las esencias intramundanas trascendiendo el mundo hacia sus posibilidades propias» (Sartre, 2019: 598). Primero, la libertad como fundamento de todas las esencias la podemos entender de forma más clara si remitimos al ejemplo de la visión técnica del mundo sartreana. Así como para el ser humano la existencia precede a la esencia: no tenemos esencia en tanto y en cuanto somos seres humanos libres y somos libres porque siempre podemos hacer algo con lo que hacen de nosotros, con nuestra facticidad, con cualquier cosa. Nosotros determinamos nuestro propósito, no estamos en relación con una técnica que nos trae a la vida, puesto que no

hay un creador que nos traiga a la existencia ni tampoco que tenga un concepto previo de nosotros antes de llegar a ser. Por el contrario, hemos visto que, con los objetos y los demás seres vivos, no es así, y no es así porque ellos, ontológicamente son distintos a nosotros: son seres en sí. Asimismo, son seres en sí porque nosotros los pensamos conceptualmente, también relacionamos a los objetos con una técnica y le adscribimos un propósito, una utilidad que tienen que cumplir para llamarse de la manera previa que hemos convenido. Todo esto es posible porque el ser humano es libre, por lo tanto, develamos las esencias gracias a la libertad existencial que vivimos en nuestro mundo subjetivo. De aquí se desprende que las esencias sean intramundanas, puesto que las devalamos en tanto y en cuanto nos relacionamos con nuestro mundo. Al mismo tiempo, trascendemos las esencias del mundo porque las sometemos a nuestra libertad, a nuestras posibilidades de darle el significado que nos parezca.

Pero, como hemos visto antes, la libertad que le interesa al parisino es la libertad individual, mi libertad, así como al existencialista le interesa su dolor, el porqué de su sufrimiento, su perspectiva y experiencia vital. «Pero se trata de hecho de mi libertad [...] No puede tratarse de una naturaleza común a ciertos individuos» (Sartre, 2019: 598). No puede tratarse de una naturaleza común a ciertos individuos, ni común en cuanto al género humano, en tanto y en cuanto estaría definiendo algo con una esencia aplicable a otros individuos y Sartre caería en lo que anteriormente dijo querer evitar, una definición conceptual del término que pueda suscribirse de forma general. Puedo describir mi libertad, pero no la libertad de otro, aunque sí saber que es igualmente libre. Así como solo yo puedo ser consciente de mi libertad y no de la libertad del otro, el otro no puede ser consciente de mi libertad. No sería correcto buscar una serie de características de la libertad que sean significativas para un concepto de la libertad en términos generales, pues caeríamos en una conceptualización de esta. Es por esto por lo que Sartre aborda la libertad del individuo de manera existencial, la libertad como algo que vamos haciendo en nuestra experiencia existencial, desde una perspectiva ontológica. Además, si defino mi libertad en relación con la libertad del otro, buscando una similitud mediante un puente conceptual, el otro cercena mi libertad. Lo que quiere decir que el grupo sería algo imposible. Imposible porque el grupo requiere una pérdida de mi libertad y esto no es realizable, no puedo dejar de ser libre. De aquí ciertas afirmaciones sartreanas como: «el infierno son los otros» (Sartre, 2005: 35). La

afirmación de Sartre parecería correcta, si tenemos en cuenta que la libertad del otro limita mi libertad, ya que la libertad del otro es desde la subjetividad del otro y no desde la mía. Al partir de la subjetividad soy libre, pero no puedo inferir en lo que el otro piense de mí y, en cierta manera, esto condiciona mi libertad, aunque no la anula.

Como se puede apreciar, la libertad sartreana requiere de un análisis lo más específico posible si no queremos dispersarnos en una abstracción propia del parisino. Es por esto por lo que se considera pertinente resaltar una serie de rasgos principales estrechamente vinculados a la libertad, los cuales valoramos como fundamentales para una comprensión de nuestro análisis. Elementos tales como el acto, la voluntad o la situación, son solo algunos de los términos que nos proponemos desarrollar para nuestra empresa.

A. El acto

Ahora bien, como hemos dicho anteriormente, que Sartre se ciña a la subjetividad no implica una falta de precisión ni certeza en sus razonamientos, sino todo lo contrario, un conocimiento más riguroso de lo que es la libertad vista desde el punto de vista existencial, al mismo tiempo que una concepción práctica. Al abordar la libertad de forma existencial, es indispensable tratarla junto con el individuo, no sería algo viable trabajar la libertad independiente del individuo, como mero concepto. Esto ya lo estamos notando. De igual forma, al hablar del individuo y de la subjetividad de este, es preciso que se iluminen una serie de términos vinculantes a la libertad. Uno de ellos es la acción, la capacidad de actuar que tenemos como individuos. Esto estará estrechamente vinculado a la libertad desde la óptica sartreana. «La libertad se hace acto y por lo tanto la alcanzamos a través del acto que ella organiza con los motivos, móviles y fines que ese acto implica» (Sartre, 2019: 597). Que para Sartre la libertad se haga acto resulta de entender la libertad como condición de posibilidad para que el ser humano pueda actuar. Es decir, nuestra acción es posible porque somos libres, de lo contrario no podríamos actuar, no seríamos agentes. Como la libertad no tiene esencia, no es un concepto que podamos definir, la vamos definiendo mediante ciertas experiencias ontológicas, una de estas es el acto. En este sentido, es en el que entiende Sartre que la libertad se hace acto, porque es la acción una evidencia que revela que

somos libres. Al actuar es cuando somos libres y el ser humano siempre actúa de una forma o de otra, es por esto por lo que alcanzamos la libertad a través del acto.

Al escribir en mi ordenador estoy llevando a cabo una acción que pone de manifiesto mi libertad, soy libre de mi actuar así y de lo que escribo y no escribo. Asimismo, en mi libertad de actuar hay una organización implícita y minuciosa, puesto que en mi acción están involucrados unos motivos, móviles y fines. Hay motivos en mi acción de escribir para escoger a Sartre y no a otro filósofo, así como hay unos móviles y un fin específico. Es decir, la acción está organizada libremente, constituida por estos tres elementos, no es algo espontáneo. Se puede notar que hay una distinción entre la libertad y el acto: la libertad no tiene esencia, no es definible, pero el acto está organizado por mi libertad por unos motivos, móviles y fines. Por lo tanto, se podría decir que lo doto de una esencia.

Con esto se puede entender mejor esa cualidad de perpetuidad de la libertad, pues la libertad poseería una suerte de capacidad transformable al convertirse en acto. Nosotros somos los que actuamos, pero esa actuación es libertad, al mismo tiempo que la actuación nos viene dada por la propia libertad. La libertad nos impulsa al acto, este acto, a su vez, es estructura integrada en la libertad, el cual se compone de otras estructuras que vienen a ser los móviles, los motivos y los fines. Vemos aquí esa cualidad teleológica de los objetos sobresalir en la libertad, pero de una forma muy distinta al ejemplo expuesto por Sartre relativo a los objetos, pues somos nosotros como existentes los que dotamos de existencia esos objetos y esos actos. De igual modo, somos nosotros los que nos proyectamos hacia un fin con unos motivos y móviles concretos; nada externo nos impone un propósito, unos motivos, etc. De la misma forma, sin libertad sería imposible que actuáramos, la acción nos revela que somos libres, es por esto por lo que podemos actuar, de lo contrario nos sería imposible. Somos agentes que dirigimos nuestros actos.

B. Intencionalidad

Ya hemos visto que la acción a su vez requiere un fin, unos motivos y un móvil, pero también nos demanda una intencionalidad, de lo contrario no se podría considerar una acción. Por lo tanto, hablamos de acción cuando tenemos una intención al respecto.

«Conviene observar ante todo que una acción es intencional» (Sartre, 2019: 591). Aquí reside la cuestión de por qué no sentimos la angustia que nos deberían generar nuestros actos que consideramos «libres», ya que estos no tienen intencionalidad, puesto que los asumimos como necesarios, por la interiorización producida por nuestra cotidianidad².

Esto nos aclara lo ya mencionado anteriormente sobre lo que genera esa conciencia de ser libres sin condición. El individuo no experimenta la angustia porque no es consciente de su plena libertad y de las consecuencias de estas, al mismo tiempo que de la contingencia de su mundo. No hace una epojé para reflexionar sobre los fenómenos que se dan en su conciencia. Esto, de la misma manera que nos libra de la angustia generada por la libertad, también nos impide actuar, pues carecemos de toda intencionalidad al asumir una correlación de hechos como necesarios y contemplar que existen otras posibilidades. Si ignoramos que existe la posibilidad de no levantarnos, de no trabajar, incluso del sentido de las cosas que están en mi mundo que es el sentido que yo mismo le impregno, no es posible que actúe en consecuencia, no es posible la intencionalidad.

De esto inferimos que la intencionalidad demanda conciencia, pero conciencia de algo, ya que siempre que hay conciencia es conciencia de algo. Conciencia de que puedo decidir ir o no a trabajar, conciencia de que puedo elegir hacer o no este trabajo, incluso conciencia de que puedo decidir matarme. Por lo tanto, surge un nuevo término fundamental para entender la libertad sartreana: la intencionalidad, algo estrechamente vinculado al acto que considera Sartre una de las evidencias de que somos enteramente libres. Ahora bien, conviene aclarar lo que es la intencionalidad desde la perspectiva del parisino. Ya habíamos inferido que la intencionalidad demanda conciencia de algo, de nuestra relación con el mundo, con lo que estoy haciendo en este momento, con los

² «Sartre admite que la experiencia real de la angustia es poco frecuente y responde relatando la actividad típica de un individuo al despertar por la mañana debido a la campanilla de su despertador. Ese sonido es una invitación a iniciar la jornada. Anuncia la posibilidad de que yo vaya a trabajar; pero no la percibo como posibilidad, sino como una necesidad. Debo levantarme, vestirme, desayunar, porque debo ganar dinero para pagar la comida que me permita ir a trabajar. Eso me permite ignorar la posibilidad de negarme a trabajar, a actuar, incluso a vivir. En suma, en la medida que capto el sentido de la campanilla, soy despertado cuando me convoca; esta percepción me salva de la angustiada intuición de que soy yo, y solo yo, el que le confiere al despertador su exigencia» (Palmer, 1997: 71-72).

objetos y el significado que le otorgo a estos, etcétera. De la misma forma, la intencionalidad implica un conocimiento de las consecuencias que puedan acarrear nuestras acciones. Es decir, necesariamente somos conscientes de que, si no entrego el trabajo a tiempo, suspenderé la asignatura; somos conscientes de que, si robo, es probable que vaya a la cárcel, etcétera: «La intencionalidad implica ser consciente de lo que se hace y de las consecuencias de la acción» (Sartre, 2019: 595). Razonablemente, se puede concluir que la condición de posibilidad para que haya intencionalidad en nuestros actos es la conciencia y que además esta conciencia tiene que ser conciencia no solo de lo que se hace, sino también de lo que provocará nuestra acción, nuestra elección.

Asimismo, es evidente que no siempre es posible abarcar toda la cadena de consecuencias posibles de un acto. Ante esto, Sartre no es ingenuo al respecto, sino que entiende perfectamente que esto se dé así, de la misma forma que no siempre experimentamos la angustia generada por la libertad, tampoco podemos ser conscientes de todas las consecuencias que van a causar nuestros actos. Así que, al hilo de lo que el pensador francés apuntaba sobre la conciencia de las consecuencias, también reconoce que la conciencia de algo no requiere una comprensión total de todos sus efectos. Es más, el parisino parece dejar más margen a las consecuencias que ignoramos que a las que podemos vaticinar (Sartre, 2019: 595).

Siguiendo con la intencionalidad del acto, nos encontramos con términos que hemos mencionado de manera superficial anteriormente: un fin y un motivo. Esto es lo que nos pone de manifiesto de manera consciente que nuestros actos son consecuencias de nuestra libertad. Todo esto: móvil, fin e intencionalidad participan de una misma estructura ontológica. Asimismo, es notorio que la estructura es un elemento recurrente en la filosofía sartreana. Por lo tanto, al ser las estructuras algo tan notorio en el pensamiento de Sartre, es preciso que se haga una mención de lo que significan estas estructuras para el parisino.

C. Estructuras vinculadas

Lo primero que debemos tener claro es lo que podemos entender como estructura antes de adentrarnos de lleno en las estructuras vinculadas a la libertad en

Sartre. Podríamos decir, haciendo alusión a la definición que propone Mario Bunge, que una estructura es el conjunto de todas las relaciones entre los componentes de un sistema (Bunge, 2005: 69). Es decir, cómo se configuran entre sí los elementos que hay dentro de un sistema para que este se conserve unificado y coherente, para que pueda ser funcional. Por ejemplo, la estructura de un ordenador sería la relación de las distintas piezas que configuran el ordenador y que hace posible que el ordenador funcione. El ordenador sería ese sistema complejo respecto del cual definimos las estructuras. Estas estructuras pueden ser materiales o también podemos estar haciendo alusión al sistema operativo con todo lo que permite que funcione como un sistema unificado y coherente. Al mismo tiempo, estas estructuras son lo que confieren de significado el ordenador, una mesa, una silla, un coche, etc. Es decir, es por la relación que guardan, por ejemplo, la tabla de arriba de la mesa con cada una de las patas de esta, lo que hace que yo la identifique como mesa. Es la relación que guarda cada pieza de un vehículo entre sí lo que hace que tenga ese significado acorde con el concepto de coche y con el propósito para el que ha sido creado. A nadie se le ocurriría llamar coche a un objeto que es inmóvil, sin ruedas, con una puerta que no se puede abrir, con el volante en el techo y los asientos situados afuera del habitáculo interior.

En consecuencia, se podría decir que cuando Sartre habla de estructura, así como cuando se ha hecho alusión a que el acto, el móvil y el fin tienen la misma estructura ontológica, nos referimos a la relación que mantienen estos elementos entre sí dentro de la libertad. Que tengan una misma estructura ontológica, se deriva de que son elementos interdependientes, se dan dentro de las estructuras ontológicas principales. En *El ser y la nada*, «Sartre plantea que el ser del hombre está estructurado por el ser en-sí, el ser para-sí y el ser para otro» (Torres, 2018:16). Tienen una misma estructura ontológica en tanto que se dan en la existencia del individuo. El ser en sí: cerrado, definido y carente de libertad. El ser para sí: el ser humano, libertad ineludible como única forma de existencia, no tiene esencia, hacerse es su esencia. El ser para otro: desde el momento que estamos en relación con el otro como otro ser para sí, pero que también intentamos definir y hacer de él un ser en sí desde mi propia subjetividad. Esta última relación se da de manera recíproca. Al mismo tiempo, debemos considerar que no podremos hacer del otro un ser en sí más allá de nuestra propia subjetividad, pues es libertad absoluta en tanto ser para sí.

Asimismo, estos elementos que comparten una estructura ontológica son a su vez cada uno una estructura, puesto que están compuestos por diferentes elementos, como pueden ser los fenómenos, las prácticas, las acciones, etc., los cuales se relacionan entre sí. Por ejemplo, mis móviles son estructuras en el sentido que dotan de significado mis actos, en tanto que otorgan significado a mi existencia gracias a la relación que guardan con otros elementos que coexisten conmigo. En este sentido, la estructura también tiene la capacidad de dar significado a lo que hacemos, a mi experiencia consciente. De esta forma podemos concluir que el fin, motivos o móviles son todas las relaciones necesarias que se dan para que pueda existir cada uno de estos elementos como sistemas de ordenamiento. A su vez, estas estructuras conforman otra, la cual es conformación de la libertad en un plano existencial. Se puede apreciar que el pensador francés elude, en la medida de lo posible, toda conceptualización, no solo ya de la libertad, sino de cualquier término vinculado a ella. El parisiense se sirve una y otra vez de las estructuras para describir la existencia humana sumida en una libertad sin esencia.

Estas estructuras son relevantes para nuestro propósito, ya que son necesarias para que haya intencionalidad en nuestra acción, si no existiera esta intencionalidad, no podríamos hablar de acción. Aunque, para Sartre esto es imposible, no hay acción que no sea intencional, así como no podemos evadir la libertad ni la responsabilidad. Pero es preciso detenernos para mencionar que el fin es una estructura necesaria para que se dé la intencionalidad. Aquí parece ser que se nos complica más la cuestión, pues entra otro factor (la temporalidad del individuo) muy propio del existencialismo y la fenomenología. Entran estos factores porque nuestro fin está proyectado a un futuro. Esta proyección hacia el futuro también es relevante para entender la libertad, puesto que esto nos muestra que somos libres en el momento que elegimos la dirección proyectiva para nosotros y que, en última instancia, quienes seamos en el futuro será fruto de nuestros actos pasados fundamentados en nuestras elecciones conscientes de ellos. «Toda acción que sea intencional, debe tener un fin y el fin, a su vez, se refiere a un motivo. El fin o temporalización de mi futuro implica un motivo, un móvil, es decir, indica hacia mi pasado» (Sartre, 2019: 595). De la misma forma que el fin es una estructura, el motivo es otra estructura que está en estrecha vinculación con el fin, pues buscamos un fin por algún motivo concreto, al mismo tiempo, el motivo está dentro de

una estructura de temporalidad, puesto que este nos remite a nuestro pasado y nos proyecta a nuestro futuro.

Si nuestras acciones intencionales tienden a perseguir un fin específico, basadas en unos motivos en nuestro marco temporal pasado, esto, necesariamente, pone de manifiesto nuestra libertad. Al mismo tiempo que la proyección que hacemos de nosotros hacia el futuro implica una realización de nosotros mismos con nuestros actos conscientes dentro de mi temporalidad. En la medida en que el hombre ejecuta sus proyectos se va realizando a sí mismo. Por lo tanto, el hombre, si es hombre, es libre; de lo contrario sería una cosa y ya hemos visto que las cosas tienen una esencia: concepto, propósito y relación con la técnica, al mismo tiempo que su esencia les viene dada desde el exterior. Por lo tanto, vemos que es imprescindible tomar estas estructuras de las que habla Sartre en su conjunto para poder entenderlas, pues por separado carecerían de sentido: «El móvil solo se comprende por el fin, por lo no existente, luego el móvil es en sí mismo una negatividad. Si acepto un salario miserable, es por miedo y ese miedo es un móvil» (Sartre, 2019: 596). El móvil del miedo se refiere a un fin. Por ejemplo, puedo aceptar un salario miserable por miedo a que me despidan. Por lo tanto, mi elección está motivada por un suceso que no se ha dado y que valoro como algo más terrible que la consecuencia de aceptar un sueldo indigno. A su vez, es el miedo a esa consecuencia valorada más negativamente la que me lleva a tomar dicha elección, pero siempre como móvil proyectado hacia un fin que no existe, pero que puede ser real. De esto se infiere que incluso una acción que nos perjudique es elegida por considerarla un mal menor. De igual forma, la negatividad de la que habla Sartre hace alusión a su concepto de la *nada*, pues la nihilización es algo igualmente presente a la hora de afrontar la libertad: «La libertad coincide en su fondo con la nada que está en el meollo del hombre» (Sartre, 2019: 601). En este sentido hablamos de nihilización porque nuestros proyectos futuros aún no existen, aunque los basemos en nuestro presente, en la parte de ser en sí que soy, en mi coseidad. Asimismo, mi coseidad está fundada en mis elecciones pasadas, algo, igualmente inexistente. Por lo tanto, la libertad futura se puede entender como una suerte de negatividad, como una nada, puesto que aún no se ha realizado.

Esto tiene mucho sentido puesto que, si analizamos brevemente nuestra temporalidad, podremos percatarnos que el tiempo es algo inexistente en sí, pero que existimos en dicho concepto fenoménico. Es decir, si pensamos profundamente en nuestro pasado, notaremos que lo que tenemos son recuerdos de este pasado, pero que este pasado en sí ya no existe, no tenemos esa experiencia existencial de nuestro pasado porque ya no existe. Con nuestro futuro es algo mucho más evidente, pues no tenemos recuerdos de él, puesto que nunca lo hemos experimentado, sino que solo es algo que pensamos como posible, pero nunca necesario, algo contingente. Por último, nuestro presente se nos revela como algo existente en nuestra temporalidad, pero esto es algo ilusorio, puesto que no se podría definir el momento presente salvo con relación al pasado y al futuro, y ya hemos visto que estos están sufriendo constantemente la nihilización del ser. A su vez, el presente es algo tan volátil que se convierte en pasado al momento de intentar definirlo de manera meramente lingüística. Es notorio como ese conjunto de relaciones como estructura se manifiesta en la temporalidad también. De igual forma, es comprensible que Sartre haga un uso tan reiterativo en las estructuras, puesto que está conformando su sistema filosófico y es necesario que hable de estas estructuras para dotarlo de coherencia y significado.

Ahora bien, ya tenemos que el acto libre que demanda intencionalidad también exige un móvil por el cual se lleva a cabo. Asimismo, el móvil lo entiende Sartre como una estructura que es parte del acto. En otras palabras, nos dirá Sartre en su célebre obra *El ser y la nada* que existe una relación tan estrecha entre el acto, el móvil y el fin, que estos se organizan en una misma cosa, ya que estas estructuras se mueven en una suerte de interdependencia la una con la otra. De ahí también que todas estas estructuras, aunque sea el móvil establecido en el pasado o nuestro acto ejecutado en nuestro presente, estén impregnadas por una nada, al mismo tiempo que son caracterización de la libertad (Sartre, 2019: 597). Pero ¿qué son estos motivos que define Sartre como estructuras, así como los fines o los móviles? Parece ser que serían una parte constituyente de nosotros, pero para el parisino esto sería un pensamiento errado. Si comenzamos a hablar de cualidades que constituyen al ser humano, caeríamos en un esencialismo, y esto es algo que Sartre intenta evitar en toda su filosofía. El individuo para el pensador francés no tiene esencia y tiene que ser consecuente con esta afirmación, incluso cuando habla de la libertad irrenunciable del ser humano. Pero,

como hemos visto que el acto intencional implica conciencia y esta a su vez conciencia de algo, así como hemos podido apreciar el motivo o el fin como estructuras del individuo, se podría llegar a inferir que el ser humano sí que tiene una esencia, al menos la de actuar intencionalmente, la de la voluntad, la libertad o, en palabras sartreanas, las estructuras que a este lo constituyen: esos conjuntos de relaciones que guardan los elementos de sistemas más complejos. Sin embargo, esto no es así ya que la conciencia de los móviles o los fines, necesariamente, nos muestran que esas estructuras son objetos fuera de nosotros: «Por el solo hecho de tener conciencia de los motivos que solicitan mi acción, esos motivos son ya objetos trascendentes para mi conciencia, están afuera, en vano trataría de asirme a ellos; les escapo por mi existencia misma» (Sartre, 2019: 599). Lo que pretende evitar Sartre con esto es un desdoblamiento de la conciencia, una suerte de autoconciencia. Para el parisino, cuando tenemos conciencia de algo, es con relación a nuestra experiencia en el mundo, no tenemos conciencia de nuestra propia conciencia, sino que los fenómenos que experimentamos en nuestra conciencia nos vienen de los objetos de nuestro mundo y de nuestra relación con ellos. Si los motivos me vinieran de adentro, de mi conciencia, caería Sartre en lo que intenta evitar a toda costa para hacer notar la libertad absoluta e irrenunciable del ser humano: caería en una esencia, puesto que esos motivos me constituirían de alguna manera una suerte de naturaleza. De aquí también se desprende que el ser humano se trasciende gracias a su libertad, pues se proyecta constantemente hacia fuera, es un proyecto constante que se va haciendo a lo largo de su vida. En otras palabras, nuestra conciencia se proyecta hacia el exterior y va constituyéndose conforme tenemos experiencia del mundo, pero en su génesis, es una nada, pura libertad. Con esto ya hemos localizado donde se encuentran esas estructuras a las que hace alusión Sartre una y otra vez: fuera de nuestra conciencia. A raíz de esto, se podría afirmar que, para el parisino, la conciencia es una especie de mecanismo con la que viene el ser humano a la existencia y que esta conciencia está vacía y va experimentando los fenómenos que se dan ella conforme el individuo se desenvuelve el mundo.

Asimismo, se puede afirmar que la libertad es algo que está fuera de nuestra conciencia de la misma forma que lo están los motivos o los fines, pero que es algo que se nos impone en nuestra existencia. Es por esto por lo que no forma parte de nuestra esencia, porque no es algo nuestro, sino algo propio de la existencia humana, así como

los motivos que me llevan a actuar de una forma o de otra, pero incluso los actos en sí, pues todo está fuera de mi conciencia y forma parte de mi mundo, no es algo que constituya una suerte de esencia humana, sino algo en el mundo y que se me presenta a través de mi conciencia. Por lo tanto, mi propia existencia es la que me da cuenta de que el mundo, con todo lo que ello implica, por muy mío que lo considere, es algo que me trasciende; esto mismo ocurre con la libertad. Por lo tanto, nuestra conciencia percibe el fenómeno de la libertad en nuestra existencia.

Aquí puede observarse una especie de dualidad respecto a la subjetividad y los objetos tratados en Sartre, y esto no es menester pasarlo por alto, puesto que, en gran medida, la descripción de la libertad que propone Sartre está condicionada por este dualismo fundamentado en su propia ontología. Hemos notado el peso ontológico de la libertad en el pensamiento del parisino, por lo tanto, es indispensable hablar de esta dualidad que notamos en el existencialismo de Sartre y de su ontología. Sartre hará distinción entre dos tipos del ser: el ser en sí y el ser para sí. El ser en sí es siempre lo mismo, es propio de las cosas. Por ejemplo, una roca es una roca siempre y la misma roca, una montaña, una botella, etcétera. Este tipo de ser no puede ser otra cosa. Por el contrario, el ser para sí se refiere al ser humano y su enfrentamiento al ser en sí. Somos el ser proyectante, nuestro propio ser radica en eso, en proyectarse, en salir de nosotros mismos. De ahí se puede entender la causa de por qué los motivos, los actos, la libertad, etcétera es algo que está fuera de nosotros en el sentido que no constituyen una naturaleza humana o esencia de nuestro ser. De esto se desprende que estos términos a los que hemos aludido los entienda Sartre como estructuras; estructuras del ser. Así se salva cualquier relación atributiva de los conceptos tratados. Pero también la ontología sartreana nos puede ayudar a entender la temporalización de la libertad, pues como ser proyectado, estamos proyectados en el tiempo, más específicamente al futuro. Ahora bien, de todo esto es muy probable que lleguemos a la conclusión de que el ser para sí, en última instancia no sea, pues ya hemos visto que el futuro es algo que no existe, así como las distintas regiones del tiempo. Sin embargo, que no tengamos esencia no quiere decir que no poseamos cierta coseidad, pues sí somos, y lo que somos hoy es producto de nuestras elecciones pasadas. Se puede apreciar como vuelve a aparecer una y otra vez la libertad por todos lados en la filosofía del parisino, ya sea que se hable de ontología, del tiempo, del prójimo, de los actos, etcétera. La libertad es algo que nos

traspasa. Esta es la única constitución a la que se pueda aspirar desde el punto de vista humano, la que nosotros mismos nos hagamos.

Es preciso tenerlo claro, pues de esta ontología se desprende que el ser humano es libre porque no es ser en sí, sino porque es ser para sí. Al contrario que el ser en sí que no puede ser libre, puesto que viene con una esencia predeterminada, con un propósito que tiene que cumplir para llegar a ser y vinculado a una técnica. Por el contrario, el ser para sí, el cual es el ser humano, está condenado a esa libertad. Una libertad que nos empuja a rehacernos constantemente, por lo tanto, es imposible que poseamos una esencia fija, cerrada en nuestra vida: «El hombre es libre porque no es sí mismo, sino presencia de sí. El ser que es lo que es, no puede ser libre [...] Si entendemos al hombre como algo pleno, no tendrá sentido buscar momentos de su existencia o regiones psíquicas en las que sea libre» (Sartre, 2019: 601). Para el parisiense no existe término medio, el hombre es libre totalmente o no lo es, sea cual sea su mundo material, sus circunstancias o su situación, su libertad radica en su subjetividad y en su manera de ser para sí, de enfrentarse al para sí, y esa libertad es una suerte de nada junto con la nada que manifiesta su presente, ya que es un proyecto nihilizador, puesto que nuestra existencia tiende a la nada, ya sea hacia el pasado, en el presente o hacia el futuro.

D. Libertad y voluntad

Pero cuando habla Sartre de actos, motivos, fines, etcétera, vinculados a la libertad, es inevitable que nos surja también la problemática de la voluntad, ya que, para actuar de forma intencional, para proyectarnos hacia unos fines propios, con unos motivos concretos, es necesario que poseamos una voluntad propia y no nos rijamos por la voluntad de otro. «Los actos voluntarios, al igual que las pasiones, son actitudes subjetivas por las cuales intentamos alcanzar los fines puestos por la libertad original. La libertad original es el fundamento contemporáneo de la voluntad o la pasión» (Sartre, 2019: 605). Que los actos voluntarios, así como las pasiones, las describa Sartre como actitudes subjetivas quiere decir que es algo propio del individuo y fundado desde afuera en tanto que nuestra conciencia reposa en el mundo. No existe tal cosa como una conciencia y un mundo, sino una conciencia-mundo. Ahora bien, esto no implica contradicción alguna con lo mencionado anteriormente: que los fines, los motivos o los

móviles están fuera de nosotros, sino que voluntariamente —y esto sí es subjetivo, aunque no un atributo de nuestra naturaleza— me inclino por unos actos, fines, móviles, etc. Asimismo, en lo relativo a la voluntad, Sartre procederá de igual forma que con el acto intencional, así como actuamos porque somos libres, nuestra voluntad es posible por la libertad. Por lo tanto, la voluntad se convertiría así en otro elemento que evidencia nuestra libertad.

En otras palabras, lo que pretende el parisino cuando nos habla de voluntad es demostrarnos que el ser humano es libre, y no tanto que la voluntad sea consecuencia o causa de la libertad: «La voluntad no es una manifestación privilegiada de la libertad, sino un acontecimiento psíquico dotado de una estructura propia, que se constituye en el mismo plano que los demás acontecimientos psíquicos y está sustentado por una libertad originaria y ontológica» (Sartre, 2019: 616). Que la voluntad no sea una manifestación privilegiada quiere decir que no depende de nuestra voluntad que nuestros actos sean libres o no. Al contrario de lo que hace la psicología, que otorga a la voluntad una supremacía sobre la libertad y hace, en cierta manera, depender a esta de la voluntad, para Sartre no es así. Somos libres independientemente de nuestros actos voluntarios. En otras palabras, la voluntad para Sartre es llevar a cabo nuestras acciones de una forma reflexiva. Sin embargo, que llevemos a cabo acciones de forma irreflexiva no quiere decir que no lo hagamos libremente, puesto que nuestras acciones apuntan a unos fines y esto es anterior a la voluntad. Se podría afirmar que la voluntad es posible por la libertad y no viceversa. En este sentido en el que Sartre afirma que la voluntad no es algo privilegiado en relación con nuestra mente, sino una forma más de manifestarse la libertad. Ahora bien, que la voluntad sea un acontecimiento psíquico dotado de su propia estructura, quiere decir que es una forma de ser de la conciencia: la conciencia refleja. Al mismo tiempo que lo actos involuntarios son otra forma de ser de la conciencia: la conciencia irreflexiva. Concluye Sartre que se puede abordar la libertad en diferentes profundidades: al contemplar la libertad como los actos voluntarios, estamos en una dimensión, pero al ver la libertad originaria y ontológica como fundamento de todos los acontecimientos psíquicos, nos adentramos en unos niveles más profundos de la libertad, vamos más allá de nuestra propia psique.

Por lo tanto, Sartre analiza la voluntad como una estructura, al igual que hizo con los móviles, fines, motivos, etc. La voluntad no es una estancia superior que nos pone de manifiesto nuestra libertad, sino una forma de describirla. Al mismo tiempo, esta concepción de estructura aplicada a la terminología sartreana hace también que no sea posible analizar los términos por separado, sino relacionados entre ellos. A su vez, esto redundaría en lo que se genera en nosotros como individuos existentes y libres, puesto que la libertad desde la perspectiva ontológica en la que Sartre nos la plantea nos lleva a que estas experiencias en nuestra conciencia sean fruto de nuestro ser para sí.

Asimismo, en este punto Sartre introduce las pasiones humanas de una forma muy natural, y las entiende también como elementos fundamentados en la libertad. Entiende las pasiones humanas como elementos fundamentados en nuestra libertad porque, a pesar de ser algo previo o separado de la voluntad, no por ello están carentes de libertad. En otras palabras, elegimos dejarnos llevar por las pasiones, o suprimirlas voluntariamente. Por lo tanto, tanto los actos voluntarios como las pasiones son parte de nuestra subjetividad y ponen de manifiesto nuestra libertad. Tanto las pasiones como los actos voluntarios son formas de ser de nuestra conciencia respecto a esa libertad original, original porque es algo en lo que estamos inmersos desde que venimos al mundo (Sartre, 2019: 603-604).

Si nos remontamos al ejemplo propuesto por Sartre vinculado al asalariado, la cuestión pasional respecto a la libertad se nos puede clarificar más aún, ya que acepta un salario profundamente injusto por la pasión del miedo. Ese miedo, pasión para Sartre, es al que hemos sucumbido libremente: «Mi miedo es libre y manifiesta mi libertad; he puesto toda mi libertad en mi miedo y me he elegido miedoso. No hay respecto a la libertad, ningún fenómeno psíquico privilegiado. Todas mis maneras de ser manifiestan de igual forma mi libertad» (Sartre, 2019: 607). Por lo tanto, así como el miedo está fundamentado en nuestra libertad, si elegimos ser valientes también será una elección libre, puesto que no importa los condicionantes externos que influyan en mi elección, soy yo el que valoro subjetivamente eso como mejor. Para el parisino no hay excusa en este sentido, es una elección libre haber dotado de un poder que no tienen esos condicionantes y querer supeditar mi libertad a ellos para dejarme arrastrar por cualquiera de mis pasiones.

E. La situación / facticidad

Sartre hace énfasis en que la libertad que le interesa es la del individuo y no tanto la libertad general. No obstante, también hace mención a que la libertad del otro, al ser irrenunciable igualmente que la nuestra, supone una confrontación con la nuestra. Este concepto negativo de los otros relativo a mi subjetividad tiene su eco en la libertad sartreana. Esto se deduce de la ontología del parisino, puesto que como hemos visto que como un ser para sí, también somos un ser para sí frente a otros seres para sí. En este sentido no solo estamos enfrentados al ser en sí, sino que nos enfrentamos al ser para sí de los otros. Sin embargo, esto no quiere decir que dejemos de ser libres, sino todo lo contrario, nosotros mismo elegimos como asumimos esa suerte de lucha de contrarios de seres para sí. De mí depende el poder que le otorgue o no al otro (Sartre, 2019: 625-626). Esto resultará muy interesante, pues que me sienta mal o bien respecto a lo que una persona piense de mí, es responsabilidad absolutamente mía y no del otro.

Son muchos los términos que Sartre ha usado para describir la libertad, así como para evidenciar que el ser humano es siempre y enteramente libre. Ahora bien, el pensador francés no ignoraba las refutaciones que se le podían hacer a su tesis y esos argumentos no los esquiva, sino que se antepone a ellos al hablar de la facticidad, puesto que el individuo no es libre para dejar de ser pobre o estar enfermo, igual que no es libre para elegir no morir. En otras palabras, nuestras circunstancias no limitan para nada nuestra libertad, nuestra situación no supone un hándicap, pero sí hay cosas que no podemos cambiar de nuestro mundo. Lo que quiere decir Sartre es que el hecho de que no podamos cambiar determinadas circunstancias de nuestra situación no es un indicio de carencia de nuestra libertad, sino que más bien puede redundar en un trampolín que nos haga más libres. El hecho de que pertenezcamos a una clase social que para nosotros suponga un obstáculo para nuestra libertad viene determinando por nuestra propia valoración del hecho como obstáculo: lo valoramos como algo malo y nos negamos a aceptar nuestra propia situación como nuestra. «Ser libre no es elegir el mundo histórico en que se surge, lo cual no tendría sentido, sino elegirse en el mundo, cualquiera que este sea» (Sartre, 2019: 707). De esto se desprende una responsabilidad absoluta del individuo con el mundo que le es dado, independientemente de la situación en la que se encuentre. Es responsabilidad de cada uno hacer una cosa u otra dentro de

las posibilidades que se nos presentan como reales. Que no podamos elegir la familia en la que nacemos, el momento histórico, nuestras capacidades intelectuales, etc. no nos exime de la responsabilidad de nuestra suerte.

No obstante, sea que la neguemos como nuestra o que la aceptemos como propia, será una elección llevada a cabo libremente, aunque intentemos justificar que no es así, pues somos nosotros los que hacemos el juicio de valor y no otra persona: «El coeficiente de adversidad de las cosas no puede constituir un argumento contra nuestra libertad, pues es por nosotros, por la previa posición de un fin, por quien surge ese coeficiente de adversidad» (Sartre, 2019: 654-655). Se nos presenta como una dificultad y una limitación para nuestra libertad en el momento que queremos cambiar algo que no es posible para nuestra libertad y nos dejamos poseer por nuestros deseos, algo diferente a los proyectos que serían realizables con relación a nuestra situación, pero nuestra situación no tiene respecto a nosotros ninguna propiedad positiva ni negativa, sino que también depende del significado que nosotros le damos libremente: «Habiéndose abolido la distinción entre el simple deseo, la representación que yo pudiera elegir y la elección, con ella desaparece también mi libertad» (Sartre, 2019: 656). Es decir, no diferencio mis deseos de mis proyectos posibles, intento negar mi libertad y evadir mi responsabilidad como sujeto enteramente libre. Soy yo quien representa fenoménicamente mi situación y quien la valoro, quien la niega o quien la asume como suya.

Es más, no importa tanto cómo valoremos nuestra situación, no importa los proyectos que persigamos, ni los fines, o móviles; nada de esto tiene relevancia en sí ni valor positivo ni negativo, lo que importa es que siempre se darán las valoraciones, los juicios, los fines, etcétera y esto es la señal de que estamos inmersos en la libertad: «Ser libre no significa obtener lo que se ha querido, sino determinarse a querer, en el sentido de elegir, por uno mismo. En otros términos, el éxito no importa en absoluto a la libertad» (Sartre, 2019: 657). Por lo tanto, Sartre no considera correcto abordar la libertad desde el punto de vista situacional, ya que se dota de primacía sobre el propio individuo y su subjetividad al momento histórico en el que existimos, la situación o nuestra experiencia vivida. Dentro de nuestra escala de valores nosotros adscribimos lo que consideramos mejor o peor, pero esto no tiene significado en sí mismo. De acuerdo

con esa clasificación pretendemos determinar si somos libres o no. Esto es quedarse en la superficie de lo que es la libertad: «La concepción empírica y práctica de la libertad es enteramente negativa; parte de la consideración de una situación y comprueba que esta me deja libre para perseguir tal o cual fin. Hasta podría decirse que la situación condiciona mi libertad» (Sartre, 2019: 660). Esto es imposible que se dé desde el punto de vista sartreano, no dirá Sartre que esta objeción esté mal formulada, sino que la libertad se la considera desde una óptica diferente, lo que implica que no haya una comprensión plena de esta. Es por esto por lo que se suelen hacer las críticas al concepto de libertad sartreano, porque se la considera desde diferentes prismas. La situación no limita nuestra libertad, lo que limita son los proyectos imposibles que nos proponemos por no ser consecuentes con nuestra realidad: «El concepto empírico y popular de la libertad, producto de circunstancias históricas, políticas y morales, equivale a la facultad de obtener los fines elegidos» (Sartre, 2019: 657).

Sartre mismo dirá que el concepto de libertad que él intenta explicar no es el común, sino un concepto técnico y filosófico: «El concepto técnico y filosófico de libertad, significa autonomía de la elección» (Sartre, 2019: 657). En otras palabras, nosotros vamos a elegir, sea de una forma de otra, no elegimos dónde nacemos, ni la familia en la que nacemos, pero elegimos considerar esto como algo bueno o malo, elegimos querer salir de un estrato social, de una situación injusta o asumirla, etcétera. Dicho de otro modo, las dos esferas de la libertad que propone Sartre son las de la elección desde la perspectiva filosófica y ontológica, y la libertad empírica y situacional. Esta última valora la libertad con relación a lo que podemos alcanzar, pero Sartre hace el énfasis no en el resultado del proyecto, sino en la propia elección: «Mi libertad de elegir no debe confundirme con mi libertad de obtener» (Sartre, 2019: 685). No importa que consiga mis fines o no, lo que importa es que elijo proyectarme hacia ellos. Incluso si nuestros fines no son realizables y los elegimos: por ejemplo, si decido ser más alto y no puedo porque la genética me lo impide, esto no anula mi libertad, sino que la pone de manifiesto al darme la capacidad de elegir cualquier cosa.

Concluyendo con el parisiense, se puede decir que no hay excusa para nosotros, sea cual sea nuestra situación, el negar nuestra libertad individual es actuar de mala fe. No reconocemos en el momento histórico que vivimos ni en la situación y

circunstancias que se nos revela nuestro mundo, es negarnos libremente a ser libres y querer descargar el peso de la responsabilidad que se nos impone sobre nuestros hombros en la situación, la historia, circunstancias, etcétera: «Es insensato quejarse ya que nada ajeno o extraño ha decidido lo que sentimos, vivimos o somos. Esa responsabilidad absoluta no es aceptación, sino reivindicación lógica de las consecuencias de nuestra libertad» (Sartre, 2019: 748). Asimismo, el concepto pesimista que se puede desprender de Sartre nos interpela a ser responsables con el propio sentido de nuestra vida, ya que la vida en sí misma carece de sentido, pues no hay propósito, ni una naturaleza ni esencia que nos defina. Somos nosotros responsables de dotarnos de ser en sí, pero también de dotar de un sentido nuestra vida. Al mismo tiempo, somos responsables de nuestro mundo, el mundo que se nos presenta a nuestra conciencia porque somos libres para asumirlo como tales en él y actuar en consecuencia como consideremos mejor. De igual forma, yo soy responsable de mi libertad y soy yo mismo quien elijo libremente limitarme, pero cada uno es responsable de su propia libertad, pues tampoco puede interceder en ella para reducirla.

2. 3. Valoraciones

Una de las primeras conclusiones que podemos sacar de la libertad sartreana es su incondicionalidad, pero también su indeterminación en cuanto a esencialismo referente a la libertad y al ser humano. El ser humano no puede ser algo, más bien el ser humano tiende constantemente a la nada, de no ser así, sería imposible afirmar con la rotundidad que lo hace Sartre semejante libertad radical. Gordillo comentará que es relevante para el parisiense que no haya con la capacidad de condicionar nuestra libertad, ni siquiera una esencia que nos permita definirla (Gordillo, 2009:10). Esto lo hemos notado en el momento que Sartre reconoce que la libertad es algo indefinible y que lo que se proponía era dar una descripción de las distintas maneras de ser de esta libertad. Con esto salva cualquier límite conceptual, cualquier condicionamiento de la conciencia.

Se podría afirmar —siguiendo el pensamiento de Zamora— que ser libre para Sartre es hacer lo que podamos hacer y no tanto lo que deseamos hacer (Zamora, 2005: 125). En este sentido, podemos inferir que nuestros deseos pueden estar en

contradicción con nuestras posibilidades, pero que esto no implica que dejemos de ser libres. Consecuentemente, sería una valoración falsa de nuestra situación entender que esto significa que por no poder llevar a cabo nuestros deseos concluyamos que hay situaciones en las que carecemos de una total libertad. Ahora bien, ¿cómo puede ser esto? ¿Acaso mis deseos no son, en cierta manera, los que constituyen mi proyecto? Además, se podría objetar que, ya que Sartre considera al ser humano como ser para sí, como ser proyectante, si no puedo llevar a cabo mis proyectos por límites impuestos desde mi contexto, esto entraría en contradicción con la libertad absoluta que propone Sartre que tenemos en todo momento. No obstante, esta problemática tiene una respuesta, y es el enfoque particular de Sartre de la libertad. De hecho, en el prólogo de *El segundo sexo* podemos leer esta apreciación de la libertad sartreana donde se afirma que los límites que se nos puedan presentar desde afuera a nuestra libertad están redefinidos por el proyecto y que gracias a esto es por lo que Sartre llega a la conclusión de que el sujeto es siempre absolutamente libre y responsable (Beauvoir, 2019:14). Es decir, que nosotros valoremos nuestra situación como limitante relativa a nuestra libertad, es producto de un proyecto errado. Una de las funciones que tiene el proyecto del sujeto es redefinir esos límites. En otras palabras, el proyecto del sujeto estaría dentro de la situación y no tiene sentido querer salir de ella.

Esto no quiere decir que para Sartre debamos someternos a nuestra situación, dejar que ella nos domine, sino todo lo contrario: «Toda la pasividad, toda sumisión, toda aceptación de la situación de dominación es una instancia de mala fe» (Castellanos, 2008: 32). No se trata de que aceptar lo que me viene dado en mi situación y no puedo cambiar sea una instancia de mala fe, sino que lo que redunde en una instancia de mala fe es reconocer mi situación como algo dominante, que me subyuga y que me impide ser totalmente libre. Que en mi situación se me den elementos que no pueda modificar, no anula mi libertad. Lo que se convierte, no en una anulación de mi libertad, sino en una negación de ella para evadir mi responsabilidad y valorar mi situación con un poder sobre mi libertad.

Asimismo, respecto a la situación nos seguirá diciendo Castellanos que el sujeto no debe permanecer indiferente a ella por el solo hecho de que haya elementos que no pueda modificar, sino que más bien debe confrontar con su situación para intentar

superarla: «Ser libre implica impugnar, contradecir y superar las circunstancias que nos rodean y quieren atarnos, todo individuo está en posibilidad de elegir la libertad» (Castellanos, 2008: 33). Sintetizando lo que quiere decir Castellanos, se podría decir que ser libre es la capacidad de elección. No importa la situación, nuestro estado, sino nuestra condición de seres libres en el momento en que podemos elegir enfrentarnos a nuestra situación ya sea para intentar cambiarla o para asumirla como nuestra. Además, esta libertad no es característica de algunos, sino que es algo que nos acompaña como seres humanos en tanto y en cuanto forma parte de nuestra condición. Igualmente, esta condición es importante, puesto que está en contradicción con la naturaleza humana que Sartre rechaza: para el parisino no hay naturaleza humana, hay condición humana. Ahora bien, ¿cuál es la condición humana? La condición humana es la libertad. Con base en todo esto relativo a la situación y la condición humana, vemos que se desprende una responsabilidad total de la libertad absoluta y constante del ser humano. La mala fe sería negar esa libertad con el motivo de cargar mi responsabilidad en cualquier otro sujeto u objeto.

A pesar de la carga ontológica y metafísica de la concepción sartreana de la libertad —como hemos visto ya— esto no hace que se desplace al terreno metafísico olvidando la realidad concreta del individuo, sino que tiene en una alta consideración toda la situación material y a los otros. Sartre no se queda en un concepto de libertad abstracto, sino que busca una libertad moral, práctica e involucrada con la existencia del individuo en sus contextos más concretos: «La libertad sartreana no se da en la indeterminación absoluta, sino que implica al mundo y, por ello, se ejerce en cierta condición, en cierta época, con los otros, surge en situación.» (Zamora, 2005: 126). La libertad está en relación con el ser para sí enfrentado al ser en sí: esto quiere decir que es un constante proyecto que me trazo con mi mundo, con los objetos de mi mundo que son seres en sí y con los otros seres para sí que son los otros, para hacerme a mí mismo. En consecuencia, las situaciones son necesarias para yo constituirme cierta coseidad.

Es inevitable observar las connotaciones ontológicas que tiene la libertad en Sartre. De hecho, es muy probable que, si Sartre no hubiese abordado la libertad desde esta perspectiva, llegará a las conclusiones que se plantean cuando habla de la situación y de la facticidad, incluso cuando habla de la voluntad, los fines, móviles, motivos, etc.

Asimismo, Muñoz notará como la libertad la entiende Sartre como una suerte de nada: «La libertad constituye el agujero que sitúa el hacer en un plano ontológico» (Muñoz y Wilfer, 2015: 255). A raíz de esto, se puede afirmar que gracias a la libertad es que podemos ser agentes que llevan a cabo sus propias acciones. Además, lo que implica esto es la armonización con la situación y nuestra facticidad, puesto que siempre podremos hacer algo con lo que ya han hecho de nosotros. Es decir: un ser humano es lo que hace con lo que han hecho de él. De ahí ese agujero ontológico, puesto que hay una ruptura con el ser en sí al proyectarnos como ser para sí y lo que podamos hacer para conquistar una esencia propia. La libertad nos permite aspirar a una esencia, aunque esto resulta algo paradójico, puesto que nunca alcanzaremos esa pretendida esencia. «Podemos afirmar con respecto a Sartre que todo hombre es un hombre por hacer, una historia comenzada, una libertad tensada y una nada que sustenta esa tensión» (Muñoz y Wilfer, 2015: 255). En este sentido es que esa pretendida esencia es algo inalcanzable, estamos en busca de un proyecto que nunca llegará a su término, un horizonte que nunca alcanzaremos, ya que el ser humano es algo que está rehaciéndose constantemente, nunca será algo cerrado, terminado. En este sentido el hombre es una nada al igual que la libertad. Esto lo hemos visto en ese proceso nihilizador del que hace alusión constantemente Sartre en su obra *El ser y la nada*. A su vez, esta concepción de la situación que tiene Sartre respecto a la libertad del individuo es producto de su análisis ontológico de la libertad, ya que la libertad, la nada y el individuo guardan una estrecha relación: «La nada, el hombre, la libertad coexisten en una estrecha y necesaria correspondencia» (Muñoz y Wilfer, 2015: 259). En otras palabras, esa nada es el contraste que hay entre el ser para sí y el ser en sí y la búsqueda constante del ser que mantenemos como seres para sí y para el otro.

3. La Libertad en Simone De Beauvoir

Hablar de la libertad en Simone de Beauvoir no supone un cambio radical en cuanto a lo que corriente filosófica se refiere, pues es sabido por muchos que estamos ante una misma filosofía que la ya expuesta en el pensamiento de Sartre. Sin embargo, aunque el existencialismo será la filosofía donde podemos encuadrar a Beauvoir y que, de hecho, hace uso la parisina para exponer su pensamiento, con todo, la filósofa dotará al existencialismo de un sentido muy particular y distinto al sartreano, ya que conformará su pensamiento centrándolo en el sexo de los humanos para denunciar las diferencias notales que han existido y se siguen dando entre hombres y mujeres. En otras palabras, mientras que para Sartre la libertad parece ser la piedra angular, para Beauvoir es la mujer y la libertad es un factor que emerge necesariamente al tratar la existencia femenina, en cierta manera, determinada por la existencia del varón.

Asimismo, no solo nos encontramos con visiones filosóficas muy similares, sino que podemos notar que nos hallamos con una mujer de la misma época que Sartre. Es decir, estamos ante filósofos contemporáneos. Sumado a esto, su localización es la misma y esto resulta francamente relevante, puesto que no solo estamos ante dos pensadores, los cuales se puedan encuadrar en una misma escuela de pensamiento y coetáneos, sino que son personas con un mismo contexto. Esto sería conveniente matizarlo de forma especial, ya que, al hablar de contexto, esto podría ser muy diferente si hablamos de un existencialista francés y otro español o danés como Kierkegaard. Es decir, existen elementos relevantes que nos condicionan a la hora de conformar nuestros pensamientos como: la cultura, el idioma, las costumbres, etc. Todos estos elementos sería necesario tener en cuenta si existiera esa distancia contextual entre sendos pensadores existencialistas, pero, al no ser así, estamos ante contextos idénticos. Ahora bien, también es cierto que estos contextos no serán tan idénticos para nuestra autora como la afirmación que nos hemos atrevido a hacer, sino que habrá unas notables diferencias a pesar de esta cercanía tan evidente.

No menos importante es considerar que estaremos analizando el pensamiento de una persona que fue pareja sentimental del ya mencionado Sartre, esto —a pesar de estar ante personas diferentes— seguro que será condición de posibilidad para el trasvase de algunas ideas entre la pareja, otra cosa será si la personalidad de uno opaca a

la de otro y quién sale «perdiendo» con esta cercanía tan íntima. Estas influencias recíprocas entre los filósofos se pueden apreciar, por ejemplo, al acercarnos a nuestro análisis de Beauvoir referente a la libertad. Será, prácticamente inevitable que salga a la luz el nombre de Sartre y referencias a su filosofía una y otra vez a través de nuestra investigación. Incluso nos podemos encontrar con estudios que afirmen que la obra más popular de Beauvoir fue posible por la influencia sartreana hacia la parisina, lo cual es más bien un burdo intento de opacar a esta última bajo la sombra del francés. Tales afirmaciones pueden basarse incluso en *El segundo sexo*, ya que se nos señalará que la parisina no advertía una desigualdad en la existencia entre sexos, para ella —en un principio— parece que todo estaba correcto y transcurría de manera coherente. No fue hasta la motivación externa propuesta por Sartre sobre lo interesante que resultaría que reconsiderará tal asunto desde otro frente como la educación recibida por ella en contraste con la de un chico que hizo que se encendieran en ella las alarmas al respecto (Beauvoir, 2019: 8). Consecuentemente, Beauvoir se percatará de la identidad femenina, una identidad establecida por el hombre a lo largo de la historia desde tiempos remotos. De la misma forma, esta identidad será un elemento fundamental que imposibilita la tan abanderada libertad desde la filosofía existencialista. Por lo tanto, parecía ser que no había una coherencia tan evidente como a la que concluyó con sus primeros razonamientos, sino que existían una diversidad de contradicciones incluso en el propio sistema existencialista cuando se consideraban las diferencias que separaban a ambos sexos.

3.1. El feminismo de Simone de Beauvoir

Para hablar del feminismo como tal de Beauvoir, convendría hacer alusión a la forma particular en la que aborda el existencialismo, ya que su feminismo se podría catalogar como un feminismo existencialista, al mismo tiempo que hemos hecho notar la relevancia del existencialismo como metodología filosófica usada por la parisina para configurar su pensamiento en *El segundo sexo*. Dicho esto, se puede señalar que suscribimos los matices a los que hace alusión Teresa López Pardina y que concordamos en que uno de los rasgos distintivos del existencialismo de la parisina es que es de un corte más hedonista y no tan pesimista como el de Sartre (López Pardina,

2009: 106), ya que las conclusiones a las que llega Sartre son diferentes a las de Beauvoir. Por ejemplo, para Sartre, el hombre es una pasión inútil, y, cuando habla de hombre, no hace distinción entre sexos. Por otro lado, podríamos entender que la afirmación de que el existencialismo de Beauvoir tiende más a un corte hedonista se deriva de que, entre otros factores, el objetivo de esta es evitar cualquier situación que genere una suerte de incomodidad en el sujeto y generar situaciones donde el individuo pueda llevar a término todos sus deseos. Sin embargo, ya hemos visto que el parisino no le da relevancia a la incomodidad de las situaciones, las frustraciones por los deseos no cumplidos, el sufrimiento y demás factores que se consideran hándicap para tener una vida placentera. Asimismo, filosofía existencialista de Beauvoir gira más en torno hacia una ética, la cual diferencia notablemente entre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, etc. En función de la ética y su pretensión de evitar situaciones injustas, la parisina plantea lo que debe hacer la mujer para su liberación placentera de la opresión en la que se encuentra sometida. Asimismo, el hombre tendría una responsabilidad en este proceso emancipatorio de la mujer. Es obvio que según la descripción nos encontramos con una huida de cualquier malestar, una búsqueda de escenarios que favorezcan nuestra situación para que podamos tener complacencia con esta, recreamos en nuestra existencia de manera placentera por medio del alcance de nuestros proyectos. De igual forma, cabría destacar, como ya hace la autora mencionada, Teresa López Pardina, que Beauvoir aborda la cuestión ontológica de una forma un tanto distinta, ya que considera el ser para sí con una suerte de apertura para ser con los otros, mientras que Sartre entendía que el ser para sí no precisaba de los otros para existir, Beauvoir concebía que sí era esto preciso. En otras palabras, mientras que Sartre piensa al ser humano como ser para sí, nuestra filósofa lo ve como un ser con los otros. De esto podremos inferir que el otro sí es relevante para que podamos ser libres o no. Por lo tanto, aunque ambos se agrupen en un mismo existencialismo, presentan algunas diferencias en sus bases de razonamiento (López Pardina, 2009: 8).

De igual forma, la propia Beauvoir también se pronuncia sobre la filosofía existencialista, resaltando unos matices que considera relevantes para su postura filosófica feminista. La parisina sostendrá que el existencialismo es una filosofía ambigua, y que esta ambigüedad se puede ver reflejada en ciertos conceptos fundamentales de la filosofía que su pareja tanto había popularizado:

Trascendencia/facticidad y libertad/contingencia serían para Beauvoir los pares insuperables que emergen de nuestra propia existencia y que redundan en una contradicción (Muñoz, 2019: 42). Este matiz que resalta la pensadora del existencialismo es muy relevante para nuestro estudio, pues de esta ambigüedad es de donde se desprende una falta de libertad para la mujer según la parisina: «En *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir explicará que la experiencia de las mujeres se encuentra atrapada en esa ambigüedad» (*Ibid.* 42). Por lo tanto, la ambigüedad que considera Beauvoir una contradicción en sí misma, la cual no se puede evitar en el existencialismo, es lo que nos revela que la mujer no puede recrearse en la libertad que sí disfruta el varón. Esto lo entiende Beauvoir de esta forma debido a que la facticidad, según la parisina, desde la perspectiva existencialista hace que la mujer no pueda trascenderse como ser proyectante. Es decir, los hechos que le vienen dados a la mujer, su situación, le impiden a esta materializar los proyectos de su conciencia, al mismo tiempo que se la imposibilita de trascender su situación, la naturaleza y rehacerse ella misma constantemente como lo hace el varón. De la misma forma, la libertad como algo necesario en la existencia se ve mermada por elementos contingentes de la existencia. De ahí que Beauvoir considere que esto es algo contradictorio. Contradictorio en el sentido que la mujer no puede trascender su facticidad, al mismo tiempo que ve su libertad cercenada por elementos contingentes que se dan como naturales, por no decir necesarios.

Dicho esto, ya podemos afirmar que la libertad en Simone de Beauvoir girará en torno a la mujer, ya que considera que no se puede hablar de libertad en la misma categoría desde una óptica masculina y femenina, pues siempre se impregna con un aura masculina cualquier razonamiento que se haga de la libertad, incluso cualquier pensamiento que se tenga sobre la propia mujer. Es decir, la libertad no es lo mismo para el hombre que para la mujer, y no es lo mismo porque la mujer históricamente ha sido sometida: «Lo que define de forma singular la situación de la mujer es que, siendo como todo ser humano una libertad autónoma, se descubre y se elige en un mundo en el que los hombres le imponen que se asuma como la Alteridad» (Beauvoir, 2019: 60). Para la parisina la situación de la mujer es radicalmente distinta a la del hombre, radical en el sentido no solo de que es profundamente diferente, sino que desde los orígenes ha sido distinta, desde su génesis, desde el comienzo de la historia la libertad en ambos

sexos ha sido considerablemente distinta. En consecuencia, la libertad de la mujer se ha visto desde siempre segada por el imperio masculino. En este sentido la mujer es otro, porque se la considera diferente con relación al hombre en lo relativo a su libertad, a sus proyectos, su situación, etcétera ya que a la mujer se le inyecta desde el prisma del varón una naturaleza femenina a la que tiene que adherirse si quiere ser mujer, al menos lo que se entiende social y culturalmente como una mujer femenina.

Asimismo, nos parece relevante situar históricamente el feminismo de Beauvoir. Al considerar el momento histórico que estaba viviendo el feminismo de su época, nos será evidente valorar la relevancia de esta pensadora a la hora de hablar de la libertad desde una óptica feminista. Es más, será notorio el hito que marcó su obra *El segundo sexo* en la historia del feminismo. El germen de la obra de Beauvoir se lo sitúa entre la segunda y la tercera ola del feminismo. Esa segunda ola del feminismo más reivindicativo se estaba desfragmentando, ya que habían conseguido parte de sus objetivos. Muchas mujeres pensaban que el feminismo ya no tenía razón para seguir existiendo (Varela, 2008: 21-22). A raíz de esto se podría situar a Beauvoir al final de la segunda ola del feminismo, ahora bien, esto tiene unos matices que es preciso recalcar. Debido a la tremenda popularidad y calidad del ensayo de la parisina, este será crucial para la tercera ola del feminismo. Tal es así que sentará las bases teóricas para la tercera ola del feminismo (*Ibid.*). Por lo tanto, se suele encuadrar a Beauvoir entre el final de la segunda ola feminista y el principio de la tercera. *El segundo sexo* marcará un hito sin precedentes en la historia del feminismo, hasta el punto de que algunas autoras afirmarán que todo el feminismo del siglo XX son comentarios o notas a pie de página de la obra de la filósofa parisina (*Ibid.*).

Vale destacar una peculiaridad del feminismo beauvoiriano respecto a las olas anteriores y es que en Beauvoir no nos encontramos con un feminismo que luche por unos derechos, un feminismo reivindicativo, sino con una teoría que se preocupa principalmente por explicar la realidad de la mujer a lo largo de la historia de forma sistematizada y razonada. Al mismo tiempo, nuestra filósofa se esmerará en convencer al lector de sus investigaciones y estudios referentes a la situación de la mujer. Tal es así que incluso en la propia autora redundará esto en un convencimiento de su situación en contraste con los hombres (*Ibid.*:23). Algo que, como hemos apreciado anteriormente,

no se había percatado en primera instancia. Asimismo, mientras otros feminismos ponen el foco de atención en la situación de la mujer y los logros que le queda por conseguir obviando el papel del hombre en sus teorías, luchas políticas, etc., Beauvoir enfatizará la supremacía del varón respecto a la mujer y como este es responsable directo de la subyugación femenina (*Ibid.* 23). Esto es algo recurrente a lo largo de la obra de nuestra autora, no obviar que la situación desfavorecida de la mujer no es algo aleatoria ni que se nos presenta de forma natural, sino algo construido por el hombre. De lo que se infiere que el hombre es el amo de la mujer, al mismo tiempo que la concepción androcéntrica del mundo existente en todas las culturas.

Por último, otro dato interesante del feminismo beauvoiriano redundará en sus escasas pretensiones políticas, ya que esta no era la intención de la autora. Esto hace que nos encontremos con un feminismo más académico y extremadamente riguroso en su desarrollo teórico. Entre otras cosas porque fomenta el estudio interdisciplinar de la realidad de la mujer y se puede apreciar en el una riqueza y esfuerzo intelectual apabullantes al se capaza de conjugar conocimiento científico, histórico, filosófico, etc. Llegará a afirmar Varela que nos encontramos ante un feminismo que redundante en una combinación de existencialismo, hegelianismo y filosofía de la sospecha (*Ibid.*:25).

3.2. Rasgos característicos de la libertad en El segundo sexo

En la obra que estamos analizando nos encontramos que Beauvoir habla de una libertad muy específica vinculada estrechamente al sexo, de ahí su título. Igualmente, se puede apreciar que el análisis que hace la parisina es una crítica hacia la imposición masculina sobre la mujer, redundado esto en una falta de libertad para esta. *El segundo sexo* nos indica que la mujer es la segunda, que va después del hombre, aquello que se identifica con relación al hombre y que sin el hombre carece de una identidad propia: algo distinto al hombre e inferior a este.

Asimismo, esta situación de la mujer no es algo reciente ni algo vinculado a una clase social concreta, sino que Beauvoir nos muestra primeramente como la opresión del hombre hacia a la mujer es algo histórico. Es por esto por lo que empieza con un recorrido histórico poniendo la mira en la problemática que le interesa a la autora: «Lo

primero que concluyó la pensadora francesa fue el hecho histórico de la sumisión femenina» (López Pardina, 2009: 69). En otras palabras, lo que estaba descubriendo Beauvoir no era algo propio de su época, sino que observó un patrón que se repetía a lo largo de la historia de la humanidad y que se fue perfeccionando con el paso de los años hasta hacerlo parte de nuestra existencia, tanto de la existencia de la mujer como de la existencia del hombre. Beauvoir se percató que no había constancia alguna de un momento en la historia en el que la mujer hubiese gozado de la misma posición que el varón, sino que el sometimiento de esta era una constante en nuestra especie, independientemente del momento histórico que tratáramos. Ante esto cabe la pregunta: ¿cómo ha podido llevarse esto a cabo durante tanto tiempo? Para Beauvoir el patriarcado ha sido una de las piezas fundamentales para extender esta forma de opresión por todo Occidente, preservarlo y perfeccionarlo: «Percibió que la evolución de la humanidad desde la prehistoria hasta el presente había estado presidida por la constante sujeción de la mujer al hombre, y que el patriarcado había sido el modelo social imperante» (López Pardina, 2009: 69). De esto inferimos que los modelos sociales serán condicionantes a tener cuenta cuando hablamos de libertad. Igualmente, que estos determinarán en gran manera hasta dónde podamos ejercer nuestra libertad.

Así como la opresión de la mujer no es algo epocal, sino que tiene una continuidad histórica, también es algo que no resulta excluyente a ciertos ámbitos, sino que penetra cualquier área de una sociedad, cultura, país, etc. Por ejemplo, en el ámbito religioso no será distinto, sino que lo femenino no aparece representando ningún mito y, cuando lo hace, es para ilustrar la parte más negativa del ser humano. En otras palabras, esa supremacía masculina la podemos percibir con la investigación a través de los diferentes relatos mitológicos o en la historia de las diversas religiones. Sea como sea —en el mejor de los casos— a la mujer se la ha relegado a un segundo plano, si es que esta ha aparecido en este ámbito, cuando no se la invisibilizado por completo. De la misma forma ocurre en todas las investigaciones que se emprendan e intente encontrar a la mujer en una situación de igualdad respecto al hombre. En la filosofía, la mujer será algo inexistente, en la política, la ciencia, etc. Por lo tanto, Beauvoir percibe que estamos ante algo mucho más normalizado y extendido de lo que se ha creído hasta ahora. No es solo cuestión de conquistar ciertos derechos, sino de transformar el mundo en el que vivimos en tanto y en cuanto es mundo netamente masculino.

Este problema que Beauvoir está poniendo sobre la mesa referente a la disparidad de las situaciones del hombre y la mujer se podrá apreciar igualmente en la educación, —entiendo la educación desde una perspectiva más allá de lo meramente académico— en el propio núcleo familiar, social, cultural, etc. y como esto repercute en la constitución de la personalidad de la mujer. Desde que la mujer viene al mundo, cuando es una niña, se le da un trato y una formación que la configura para adaptarse dentro de los estereotipos marcados previamente por la sociedad, una sociedad que es masculina y que invisibiliza a la mujer en las áreas necesarias para que el varón mantenga sus privilegios. Hasta el punto de que el modelo se reproduce de madres a hijas: «La madre siente una hostilidad sorda ante la liberación de su hija, por lo que, de forma más o menos deliberada, se aplica a sojuzgarla» (Beauvoir, 2019: 405). Incluso la propia mujer se convierte, debido a la formación previa que ha sido sometida durante toda su vida, a subyugar a su propia hija, ya que ver en la mujer la libertad manifestada como en el varón será algo socialmente estigmatizado. Beauvoir habla de privilegios del varón ya que este no se encuentra en la misma situación que la mujer desde el momento que viene a la existencia, ni es desprovisto de su libertad en su infancia como ocurre con la mujer, sino que es todo lo contrario. Privilegios, en tanto y en cuanto son derechos que no tienen ambos sexos por igual, sino unos derechos que se le otorgan al varón por el mero hecho de ser hombre y, consecuentemente, se le deniegan a la mujer por la razón de su sexo: «Se respeta el esfuerzo que hace el adolescente para convertirse en hombre y se le reconoce ya una gran libertad, pero se exige de la muchacha que se quede en casa, se vigilan sus salidas: no se la estimula en modo alguno para que asuma sus diversiones, sus placeres» (Beauvoir, 2019: 405). No solo se respeta el esfuerzo del adolescente para hacerse hombre él mismo, sino que se lo anima a ello, a ser una persona autónoma, independiente y libre de cualquier coacción — en cierta manera— se podría decir que al niño se le ayuda a ser libre y se le enseña a vivir y a ejercer esa libertad. Esto no tendría nada de malo si se hiciera lo mismo con la niña, pero Beauvoir observa que no es así, sino todo lo contrario. Mientras que, al niño —no solo en la adolescencia, sino desde una edad muy temprana— se le fomenta esa autonomía, una robustez emocional que redundaría en una independencia psicológica en lo relativo a sus sentimientos y emociones: «A las niñas se las educa de manera diferente que a los niños: se les colma de caricias y de arrumacos, se les fomenta la sensibilidad»

(Beauvoir, 2019: 37). Esto, lejos de ser un beneficio para la mujer, es un hándicap más, puesto que exime al hombre de cualquier responsabilidad emocional hacia el prójimo, en palabras más actuales, el hombre carecería de empatía afectiva³. Esto implicará ciertos estereotipos de género que, cuando estos se llegan a materializar, agudizan esa desigualdad entre hombre y la mujer, independientemente del momento de su vida en el que se encuentren, al foro en el que se estén desarrollando, los propósitos de cada uno, etc. Todo esto pasará a un segundo plano y quedará opacado por la relevancia que cobra en todos los sentidos las diferencias de género basadas en el sexo.

En resumidas cuentas, *El segundo sexo* hace un análisis profundo, panorámico, filosófico y exhaustivo de la realidad humana y no solo de la mujer. La mujer cobra relevancia en esta obra porque es la que peor escapa en el mundo masculino. De igual forma, esta subyugación nos la presenta Beauvoir no solamente como una cuestión política o institucional, sino que es algo que tenemos mucho más arraigado. Esta configuración del mundo desde una supremacía y óptica masculina es algo estructural, de la misma que la falta de libertad en el ámbito femenino es algo sistémico, lleno de dispositivos, los cuales tenemos tan naturalizados que se nos pasan desapercibidos. Por lo tanto, es preciso una reflexión profunda sobre la situación de la mujer en cualquier área de su existencia.

A. Influencia de la dialéctica amo-esclavo de Hegel

Beauvoir, como todos los filósofos, fue influenciada por otros pensadores, sin embargo, se puede apreciar una influencia notable en el pensamiento de la parisina relativo a su feminismo: la dialéctica hegeliana. Detenemos en este punto, resultará algo muy provechoso para nuestro análisis, puesto que Beauvoir hará uso de esta dialéctica de manera significativa en su ensayo *El segundo sexo*. Tal es el uso que hace nuestra filósofa de esta aportación hegeliana que una de las tesis fundamentales de Beauvoir la formula bajo este elemento: la dialéctica ilustrada en el amo y el esclavo (Castellanos, 2008: 27). Viendo esta filosofía que usa Beauvoir para trabajar la libertad es lógico que

³ La empatía afectiva es lo que normalmente entendemos como simpatía; es decir, preocuparse por las aflicciones de otras personas (Fine, 2011: 43).

llegase a las conclusiones expuestas en su pensamiento tales como la ambigüedad en el existencialismo, las mismas que redundaban en una contradicción, puesto que la dialéctica hegeliana se lleva a cabo al tener una visión del mundo llena de contradicciones: tesis, antítesis, síntesis que a su vez lleva a una nueva tesis para seguir con el mismo proceso con el fin de salvar dichas contradicciones. Esto lo vemos ya expuesto por Sergio Mas en su obra *Hegel: La historia es un proceso cuyo fin es la libertad*, donde se entiende que Hegel recurre a la dialéctica como recurso para superar la contradicción entre el sujeto y el objeto, la razón y el sentimiento, la libertad y la necesidad (Mas, 2015: 20). En este sentido, para la parisina, la mujer es reducida a objeto, mientras que el varón es el Sujeto Absoluto. No obstante, no nos conviene disertar mucho sobre el desarrollo del sistema dialéctico que propone Hegel para la comprensión de la realidad en su totalidad, sino ser precisos en lo relativo a lo que nos dice el ejemplo del amo y esclavo respecto a la conciencia y la libertad para, posteriormente, comprender con más exactitud lo que pretende Beauvoir con afirmaciones tales como que la mujer es reducida a objeto.

Hegel usa el ejemplo del amo y el esclavo para explicar el proceso histórico de nuestra conciencia por el que llegamos a tener autoconciencia de nuestra conciencia, una suerte de desdoblamiento de la conciencia, la conciencia que tiene conciencia de sí misma (Spencer, 2002: 58). Hegel piensa que, para ser conscientes del mundo, es necesario ser primero conscientes de nuestra propia conciencia, percatarnos que nuestra conciencia es autoconciencia. En otras palabras, de lo que tenemos conciencia es de nuestra propia conciencia más que del mundo, es por esto por lo que el alemán afirma que la conciencia es autoconciencia. Al hilo de este mismo razonamiento, Beauvoir piensa que las mujeres no son conscientes de su propia conciencia, sino que la conciencia que tienen es impuesta por la conciencia masculina, su autoconciencia está prefigurada por la conciencia que tienen los hombres de ellas. Consecuentemente, es necesario que las mujeres se percaten de esto para descubrir la interpretación masculina del mundo que hacen ellas mismas: «La representación del mundo, como el mismo mundo, es una operación de los hombres; lo describen desde su propio punto de vista, que confunden con la verdad absoluta» (Beauvoir, 2019: 251). La mujer se reconoce como mujer porque es como la reconoce el hombre. En palabras de Hegel: «Todo ser se opone al otro, ya que supone un obstáculo para su propia posesión del mundo y exige

reconocimiento» (Spencer, 2002: 60). En este sentido, habría una oposición entre la mujer y el hombre, este se ha convertido en obstáculo de la mujer para poseer su mundo subjetivo y ha sido el hombre quien se ha hecho dueño de un mundo que no es el suyo, sino de la mujer. Sin embargo, la mujer tiene reconocimiento, pero es reconocida como mujer, no como sujeto libre igual al hombre, sino como diferente.

Siguiendo la explicación de Spencer sobre el ejemplo del amo y el esclavo de Hegel, esta oposición es inevitable que desemboque en una lucha por el reconocimiento del otro. A su vez, el esclavo obtiene el reconocimiento por el amo, pero ese reconocimiento que obtiene no es el de otra autoconciencia que le lleve a la libertad, sino de un objeto, el de un ser en sí dotado de una esencia por el amo. De esta misma forma es sometida la mujer bajo la conciencia del hombre, se la cosifica y se la encierra en una inmanencia, ya que la conciencia del hombre la dota de una esencia femenina.

Este recurso lo trasladará Beauvoir para explicar que la mujer está sometida al hombre. Siguiendo a Castellanos, podemos decir que el hombre; sujeto absoluto para Beauvoir, concibe a la mujer como lo otro frente a él, reduciendo la libertad de la mujer por dispositivos situacionales como el ámbito social y cultural (Castellanos, 2008: 27). Esta es la base fundamental en la que se basan todos los demás problemas en lo relativo a la libertad de las mujeres subyugadas por los hombres: «La dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, la lucha a muerte de la conciencia humana por la libertad, entendida esta en términos existencialistas, es la problemática que subyace a la condición femenina» (Castellanos, 2008: 28). Es la problemática principal porque es en la conciencia de la mujer donde se engendra una conciencia impuesta desde afuera, una esencia para que ella pueda aspirar a una identidad como sujeto femenino, por esto va mucho más allá que las cuestiones políticas, sociales, culturales, etc., porque es algo mucho más sutil y que está insertado en nuestra conciencia. Esto no quiere decir que las cuestiones biológicas no tengan un significado en las desigualdades de la mujer, sino que las desigualdades o los problemas en otros ámbitos emanan de esa lucha por la libertad —en la cual no se ha permitido a las mujeres alcanzarla hasta el mismo nivel que lo han hecho los hombres— ya que en esta lucha han sido los hombres los vencedores respecto a las mujeres: «Es ilógico querer mostrar que la mujer es superior, o inferior, o igual al hombre, pues sus situaciones son profundamente distintas, él tiene

muchas más oportunidades de ejercer su libertad en el mundo» (Castellanos, 2008: 31). No se puede dar esa batalla dialéctica entre la conciencia de la mujer y del hombre por la libertad, ya que la mujer no está en igualdad de condiciones, está profundamente reducida y le queda solo un resquicio de su libertad, pues está sometida; vencida por el varón. Tal es así que la propia mujer no se autopercibe como una persona subyugada pro el varón, sino que se considera libre sin percatarse que lo está haciendo —en última instancia— desde la conciencia del varón. En consecuencia, no podemos hacer una comparativa en cuestiones de derechos, de igualdad, etc. Son dos seres en situaciones radicalmente distintas y es algo tan sutil que pasa inadvertido hasta a un análisis superficial. A su vez, al estar el amo, el varón, en una situación de supremacía, cualquier comparación redundará en una victoria masculina.

Hemos visto que Simone de Beauvoir usa la dialéctica del amo y el esclavo para explicar la opresión de la mujer, asimismo, que la base fundamental de esta opresión masculina sobre la mujer está en la lucha por la libertad de conciencia. Además, las consecuencias de esta derrota de la mujer en la lucha por la conciencia de la libertad se manifiestan en el terreno social y cultural en el que la mujer viene a la existencia, es decir, se materializa. Esto tiene mucho sentido, puesto que la sociedad —al igual que la cultura y otras estancias— se configura desde la conciencia victoriosa en esa lucha por la libertad que acabamos de explicar. Por lo tanto, la mujer nace encerrada en una prisión, donde no se percata de su falta de libertad, ya que el mundo al que viene a la existencia está constituido de esta manera, no conoce el mundo de otra forma, sino que considera esta forma en la que se le presenta el mundo, como algo natural, el cual, a su vez, dota a la mujer de una esencia femenina que, lejos de ayudarla a liberarse, es un elemento que posibilita que la mujer siga esclavizada por el hombre: «La explicación no debe buscarse en una supuesta esencia, en ese eterno femenino que es en realidad parte de la ideología que la esclaviza, sino en el hecho de que, en la mayoría de las sociedades conocidas hasta hoy, se les prohíbe a las mujeres asumir su trascendencia» (Castellanos, 2008: 30). En consecuencia, la conciencia deriva en otro mecanismo para la conservación de los privilegios masculinos frente a la opresión de la mujer. Asimismo, que la explicación a la desigualdad a la que está sometida la mujer se busque en esa supuesta esencia, redundará en reforzar aún más los límites que se le impone a la mujer, ya que la esencia femenina ha sido, como el resto del mundo, constituida por la

conciencia del varón y está compuesta por una serie de estereotipos que se le asocian sin ningún criterio ajeno al propio criterio del varón y con el fin de hacerle la tarea de liberarse casi imposible, ya que liberarse implicaría renunciar a su identidad femenina, a su esencia, en otras palabras: dejar de ser mujer.

Asimismo, se puede inferir claramente que los generadores de esta esencia asumida por la mujer son los hombres. Los hombres, al disponer de una situación más privilegiada que la mujer, son los que han ido constituyendo los valores socialmente aceptables y los valores despreciables. Son los artífices de todo lo que no es natural, pues la naturaleza ha estado en sus manos. Pero no solo la naturaleza es lo que han sometido, sino también a la mujer: «La actividad masculina, al crear valores, ha constituido la existencia como valor en sí; ha vencido a las fuerzas confusas de la vida; ha sometido a la Naturaleza y a la Mujer» (Beauvoir, 2019: 140). Que la existencia sea un valor no parece ser algo negativo, pero el problema es que la mujer no existe por ella misma ni para ella misma, sino por el hombre y para el hombre, es un individuo entregado por y para los demás desde el momento en el que viene al mundo, su propósito está prefigurado, ya existe el concepto previo de lo que la mujer tiene que ser, de su deber ser. Asimismo, el hombre ha sometido a la naturaleza en el momento que la manipula a su antojo y le construye un género distinto al suyo para su propio beneficio: el género femenino que a su vez lo usa el hombre para constituirse él mismo como hombre. Esta construcción del género femenino a partir de la conciencia masculina, haciendo de la mujer algo no ya natural, sino artificial, pero asumiéndolo a su vez como una naturaleza propia de la mujer, es lo que hace que se encasille a la mujer con los estereotipos que se le imponen social, cultural e históricamente, invisibilizándola como sujeto proyectante. La misma Beauvoir nos dirá que el mundo en el que había vivido era un mundo masculino y que toda su infancia había sido configurada desde esta óptica. Un mundo en el que no se desarrolla lo mismo un niño que una niña (Beauvoir, 2019: 8).

B. La situación

Entre todos los términos fundamentales que se mencionan en el pensamiento de Beauvoir, conviene resaltar de manera particular el de la situación, ya que resulta algo determinante para la parisina y redundante en una serie de repercusiones muy concretas respecto a la libertad de la mujer. Para la parisina será de prístina relevancia la situación para hablar de libertad: «Beauvoir pone el énfasis en la situación, pues la libertad no es algo que se dé en abstracto, sino en un mundo configurado social, económica, cultural y políticamente» (Muñoz, 2019: 43). Esto quiere decir que la libertad del individuo, en su caso de la mujer, estará condicionada por una serie de estructuras concernientes a nuestro mundo, estructuras limitantes en el caso de la mujer. Asimismo, siguiendo a Muñoz, estas estructuras o dispositivos de ordenamiento, no son algo natural. La sociedad es algo que ha construido el hombre, la economía la configura el hombre también, así como la cultura y la política. Con todas estas construcciones masculinas el hombre se trasciende y trasciende a su vez a la propia naturaleza. Por lo tanto, de aquí se infiere que hay otros individuos en mi situación que configuran los límites de mi libertad. Asimismo, cuando se habla de hombres, se hace referencia al género masculino y no a la especie humana, esto sería una muestra más de cómo a la mujer se la invisibiliza incluso lingüísticamente. De igual forma, la economía, junto con todas las construcciones sociales mencionadas, ha sido constituida por el varón. Consecuentemente, la mujer vive en una situación masculina, donde su punto de referencia es enteramente el varón.

Resulta relevante recalcar las connotaciones particulares que Beauvoir le añade al concepto de situación para no mal interpretar este como mero contexto o circunstancias. En la obra de Cristina Sánchez: *Simone de Beauvoir: Del sexo al género*. Sánchez destacará, la situación como algo crucial en lo relativo a la libertad de la mujer en Simone de Beauvoir. Siguiendo el pensamiento de Sánchez, la situación no la debemos entender solo como nuestro contexto, sino que la situación se encuentra en estrecha relación con la libertad del sujeto. Es por esto por lo que debemos considerar la situación como algo dentro del contexto, algo más específico y concreto, ya que no es otra cosa que los límites que se nos pueden presentar a nuestra libertad. Aunque al hablar de límites, y en consecuencia de la situación, nos venga una concepción

rotundamente contraria a la libertad, para Beauvoir no es algo excluyente igualmente para todos. La parisina observa dos tipos básicos de situación, es decir, de límites para ejercer la libertad. La situación privilegiada es en la que se encontraría el hombre. Al hombre no se le presenta mayor resistencia para realizar sus proyectos como actos posibles. Por otro lado, nos encontramos con la situación de la mujer: A la mujer se le limita en exceso su libertad, ya que esta no puede llevar a cabo sus proyectos, no puede materializarlos y de querer algo así estaría mal visto y sería juzgada. En otras palabras, los dos están limitados para ejercer su libertad absoluta, pero estos límites o situaciones son radicalmente distintos.

Visto lo anterior, se puede afirmar que la situación de la mujer es la causa primigenia que le impide ser libre como lo es el varón. De la situación es de donde se desprenden los demás problemas tratados en torno a la libertad femenina. De igual manera, es preciso que la rebelión de la mujer esté focalizada hacia su situación, ya que su libertad está condicionada por esta: «Lo que debe de cambiar para que la mujer cambie (sea libre) es la situación» (Beauvoir, 2019: 30). Esto es lógico en el momento en que entendemos la situación como todos los límites impuestos por la sociedad patriarcal sobre la mujer. Por lo tanto, cambiar la situación redundaría en quitar esos límites que impiden que la mujer sea libre. Pero este cambio no solo involucra a un sexo, sino que tiene resonancia en ambos sexos. Cuando hablamos de un cambio radical de la situación para que la mujer pueda ser libre, nos estamos refiriendo a un cambio social, incluidos los varones, ya que toda la sociedad es partícipe de la situación opresora en la que se encuentra la mujer. Así que debemos buscar «un nuevo tipo de sociedad en la que los roles masculino y femenino, tal como los conocemos ahora, experimenten un cambio radical» (Beauvoir, 2019: 32). El cambio social que propone Beauvoir debe buscar una transformación en las acciones cotidianas vinculadas a los dos géneros y no solo al de la mujer. Es decir, es preciso que desaparezcan estos roles y conductas estereotipadas. No hay nada que sea característico de la mujer o del hombre en lo relativo a sus capacidades intelectuales, gustos, intereses, etc. No se trata de fomentar los roles masculinos en la mujer, sino de acabar con estos roles. En este sentido es en el que habría que buscar la libertad de la mujer, no en ser como el hombre, sino en ser como ella quiera ser conforme realiza sus proyectos.

Esta concepción de la libertad que tiene Beauvoir implica que entienda la libertad ampliamente condicionada por la situación, con todo lo que la situación de un individuo puede abarcar. Es decir, el ser humano para la parisina no es absolutamente libre, sin embargo, en el caso de la mujer, la libertad está mucho más limitada: «Las situaciones casi nunca son equiparables y pueden aumentar o disminuir el alcance de nuestra libertad, es decir, pueden dar más o menos posibilidades al sujeto de realizarse como libre» (Beauvoir, 2019: 11). La libertad es proporcional a las posibilidades que tengamos para proyectarnos en nuestra situación. Esto quiere decir que, para la parisina, debemos tener la posibilidad de ejecutar el ejercicio de la libertad, de lo contrario no podremos considerarnos enteramente libres. No se trata de algo solo relativo a la conciencia, sino que la libertad es poder llevar a la práctica esos proyectos que se nos presentan en nuestra conciencia. A su vez, es preciso que los proyectos que se nos presentan en nuestra conciencia sean nuestros y no unos proyectos fundados desde afuera. Asimismo, que las posibilidades estén condicionadas por la situación, implica que sea la situación la que marca la pauta de las posibilidades que tendremos, la que limite que podamos tener la oportunidad para realizarnos como individuos libres: «El sujeto para Beauvoir no tiene una libertad absoluta desde el momento en que en todas las acciones que emprende su libertad está más o menos cercenada por la situación» (*Ibid.*: 11). Esto quiere decir que, aunque podamos aumentar las posibilidades en nuestra situación de ejercer la libertad, no podremos llegar a ser absolutamente libres, puesto que siempre habrá limitaciones, por ejemplo, la finitud, la enfermedad, la pobreza, etc. Es más, no hace falta que recurramos a la muerte para poner de manifiesto esa imposibilidad de libertad absoluta, sino que al entender la situación como los límites que se le imponen a mi libertad y puesto que mis acciones son siempre ejecutadas en una situación, en consecuencia, siempre estaré más o menos limitado para ejercer mi libertad. Aquí parece ser que Beauvoir se separa un poco de la carencia de libertad vinculada solo a la mujer, puesto que todos, sin distinción de sexo, estamos en una situación. Por lo tanto, todos estamos limitados en lo que a la libertad se refiere.

Para llegar a las conclusiones expuestas en este apartado relativo a la situación, Beauvoir establece una separación entre la libertad y la situación. Esto quiere decir que, aunque haya una relación estrecha entre estos términos, es preciso tener presente esta separación para entender que, por una parte, la libertad sí es absoluta en tanto y en

cuanto es autonomía del sujeto, pero al llevarse a cabo en una situación, esta libertad no es absoluta, puesto que las posibilidades se ven sujetas a ser modificadas por los otros. Gracias a esto, la autora puede dividir la libertad en dos dimensiones: la libertad absoluta en relación con la autonomía del sujeto que vendría a situarse en la conciencia y la libertad llevada a la práctica en la situación, que nos hace contemplar la situación como lo limitante en lo relativo a esta última. Asimismo, la libertad autónoma no corre el riesgo de verse tan limitada, al menos de forma explícita, clara y evidente. Sin embargo, la libertad que ejerzo proyectándome en mi situación sí nos evidencia esta ausencia de libertad de forma más indiscutible. La autonomía del sujeto es una libertad absoluta en tanto que forma parte de nuestra subjetividad y es mucho más difícil acceder dentro de un sujeto que influir en su situación. Por el contrario, la libertad que ejerzo en mi situación sí que está condicionada por los otros en tanto que estoy en constante relación con otros sujetos. Tenemos el poder de interferir en esta dimensión de la libertad. Asimismo, esta dimensión de la libertad es la materialización de mi libertad absoluta. Por lo tanto, si se me limita mi libertad de trascenderme en mi situación —en cierta manera— se me está cercenando mi libertad autónoma.

Para Beauvoir es —si no imposible— mucho más complicado que pueda influir en los fines que tiene otra persona, ya que esto radica en la autonomía del sujeto, en esa libertad absoluta. Es decir, puede que no pueda acceder directamente dentro de su conciencia, en sus deseos, objetivos, planificaciones, etc. No obstante, sí tengo la capacidad de influir en la configuración de la situación del otro y, al influir en la situación del otro desde el exterior, condiciono que pueda realizar sus proyectos autónomos que se le presenta en su conciencia. Esto quiere decir que incluso el sujeto, en lo relativo a nuestra situación, es algo construido por los otros (Beauvoir, 2019: 11-12). De aquí se podría deducir la afirmación beauvoiriana de que la mujer no es sujeto, sino objeto o que se la convierta en alteridad, en lo otro frente al varón.

Asimismo, Beauvoir persigue un fin muy específico con sus tesis, que no es otro que revelar como las situaciones pueden limitar la libertad de los individuos, en este caso de las mujeres, independientemente de cuál sea el momento de su vida en el que se encuentra la mujer: «El objetivo del Beauvoir en *El Segundo Sexo* es examinar las situaciones realmente vividas por los individuos: por ejemplo, cómo viven sus cuerpos

las mujeres, cuál es la vivencia del tiempo y la enfermedad en los ancianos, o cómo las situaciones existenciales pueden limitar nuestra libertad» (Muñoz, 2019: 7). El cuerpo de la mujer, aunque no sea la base que origina el problema en torno a la merma de la libertad de la mujer, sí que redundaría en un argumento para refrendar la desigualdad de género interiorizada en la sociedad, sea cual sea el momento de la vida en el que se encuentra la mujer. Por ejemplo, la enfermedad no la viven lo mismo los hombres que las mujeres, ya que incluso en las cuestiones sanitarias se ha invisibilizado a la mujer — entre otras cosas— porque inclusive para aprobar la administración de ciertos medicamentos las pruebas se suelen hacer mayoritariamente en varones, esto hace que no se tengan en cuenta los efectos adversos que puedan tener ciertos medicamentos en la mujer. La ancianidad femenina no está exenta de sufrir esta desigualdad, sino que se manifiesta de formas diferentes a las otras etapas de la vida. Sea como sea, las situaciones existenciales de la mujer marcan los linderos de su libertad, de ahí se desprende el sentido del título a la segunda parte de su libro: *La experiencia vivida*.

C. El cuerpo

Dicho esto, es preciso hablar del cuerpo y su relación con la libertad como uno de los elementos más sobresaliente en el pensamiento de Beauvoir. Pero ¿por qué del cuerpo si hemos hecho alusión a la situación? Porque el cuerpo para nuestra autora es parte de su concepto particular de situación. En esto, nos interesa hacer alusión, pues concordamos con ella, a Alejandra Ciriza cuando afirma que para Beauvoir el cuerpo de las mujeres es la clave para su condición opresora (Ciriza, 2012: 11). Con esto quiere decir que es la base material donde se fundamenta la opresión de la mujer ejercida por el hombre. Esto es fácil entenderlo, el cuerpo como situación de la mujer bajo el concepto de situación de Beauvoir, nos lleva a interpretar el cuerpo de la mujer como el principal hándicap para que se libere y no solo como fundamento de cualquier modo de opresión machista. Ahora bien, esto no quiere decir que el cuerpo de la mujer en sí sea la causa primigenia de su opresión: esto sería hacerle el juego al sistema patriarcal, sino que más bien es la interpretación que ha hecho el hombre del cuerpo de la mujer es lo que ha generado que el cuerpo de esta se convierta en un lastre para su emancipación.

De lo que se trata entonces es de ver por qué es tan importante esta consideración del cuerpo. ¿Por qué el hombre se ha empeñado a lo largo de la historia

de la biología en buscar un fundamento científico para los estereotipos de género?: «Los sujetos nunca piensan por fuera de su cuerpo, por fuera de su ubicación, por fuera de ese difícil lugar de negociación que es el lugar de intentar hablar desde la subjetividad en clave universal» (Ciriza, 2012: 14). Lo que se pretende decir con esto es que no es tanto que tengamos un cuerpo, sino más bien que somos un cuerpo. En lo relativo a la dimensión ontológica esto es crucial para Beauvoir, puesto que nuestro cuerpo condiciona nuestra subjetividad y lo que puedan entender los otros de esa libertad autónoma. En otras palabras, cuando me establezco un fin, un propósito en la vida, cuando me propongo proyectar esos pensamientos hacia mi mundo, lo hago siempre desde mi cuerpo: mi conciencia está en mi cuerpo y, en consecuencia, la conciencia del mundo está dentro de mi cuerpo. La interacción con el mundo no es solo desde una libertad abstracta, sino desde la corporeidad que soy, esa parte de ser en sí, de coseidad que soy. Asimismo, al ser mi cuerpo algo objetivo para los demás, algo fuera de sus propias conciencias, pueden leerlo, interpretarlo y darle un significado. Por lo tanto, si lo que mi conciencia quiera expresar entra en contradicción, no ya con mi cuerpo en sí, sino con la interpretación que hacen otros de mi cuerpo, se verá violentado por la conciencia de los otros.

De esta forma, vemos que se ha hecho del cuerpo de la mujer una cárcel a su medida. Beauvoir se percata de que está asumida en un mundo masculino, el cual impera en todas las esferas de la existencia. Al prevalecer la conciencia masculina como sujeto absoluto ha hecho del cuerpo de la mujer lo que mejor le ha convenido para poder trascenderse. No solo ha sometido la conciencia femenina, sino que ha sometido a la mujer a una libertad abstracta atrapada en su conciencia y para ello ha usado el cuerpo y su sexo para refrendar su interpretación de esta a niveles cualitativos: «La mujer está destinada a la conservación de la especie y al mantenimiento del hogar, es decir, a la inmanencia» (Martínez, 2017:7). Fundamentada la biología en las características del cuerpo de la mujer, hacen que el destino de su vida venga prefigurado de antemano, antes si quiera de que la mujer pueda plantearse una alternativa a lo ya determinado por la biología. Por lo tanto, roles como el de cuidadora de los hijos y del esposo, ama de casa, etc. son fundamentados en una base material que difícilmente puede ser refutada al tener argumentos tan sólidos como los aportados por la biología. La ciencia biológica ha contribuido notablemente a hacer del cuerpo uno de los elementos más fundamentales

para la privación de libertad en la mujer. Entre otras cosas, socialmente se han usado los datos que nos ha aportado la biología para legitimar la desigualdad entre los hombres y las mujeres: «Para Simone de Beauvoir, la mujer siempre ha estado sometida, porque se le inculcó “la forma de ser”, y, a partir de sus diferencias anatómicas y biológicas, se la convirtió en un ser débil y dependiente» (López Pardina, 2009: 73). A raíz de esto, se puede apreciar la relevancia de las investigaciones fisiológicas y la biología como la evidencia medible, palpable e incuestionable de que la situación de subyugación de la mujer es algo natural. Por lo tanto, querer negar esto, sería negar la naturaleza de las cosas, ir contra de nuestra propia naturaleza. Lo que curioso es que esto —con el paso de los años— en cierta manera, ha tendido a especializarse y perfeccionar tales argumentos en algunos sectores de investigación.

Por ejemplo, se podrían citar un sinfín de estudios que intenta aportar evidencias biológicas para fundamentar ciertos estereotipos de género. El cerebro de la mujer funciona de una manera diferente a la del hombre, estudios actuales de neuroimagen, reacciones distintas a ciertos estímulos, etc. Todo esto sin mencionar lo que se considera una muestra más de la inferioridad de la mujer en cuestiones fisiológicas. La mujer como sexo más débil, con menos masa muscular, menor resistencia física, etc. Todo esto —independientemente de los resultados que se extraigan de los estudios realizados— hace que se refuerce el concepto de mujer como la parte más desfavorecida genética y fisiológicamente hablando. No es tanto que sea cierto o no que los hombres, de forma general, tengan más fuerza que las mujeres, es que esto se considera una señal evidente de superioridad. Incluso en el tamaño del cerebro se han llevado estudios para afianzar la creencia de que los hombres son más inteligentes que las mujeres. Sea como fuere, en lo que ha redundado esto es en convertir el cuerpo de la mujer en un lastre prácticamente insalvable para ejercer su libertad.

Asimismo, los datos biológicos y fisiológicos del cuerpo de la mujer han contribuido han constituir una esencia femenina. Y no una esencia femenina configurada por las mujeres, sino que esto es algo, como en el resto de los sectores que hemos mencionado, que ha sido ordenado y planteado por el hombre. A la mujer le debe de gustar X porque la biología nos dice Y. La mujer es inferior al hombre porque en una prueba de fuerza o resistencia queda por debajo de las marcas masculinas. Sea como

sea, en esto también vemos que el cuerpo de la mujer es comparado con el del hombre. Esto quiere decir que el punto de referencia, el estándar al que tiene que aspirar la mujer, incluso en lo relativo al cuerpo, es al cuerpo del hombre. Hay diferencias notables, pero no se resaltan las similitudes y la interpretación o valoración que se hace no es simétrica, no es bilateral, sino asimétrica y mirando siempre lo masculino para entender, ya no solo el mundo en general, sino incluso a la propia mujer que no puede aspirar a ser también un hombre. En consecuencia, nunca podrá aspirar a ser libre como lo es el varón. En consecuencia, es la mujer privada de la libertad en su situación, de la libertad práctica y reducida a esa inmanencia, a esa autonomía, a un concepto de libertad abstracto que no podrá proyectar más allá de ella misma. Por lo tanto, la mujer no puede trascenderse como el varón por la situación limitante de su cuerpo. De ahí que Ciriza afirme —basándose en Beauvoir— que la mujer debe construir su libertad en su cuerpo (Ciriza, 2012: 11).

D. La sexualidad

Beauvoir hará alusiones más específicas a escenarios más concretos y que están estrechamente vinculados con su libertad. En este sentido, se considera de especial relevancia el énfasis que hace la parisina a la sexualidad de la mujer y la relación de esta con la libertad. Por ejemplo, la mujer y su sexualidad, manifestada esta, en un contexto homosexual o, incluso, la mujer que ejerce la prostitución. Y de forma más general —lo que mayoritariamente repercute en casi todas las mujeres— la sexualidad de la mujer vinculada a la reproducción: «La interpretación social y cultural del cuerpo de la mujer, el dato biológico, la reduce a un destino ligado a la reproducción de la especie: la mujer como madre, cuidadora, dedicada al trabajo reproductivo y situada en la esfera doméstica como su lugar natural» (Muñoz, 2019: 99). Es decir, la sexualidad de la mujer ya tiene un propósito concreto desde antes de que venga a la existencia, ya que es ella la única entre los dos sexos con la capacidad de engendrar vida. Como añadido, esta cualidad se transformará en una obligación menospreciada por el varón, incluso por la mujer cuando socialmente se compara con el rol del hombre. Esto es así porque históricamente se ha valorado como algo mejor el rol masculino del hombre que salía a la guerra arriesgando su vida y quitando la vida a sus enemigos en contraste con el de la mujer que tenía la capacidad de generar vida (Beauvoir, 2019: 20). En consecuencia, el

objetivo principal en la vida para realizarse como mujer, que no es otro que el de engendrar otra vida y algo que —hasta cierto punto y por la valoración superior de los logros del hombre— ella misma llegará a considerarlo como de un valor secundario si se compara desde una escala de valores sociales generales. En otras palabras, ese objetivo principal del sexo de la mujer es algo valioso mientras que no sale del campo de la identidad femenina para posicionarse en la misma categoría que lo masculino, mientras no intente compararse con las cualidades o funciones del hombre.

Esto resulta muy curioso si lo analizamos con detenimiento, puesto que, si lo miramos más allá del sexo, si no consideráramos que el arriesgar la vida, que viene a ser un concepto más cercano a la muerte que el concepto de la engendración —el cual tiene unas connotaciones más positivas— es llevado a cabo por un hombre a una mujer, a todas luces se juzgaría como algo más valioso aquello que da vida y no tanto lo que lo pueda poner en peligro. Es decir, cualquier elemento que pueda favorecer que vivamos más, de forma racional, sería más deseado que no otro elemento que la ponga en riesgo. Esto sin entrar en cuestiones éticas de los motivos por los que se pone en riesgo la vida, que sería para otro asunto aparte. Sin embargo, cuando sexualizamos de una forma profundamente machista las acciones, nuestras valoraciones parecen invertirse y las clasificamos en función de quien las haga y no tanto de lo que se haga. En otras palabras, un pensamiento de este tipo nos llevaría a razonar de manera falaz y hacer juicios profundamente injustos, puesto que, con base a esta misma lógica, no juzgaríamos lo que se dice o lo que se hace, sino quien lo hace o lo dice. En este caso si es hombre o mujer. Todo esto es lo que hay detrás de este asunto.

Asimismo, cuanto más identificada se sienta la mujer con cualquier estereotipo o pretendido propósito natural vinculado a su sexualidad con todo lo que implica dicha situación, será más difícil que se rebele contra tales imposiciones. Por lo tanto, si no es posible que se rebele contra lo que le viene impuesto, no será posible tampoco que se libere, ya que la rebelión contra estos estereotipos o roles de género fundamentos en su sexualidad, será para Beauvoir la única solución a la carencia de libertad en la que está asumida la mujer: «El único camino por el que el oprimido puede lograr su libertad es a través de la rebelión, puesto que lo propio de la situación contra la cual se rebela reside precisamente en impedirle todo desarrollo positivo» (Muñoz, 2019: 44). Impedirle un

desarrollo positivo a la situación de la mujer pasa por no participar con los instrumentos generados por la sociedad patriarcal para que la mujer se siga sintiendo identificada con la identidad sexual creada social y culturalmente que le viene impuesta desde afuera. En este sentido, una amplia mayoría de decisiones, actitudes, convicciones, etcétera forman parte de este entramado de estructuras que hacen de su situación todo un armazón de pequeños mecanismos inmersos en la cotidianidad de la vida de la mujer. En otras palabras, que la mujer entienda su sexualidad como una cualidad con el propósito de ser un agente generador de vida, que se identifique como mujer en el momento que se autopercebe en armonía con ciertos estereotipos como el de cuidadora, asuma una cualidad de ser un tipo de persona con unas características concretas por pertenecer a su género —desde este momento, lejos de rebelarse— lo que hace es contribuir al desarrollo positivo de su situación altamente limitante. Esto mismo lo resaltará con el matrimonio, como este sirve para anular cualquier tipo de rebelión por parte de la mujer. Reparará como el matrimonio es un recurso que la propia sociedad le brinda a la mujer como la única baza para poder «emanciparse» algo solamente aparente, puesto que seguirá subyugada por el varón: «Las muchachas tienen prisa por casarse porque el matrimonio les ofrece mayor libertad» (Muñoz, 2019: 608). El matrimonio se le presenta a la mujer como un elemento liberador, pero lo único que harán serán sucumbir a una estructura más de la sociedad que sigue cercenando la libertad de la mujer desde otro foco distinto al de su niñez y juventud.

E. La trascendencia

Otro concepto relevante para entender la libertad beauvoiriana es la trascendencia. A su vez, el proyecto viene estrechamente relacionado con este. Con todo, llegados a este punto, nos podemos percatar fácilmente que los rasgos fundamentales que hemos considerado es inviable tratarlos de forma independiente, en tanto y en cuanto esto toma un significado pleno en el pensamiento de la parisina dentro de todo su sistema de pensamiento. Es por esto por lo que habremos notado que algunos de los términos llegan a solaparse en cada uno de los apartados, de ahí que aquí también resurjan conceptos como el de proyecto cuando nos adentramos en la trascendencia.

Podemos entender la trascendencia como un proceso netamente humano, el cual nos posibilita y demuestra nuestra capacidad para superar la facticidad, nuestra

situación. De igual modo, que una persona se perciba como un ser trascendente redundante en que se pueda redefinirse como proyecto que supera su situación (Muñoz, 2019: 46). Es decir, al considerar la trascendencia, es necesario también que consideremos el proyecto, en el sentido que trascendencia y proyecto guardan una similitud notable en cuestiones semánticas si nos fijamos en las connotaciones referentes a lanzarse más allá de algo, en exceder algo, superarlo. En este sentido la trascendencia es un proceso exclusivo de los humanos porque siempre podemos trascender nuestro momento actual, nuestro pasado, proyectados hacia un futuro, hacia unas metas, etc. El proyecto vendría a ser la herramienta que usamos como seres conscientes para trascendernos y la trascendencia una cualidad propia como entes racionales y conscientes. Asimismo, la trascendencia será algo recurrente a la hora de hablar de la libertad, puesto que el sujeto es necesario que sea algo trascendente para ser verdaderamente libre.

De esto se puede inferir claramente que la necesidad de que la mujer pueda llevar a cabo esa cualidad humana de trascenderse, si esto no es posible por medio de la realización de sus proyectos, la mujer no podrá ser libre. El punto radica en que a la mujer no se le permite trascenderse gracias, entre otras cosas, a los estereotipos de género. A este concepto hace alusión la parisina cuando afirma: «no se nace mujer, se llega a serlo» (Beauvoir, 2019: 34) y el cual se detalla de forma explícita unas páginas antes: «Al adquirir los estereotipos de géneros propios de la mujer, se niega su trascendencia y con las conductas que aprende se limita su libertad» (*Ibid.*: 26). Estos estereotipos están contruidos social, cultural e históricamente, la mujer los asume porque piensa que es lo propio de su naturaleza, no asumir estos estereotipos sería ir en contra de su propia naturaleza, de su esencia femenina, negar su identidad y la mujer se quedaría sin una identidad femenina socialmente aceptada, aparentemente más lejos aún de llegar a ser sujeto autónomo, libre como lo es el varón. Ante esto, la única opción que contempla como satisfactoria es reconocerse como femenina bajo los estereotipos profundamente injustos que se le inculcan desde su niñez, en consecuencia, suprimir la capacidad de trascenderse, de proyectarse más allá de su conciencia. Asimismo, con la acción de parir parece ser que la mujer alcanzara una suerte de trascendencia, al menos en su mundo femenino, pero esto es una vez más algo ilusorio, ya que esta demanda le viene infundada por su situación, por su contexto y fundamentada en una esencia que se legitima en su constitución fisiológica y en la información que nos pueda brindar la

biología. Es decir, existen aparentes posibilidades de trascendencia para las mujeres, pero esto es algo ilusorio en tanto que están encuadradas y determinadas por los estereotipos. Paradójicamente, si la mujer intenta trascenderse por medio de los proyectos que configuran los estereotipos de género, esto redundará en una falsa conciencia cada vez más aguda de su escasa libertad. Es decir, estos axiomas patriarcales que se le brindan a la mujer para trascenderse hacen que —al estar en un mundo configurado para preservar su situación de subyugada— lejos de ser una trascendencia, la encadenen más a su situación limitante. Esto ocurre con la posibilidad de trascenderse por medio de la engendración, ya que al tener un hijo tendrá ella la responsabilidad absoluta de hacerse cargo, no solo ya de ese hijo, sino del hogar el cual será un factor esencial para limitar más aún cualquier posibilidad de trascenderse. Es decir, aunque el deseo de ser madre sea propio de la mujer como proyecto, debido a su situación, hace que el simple hecho de parir le dificulte más aún la posibilidad de emanciparse, de rebelarse contra la moral impuesta. Se le presenta un círculo muy estrecho donde desenvolverse, al mismo tiempo que este espacio no le permite desarrollar otros proyectos aparte que el de cuidadora, ya sea de sus hijos, de su esposo, del hogar, etcétera.

Visto así la situación de la mujer es bastante desalentadora y la única alternativa que visualiza es la de asumirse como segundo sexo ante el varón. No obstante, la mujer no ha perdido toda su libertad, de ahí que Beauvoir pudiera escribir una obra de este tipo, sino que aún conserva un resquicio de libertad, la misma que le puede impulsar para alcanzar la libertad plena que tiene el varón: «Desde la poca libertad que les quedan a algunas mujeres, se puede luchar por la libertad, que no es otra cosa que la igualdad con los hombres» (*Ibid.* 26). Esto quiere decir que la mujer se encuentra sometida por estereotipos de género: la mujer es más sensible, a la mujer no se le dan bien las matemáticas, la mujer debe ser quien cuide a los hijos, etc. Sin embargo, no ha perdido toda la libertad, ya que siempre es libre de rebelarse contra esos estereotipos y emprender la búsqueda de su propio ser para sí, conquistar esa parte de ser que le ha sido arrebatada, ser para proyectarse más allá de su propia situación y salir de esa pretendida esencia femenina que la cosifica. De igual forma, Beauvoir define la libertad que debe conseguir como algo que ya tiene el varón. En consecuencia, no es nada nuevo, sino que de lo que se trata es de poner en el mismo rasero a la mujer y al

hombre. Dicho de otra manera, lo que se pretende es que la mujer pueda ejercer su derecho a trascenderse, igual que lo hace el hombre.

3. 2. Valoraciones

Llegamos a nuestro último punto del análisis de la libertad vista desde el feminismo de Beauvoir. Es mucho lo que se ha dicho sobre su obra más conocida aquí analizada: hay partidarios de lo que la pensadora francesa expuso en *El segundo sexo* y también hay sus detractores. No obstante, lo que sí es evidente es la repercusión universal que tuvo su obra y que ha servido a la evolución del feminismo. Se ha hecho alusión al uso del existencialismo sartreano en el pensamiento de Beauvoir, asimismo, a algunas matizaciones que hizo la propia autora respecto al existencialismo de su pareja sentimental. Sea como fuere, lo que sí es evidente es que su feminismo y, en consecuencia, su concepción de la libertad está impregnada por la filosofía existencialista y en esto concordamos con María José Palmero cuando afirma que el marco filosófico de nuestra autora en *El segundo sexo* es el existencialista (Palmero, 2011: 135). Esto ha sido motivo de crítica por otros autores como Gloria Santalices (1999) por su elevada carga ontológica a la hora de abordar la cuestión de la mujer. Ahora bien, lo que nos interesa aquí son las discrepancias que mantuvo respecto a Sartre para poner de manifiesto que su pensamiento no se configuró a imagen y semejanza del parisino.

Por ejemplo, nos encontramos con que Beauvoir confrontará con las ideas más relevantes del pensamiento sartreano. Mientras que para Sartre el individuo es el único responsable de su destino —derivado esto de su concepción de la libertad absoluta ya vista— Beauvoir sostendrá, según Palmero, que el individuo no tiene total libertad y que, consecuentemente, no es responsable absoluto de su destino puesto que sus elecciones están condicionadas por otros elementos (*Ibid.*). Esto exime a la mujer de ser, como mínimo, la única responsable de su destino. Sin embargo —siguiendo con el pensamiento de Palmero— las mujeres no serían las responsables de su destino por darse casos objetivos de opresión. Es decir, que existen situaciones que objetivamente son diferentes, que esa diferencia redundará en el contraste de contextos desfavorecidos y

privilegiados y que, por lo tanto, no puede demandarse una misma responsabilidad de todos los individuos, sino que deberá de tenerse en consideración su momento concreto.

Ahora bien, como aportación positiva de la parisina, destacará Palmero su reflexión sobre la identidad de la mujer: «La originalidad de Beauvoir fue reflexionar sobre la identidad de la mujer y darse cuenta de que el género impregna y determina nuestra visión del mundo y los modos en el que vivimos en él» (*Ibid.*). El concepto de identidad es muy sobresaliente al mismo tiempo que relevante en el pensamiento de Beauvoir, en esto concordamos con Palmero, ya que la identidad que se le otorgaba a la mujer era la causa de su carencia de libertad. Además, no era tanto la identidad que ella se iba forjando con base en sus proyectos, sino la identidad que se le imponía por la naturaleza, por convenciones sociales y por un mundo masculino. No encontramos en el libro de nuestra autora referencias al término *género*, pero sí las bases que servirán para desarrollar estas teorías. En este sentido es en el que se desprende esa originalidad y esa relevancia. Además, la identidad es un término muy interesante si tomamos en cuenta su etimología de latín: *ídem* y el significado de este término en lo relativo a la repetición de lo mismo. En este sentido la identidad de la mujer era reproducir el mundo tal como a ella se le presentaba. La mujer con el sexo reproducía lo ya existente en su hija y en su hijo, pues dotaba de esta identidad de otredad a la niña y de esa libertad de sujeto absoluto al niño.

Conviene que dejemos la opinión de Palmero para centrarnos en la crítica que hace otra autora, la ya mencionada Gloria Santalices. Para Santalices, a pesar de las grandes aportaciones de Beauvoir al feminismo en particular y a la filosofía en general, *El segundo sexo* presenta contradicciones insalvables. Santalices apreciará que Beauvoir criminaliza a la naturaleza al hablar de los datos que aportan la biología y la fisiología de los cuerpos (Santalices, 1999: 28). En esto es casi imposible estar en contra de Santalices, pues hemos visto que la propia Beauvoir considera al cuerpo como uno de los elementos limitantes de la libertad de la mujer, al mismo tiempo que los datos aportados por la biología que intentan diferenciar al hombre de la mujer en cualquier sentido. Ante esto, afirma Santalices: «Parece ser que la subordinación de la mujer es algo original, un dato natural del cual no puede escapar, sino por la cultura» (Santalices, 1999: 28). Aquí no se aprecia la contradicción, pues propone que la cultura es la

herramienta para contrarrestar esta opresión en la que se encuentra la mujer de forma determinada por la naturaleza. Esto no supone contradicción por el hecho de que es gracias a la cultura por la que alcanzará la mujer su liberación. Ahora bien, según Santalices, la cultura puede ser dos cosas: «La cultura es a la vez lo que oprime y lo que libera, puesto que es en lo cultural en donde la mujer puede afirmar su transcendencia» (Santalices, 1999: 28). Es decir, la cultura interpreta la naturaleza y hace de ella un sistema de dominación sobre la mujer. No obstante, esto se puede transformar en un sistema de liberación, pues es algo contingente.

Seguimos sin apreciar la contradicción que afirma Santalices, pero es preciso seguir avanzado para notar que no es una tesis infundada, sino producto de una lectura crítica de la obra de la parisina. Así como se ha afirmado que los datos naturales no marcan el destino de la mujer, sino la interpretación cultural que se hace ellos, también notará que Beauvoir hace ver la opresión de la mujer como algo histórico, algo que ha sido desde siempre, puesto que la misma parisina afirma no encontrar una época histórica donde la mujer estuviera en una situación de igualdad respecto al varón: «El hecho es que para Beauvoir la opresión de la mujer siempre ha sido; desde el momento en que ha habido hombres y mujeres en el mundo, la mujer ha estado subordinada al hombre, y esto, pareciendo originario reviste un carácter absoluto» (Santalices, 1999: 36-37). Es decir, si es algo construido, quiere decir que de forma originaria no era de la forma que propone Beauvoir. En otras palabras, si todas las investigaciones de la parisina concluían en una desigualdad de situaciones respecto a la libertad, esto hace que sea un principio universal, pero al mismo tiempo afirma que es una situación que se ha ido construyendo desde la conciencia masculina y la interpretación que ha hecho esta del mundo.

Asimismo, otra de las críticas vertidas sobre el feminismo beauvoiriano es su dependencia de la filosofía existencialista de Sartre. Esto también lo notará Santalices, ya que, en función de lo expuesto anteriormente sobre *El segundo sexo*, lo único que le queda a la parisina es reducir a la mujer a la nada que no es otra cosa que lo que hace Sartre en su obra *El ser y la nada*. Si la naturaleza obliga a la mujer a tener un destino determinado, al mismo tiempo que la interpretación histórica desde su génesis, lo que busca la parisina es partir de una nada para que la mujer pueda desprenderse de todo

arraigo cultural, histórico, social, etc. e interpretar ella misma su realidad material de acuerdo con sus proyectos.

Por último, resulta interesante mencionar la perspectiva que tiene Beauvoir sobre la mujer en sus investigaciones históricas. La perspectiva de la filósofa francesa es netamente negativa, como bien lo nota también Santalices: «La visión que Beauvoir tiene de la mujer primitiva es totalmente negativa e incluso las actividades que realizaba en su medio no contribuyen a otorgarle a sus ojos ningún prestigio» (Santalices, 1999: 35). Ante esto, podemos adoptar dos posturas: estar a favor o en contra. Por un lado, Santalices tiene razón al decir que Beauvoir hace un esfuerzo hercúleo por resaltar la parte positiva del hombre e invisibilizar a la mujer. Además, cuando habla del papel de la mujer a lo largo de la historia, solo lo hace desde una concepción negativa y enajenable. Ahora bien, aunque esto sea cierto, no tiene porqué ser algo negativo al ensayo de la parisina, sino todo lo contrario. Beauvoir pretende poner de manifiesto la situación de desigualdad de la mujer, de injusticia y de falta de libertad. Como se ha desplazado a la mujer a un segundo lugar y el hombre se ha erigido dueño y señor del mundo con la mujer como su vasalla. Si prestamos atención al propósito de nuestra filósofa francesa, es lógico que resalte los puntos necesarios para refrendar su tesis. Con todo, también es preciso reconocer el valor a la crítica de Santalices, puesto que los juicios de valor de Beauvoir se fundamentan en una escala de valores subjetiva. Es decir, es la parisina y no todas las mujeres de la historia quien considera el papel de la mujer como algo inferior al papel del hombre. Es Beauvoir quien decreta que cualquier proyecto masculino es de mayor magnitud que el de la mujer. Asimismo, se da por cierto que cualquier proyecto de la mujer en todas las edades históricas ha sido el infundido por la cultura, la historia, la sociedad, etc. En otras palabras, Beauvoir se da el privilegio de hablar por todas las mujeres de la historia desde su visión reducida de la realidad femenina, desde su momento histórico y desde su propia subjetividad.

4. La Libertad en Gottfried W. Leibniz

Para finalizar nuestra investigación sobre la libertad, nos debemos remontar al siglo XVII. Es decir, vamos a retroceder nada menos que tres siglos respecto a los pensadores franceses que hemos analizado. Asimismo, la distancia que presenta nuestro último pensador respecto a nuestra pareja existencialista no es solo temporal, sino que nos estamos situando en países distintos, con idiomas y culturas diferentes. Solo con los elementos que hemos mencionado, es evidente que nos encontraremos con notables diferencias cuando abordemos la libertad en Leibniz, pero es que además estamos hablando de ramas de la filosofía distintas.

También conviene mencionar la relevancia del pensador que intentamos abordar en este apartado: un genio inabarcable de una magnitud abrumante cuando uno se acerca a un intelectual de su estatura. Como afirma Roberto Casales, la amplia formación del pensador alemán, sus aportaciones en cada una de las disciplinas a las que se acercó, su carácter polifacético y mente incansable, hacen que se le reconozca como último genio universal (García, 2021: 180). Es decir, con Leibniz no volveremos a conocer un intelectual versado en todas las disciplinas del conocimiento. Desde la muerte del pensador alemán solo se darán la formación de especialistas. Esto nos obliga a prescindir de una cantidad ingente de sus aportaciones, por lo tanto, corremos el riesgo de que nuestra visión sobre la libertad leibniziana se vea sesgada. Por último, es pertinente hacer alusión a la corriente filosófica en la que se encuadra al pensador alemán: el racionalismo. Respecto a esto hay una particularidad interesante y es que, como bien anota Alfonso Roper, con Leibniz finaliza el periodo del racionalismo que comenzó con Descartes (curiosamente otro pensador francés) y comienza el idealismo alemán (Roper, 1999: 419). Es decir, Leibniz no solo es considerado el último genio universal, sino también el último filósofo racionalista. Por lo tanto, marca un hito en la historia del pensamiento.

4. 1. Racionalismo filosófico-teológico

Visto lo anterior, nos interesa hablar someramente sobre el racionalismo filosófico para tener una idea de cómo Leibniz pensará la libertad. Iremos avanzado de

lo general a lo más particular. Por lo tanto, es preciso, primeramente, tener claro algunos de los principios de lo que viene a ser el racionalismo filosófico. Según Mariela Fogar y Maximiliano Román, son cinco los postulados fundamentales del racionalismo (Fogar y Román: 2012: 20).

El primero de ellos sería la razón como medio imprescindible para llegar al conocimiento más riguroso y verdadero. Los otros cuatro, como podremos apreciar, se derivan de la primacía de la razón como método de conocimiento infalible. Es decir, el racionalismo presenta una confianza plena en la razón. Asimismo, la capacidad de la razón como medio de conocimiento no tiene límites, esta tendría la capacidad de acceder a todo lo existente y conocerlo de forma objetiva y clara. De igual forma, otra característica del conocimiento desde esta premisa es que el conocimiento es algo neutral. En consecuencia, al ser un conocimiento objetivo y carente de todos prejuicios, lo que se descubre es aplicable de forma general. Por el contrario, para los racionalistas, los sentidos nos proporcionarían un conocimiento engañoso de nuestra realidad.

De igual manera, el racionalismo sostiene que la razón nos viene dada con unos principios cognoscitivos, los cuales hacen posible que todo ser humano pueda llegar al conocimiento de la verdad. En otras palabras, nuestra mente no viene en blanco en el momento de existir, sino que traemos una suerte de ideas originarias que forman parte de nuestra razón y que la posibilitan para ese conocimiento verdadero. Esto mismo es muy vinculante ya a nuestro pensador alemán; González también remarcará esta característica leibniziana⁴. Asimismo, la razón tiene una forma particular de proceder para llegar al conocimiento: el método deductivo. La razón parte de lo general para llegar a lo particular, tal y como estamos haciendo en este apartado. Por otro lado, el concepto de verdad del racionalismo será la coherencia entre nuestros pensamientos y la realidad de nuestro mundo. En otras palabras, es necesario que exista una correspondencia entre nuestros pensamientos y la realidad para considerarlos pensamientos válidos. Por último, pero no menos importante, es el elemento de la

⁴«Leibniz era un racionalista y su visión del conocimiento humano pasaba por la afirmación de la existencia de ideas innatas y de que la razón es la fuente básica de conocimientos» (González, 2015: 11).

divinidad en el racionalismo. El concepto de Dios todopoderoso y benévolo es las arras de que podemos confiar en lo que nos dice nuestra razón.

Después de haber expuesto, de manera sucinta, lo que podemos entender por racionalismo filosófico y sus principios más fundamentales, es conveniente hacer alusión a la teología racional, ya que nos moveremos en este terreno con Leibniz. La teología racional, también conocida como teología natural en el ámbito teológico, es un tipo específico de teología dentro de esta disciplina. Se puede afirmar que existen numerosas teologías y que cada una de ellas presenta unas particularidades. Esto mismo ocurre con el tipo de teología que nos ocupa. Si nos referimos al teólogo Francisco Lacueva, se puede entender la teología racional como la teología que se fundamenta en la capacidad del ser humano para conocer a Dios por medio de la razón (Lacueva, 2001: 568). Basándonos en esto, podemos apreciar una semejanza notable con el racionalismo filosófico y es la primacía de la razón, una confianza en este medio para llegar a cualquier conocimiento. Asimismo, podremos inferir que lo que nos interesa al hablar del racionalismo filosófico y teológico es la razón y que esto será una constante a la hora de abordar la libertad en Leibniz, pero también será crucial el concepto de Dios en nuestro pensador alemán: «En la Teodicea Leibniz da una visión de Dios que es preciso comprender para entender las cuestiones tratadas en su obra» (Fernández-García, 2002: 29). En esto estamos en consonancia con Fernández. Una de las cuestiones tratadas en los *Ensayos de Teodicea* es la que nos ocupa aquí: la libertad, y este asunto no iba a ser diferente al resto de cuestiones que hace alusión Fernández, puesto que está estrechamente relacionado con el concepto de Dios que tiene el filósofo alemán.

4. 2. Rasgos característicos de la libertad en Ensayos de teodicea

Adentrarnos en la obra de Leibniz no es tarea fácil, así como no lo ha sido con los otros pensadores analizados en nuestro estudio. Ahora bien, *Ensayos de teodicea* presenta unas particularidades respecto al *El ser y la nada* y *El segundo sexo*. Nos vemos obligados a afrontar conceptos totalmente distintos, con connotaciones diferentes a las expuestas en los apartados anteriores. Esto era de esperar, hemos dado un salto muy grande en cuanto a filosofía, época y localización, por lo tanto, no nos extraña este abrupto cambio de pensamiento. No obstante, nos sorprenderá que, a pesar de las

distancias entre estas obras y pensadores, podremos hallar multitud de similitudes francamente interesantes y, lejos de ser antagónicas y excluyentes, serán complementarias.

Sin ir más lejos, el concepto de Dios en el pensamiento de Leibniz cobrará un sentido primigenio⁵. En su obra podremos apreciar como —el lugar que se destinaba en *El ser y la nada* a la libertad, concepto nuclear, al mismo tiempo que el terreno que ocupaba la mujer en *El segundo sexo*— aquí es destinado a Dios. Curiosamente, esto no hace que la libertad sea algo secundario para el alemán, así como no lo fue para la parisina, sino que hay unas bases e intereses diferentes. Tal es así que nos encontraremos con que el ser humano, en su libertad, es un imitador de Dios.⁶ Nuestro punto de referencia, nuestro estándar sería ese Dios perfecto, que siempre optará por la mejor opción en tanto que su conocimiento es absoluto y perfecto, pero que no interferirá en nuestra libertad como sujetos. Todo esto es lógico si consideramos el propósito de la obra que nos proponemos a analizar. *Ensayos de teodicea* surge de la necesidad de dar respuestas; dar respuestas a una serie de cuestiones que estaban candentes en el contexto del hanoveriano. Estas cuestiones emergen desde diferentes prismas, pero están muy pensadas desde la óptica teológica-religiosa y la filosofía. Se afirmaba que el ser humano era libre, pero también existían grupos que negaban semejante libertad, puesto que comprendían que semejante libertad entraba en contradicción con la naturaleza divina. Asimismo, se pensaba en el problema del mal, ¿de dónde venía este mal si Dios existía y era bondadoso a la vez que todopoderoso? De hecho, el subtítulo de la obra ya nos revela la problemática a la que el hanoveriano pretende dar una respuesta satisfactoria para todos los frentes.

⁵«Para Leibniz, Dios es lo primero; sin Él no habría nada y todo lo que existe depende de su entendimiento y su voluntad. Dios, que es la fuente de todos los bienes, es también el principio de todos los conocimientos, ya que como los pensamientos simples son los elementos de la característica, las formas simples son la fuente de las cosas y la naturaleza de Dios encierra todas las formas simples absolutamente tomadas» (Fernández-García, 2002: 34).

⁶«El hombre imita a Dios no solo en el conocimiento, sino también en la acción, en tanto que tiene libertad y poder para actuar como Él. En tanto que es sujeto libre que toma decisiones y las lleva a cabo» (*Ibid.*:35-36).

Ahora bien, esto no quiere decir que nuestro filósofo alemán vaya a basar la libertad en principios o dogmas religiosos. Esto es algo que, si no conocemos el pensamiento leibniziano, puede surgir a nuestra mente, más aún si conocemos su trasfondo religioso-teológico. En otras palabras, cuando nos adentramos en una obra de esta categoría, puede que lo hagamos con cierta reticencia, ya que puede que pensemos que el concepto de libertad estará notablemente influido por sus creencias, su profesión de fe, su contexto religioso, etc. Consecuentemente, puede que nuestra lectura se vuelva algo más crítica, puesto que consideraremos que este trasfondo religioso lo predeterminará para llevarse la ascua a su sardina constantemente, que no terminará de ser lo objetivo ni riguroso que se espera, lo descriptivo que pueden ser otros pensadores que no estén tan comprometidos con una confesión concreta, etc. Ahora bien, nada más lejos de la realidad; Leibniz está profundamente comprometido con la verdad y con la razón. Si considera que una afirmación o razonamiento, ya sea este desde la confesión luterana, desde la teología, la filosofía, etc., no dudará en ponerlo en cuestión y refutarla de una forma racional. Lo que se quiere decir con esto es que Leibniz no dejará de ser crítico con la religión o con la teología, sino que supeditará estas a la soberanía de la razón y el proceso del razonamiento correcto. No podemos dejar que ninguna religión, ni incluso a la que pertenecía el propio filósofo, cercene nuestra libertad, ni nos diga qué es ser libre por medio de nuestras capacidades como seres pensantes (Paradinas, 2009: 127).

Dicho esto, es evidente que nos encontraremos en nuestro análisis con una libertad interdisciplinar: filosofía, antropología, ontología, etc. (Casanova, 2005: 10). Asimismo, el concepto de libertad leibniziano estará cargado de connotaciones morales, en tanto y en cuanto la vincula con el origen del mal. De esta manera, como también señala Casanova, la teoría del conocimiento también resulta estrechamente vinculada con la libertad en el pensamiento de nuestro filósofo alemán, y es que —así como la libertad consiste en escoger lo bueno, lo mejor— es preciso de la razón como medio por el cual llegamos al conocimiento de lo mejor. Esto nos lleva a que, así como Dios estará presente para el estudio leibniziano de la libertad, estará notablemente presente, por decirlo de alguna forma, la epistemología. Esto, al mismo tiempo que enriquece nuestro análisis, hace que corramos el riesgo de enfatizar en un área concreta y descuidar las demás, sobre todo por el breve espacio del que disponemos. En función de esto, es

evidente que no será posible hacer un análisis pormenorizado de *Ensayos de teodicea*, así como no ha sido posible con las obras de los otros autores.

En resumidas cuentas, nos saldrán varios términos dentro de los rasgos característicos expuestos en este apartado como: el principio de no contradicción, la tendencia al bien que tenemos los seres humanos, etc. A su vez, concordamos con Fernández cuando resalta la necesidad de consultar y estudiar otras obras del hanoveriano para entender sus *Ensayos de teodicea* (Fernández-García, 2002:30). Consecuentemente, para entender la libertad en la misma obra, será necesario acudir a otras obras del autor. Sin ir más lejos, nos veremos obligados a consultar su *Monadología* o *Discurso de metafísica*. Esto solo será una evidencia de la afirmación tan acertada de Fernández y del hilo conductor que podemos seguir en el pensamiento de nuestro filósofo. Ahora bien, con toda la complejidad y trabas que se nos presentarán para poder sintetizar el concepto de libertad en un espacio tan reducido, a pesar de ser Dios una constante en el pensamiento del hanoveriano, de hablar de determinismo, la necesidad de razonar de una forma correcta para ser libres, etc., su concepción de libertad sienta las bases, como bien afirma Roldán, para una ética fundada en la responsabilidad de cada uno (Roldán. 2014: 246). En otras palabras, la libertad en Leibniz nos impela a ser consecuentes con nuestra vida y responsables, tanto con nosotros, como con nuestros semejantes, así como las convicciones personales que decidamos mantener, ya sean estas religiosas, políticas, filosóficas, etc.

A. Dios

Era de esperar que uno de los conceptos que cobrarían relevancia en nuestro análisis sería el de Dios. Esto no podía ser de otra manera, ya que, además que abordamos este apartado desde la teología racional, en el pensamiento de Leibniz, Dios es una constante y entender su concepto de Dios clarifica la mayoría de los términos en los que nos adentremos, incluidos el de la libertad. De esta forma, podemos afirmar que en esto concordamos con Gloria Casanova cuando afirma que la teodicea de nuestro autor se fundamenta en la ciencia de Dios (Casanova, 2005:9). Ahora bien, conviene que empecemos por el principio respecto a un tema tan espinoso. Teniendo en cuenta que nos hallamos ante un racionalista, es de esperar que la existencia de Dios también la intente razonar y que no se base en una simple convicción, dogma de fe, etc.

Para comprender el razonamiento de Leibniz respecto a la existencia de Dios, es conveniente que nos remitamos a su teoría de las verdades de razón y verdades de hecho. Estas verdades guardan un orden jerárquico. Haciendo alusión a Iván Alfonseca, las verdades de razón estarían en un nivel superior, al que aspiran convertirse las verdades de hecho (Alfonseca, 1979: 110). Lo que se pretende decir con esto es que el conocimiento racional es infalible, mientras que cualquier otro tipo de conocimiento es una suerte de preámbulo para llegar al razonamiento exacto de las cosas. Esta superioridad entre los dos tipos de verdades es lógica si tenemos en cuenta —como ya dice Leibniz en su *Monadología* (Leibniz, 1981: 103)— que las verdades de razón son necesarias, ya que su contrario es imposible. Por ejemplo, no puede darse un triángulo que no tenga tres ángulos, puesto que no sería un triángulo. En consecuencia, que el triángulo tiene tres ángulos es una verdad de razón, una verdad necesaria para que exista el triángulo. Por el otro lado, nos presenta el filósofo alemán las verdades de hecho, las cuales considera contingentes al darse la posibilidad de su contrario. A su vez, dirá Leibniz que podemos acceder a la razón de las verdades necesarias por medio del análisis sistemático de estas, diseccionándolas en ideas y verdades más simples hasta llegar a su origen.

Ahora bien, conviene detenernos aquí con más atención, entre otras cosas porque en su *Ensayos de Teodicea* —obra en la que nos estamos basando fundamentalmente— hay una clasificación dentro del grupo de verdades de razón. El hanoveriano distinguirá entre unas verdades de razón eternas y que son absolutamente necesarias. Es decir, su opuesto demanda contradicción. Esto ocurre con la idea de Dios o el ejemplo del triángulo. Aquí se mueve Leibniz en tres dimensiones distintas: la necesidad lógica, metafísica y geométrica. Las otras verdades de razón serían las que conocemos por medio de nuestra experiencia o también por la razón en nuestro entorno. La diferencia estriba en que estas últimas son las leyes que Dios ha dispuesto en el mundo, por lo tanto, son dependientes de Dios. No son necesarias por ellas mismas, sino por voluntad de Dios hacia la mejor opción⁷. De esto inferimos que, si Dios es para Leibniz una

⁷«Ahora bien, las verdades de razón son de dos clases. Unas se llaman verdades eternas, y son absolutamente necesarias, de manera que lo opuesto implica contradicción, tales como aquellas cuya necesidad es lógica, metafísica o geométrica, y que no es posible negar sin caer en el absurdo. Hay otras

verdad de razón y dentro de las verdades de razón, una verdad eterna, que Dios no exista sería una idea absurda y contradictoria. No nos detendremos más en este asunto para no dispersarnos en exceso. Solo con lo expuesto, consideramos que es evidente la relevancia de la divinidad en la filosofía de Leibniz y el necesario acercamiento a su teología racional para entender el conjunto de sus escritos. Al mismo tiempo, parece ser que es evidente que Dios es la base, si no de toda la filosofía de Leibniz como afirmó Jalabert⁸, sí de su teodicea.

A raíz de lo visto en relación con la existencia de Dios en Leibniz, se puede decir que Dios es un ser necesario. En otras palabras, que en la esencia de Dios se encuentra su existencia. En Dios se encuentran todas las perfecciones, si esto es así, es preciso que se reconozca su existencia. Con todo, esto parece ser refutable de manera fácil, ya que se puede considerar que la existencia no es una cualidad que se tenga que suscribir a la perfección. Para salvar esto, Leibniz acude a los planos que hemos mencionados anteriormente: la necesidad lógica, metafísica y geométrica. Pero más contundente es aún si consideramos a Dios como un ser absoluto, completo en su totalidad. Si esto es así y no existe, llegamos a una contradicción lógica, lo que es un absurdo para Leibniz. Dios es lo primero para Leibniz, sin Dios no existiría nada, puesto que todo depende de su voluntad y sabiduría. Todo lo bueno que podamos disfrutar viene de Dios, así como cualquier conocimiento. Este tipo de teología racional es muy propia del cristianismo que profesa el filósofo de Hanover, el cual buscaba refrendar sus ideas teológicas con el texto bíblico. En las Escrituras se afirma en la carta de San

que se pueden llamar positivas, porque son las leyes que Dios ha tenido a bien dar a la naturaleza, o porque dependen de él. Las sabemos, o por la experiencia, es decir, a posteriori; o por la razón, o a priori, esto es, por las consideraciones de conveniencia que han motivado su elección. Esta conveniencia tiene también sus reglas y sus razones; pero la elección libre de Dios, y no una necesidad geométrica, es la que hace preferible lo conveniente y le da existencia. Y así puede decirse, que la necesidad física se funda en la necesidad moral, es decir, en la elección del sabio, digna de su sabiduría; y que la una lo mismo que la otra debe distinguirse de la necesidad geométrica. Esta necesidad física constituye el orden de la naturaleza, y consiste en las reglas del movimiento y en algunas otras leyes generales a que ha querido Dios someter las cosas al darles la existencia. Es cierto que Dios no las ha dado sin razón, porque Dios no escoge nada por capricho o como al azar, o por una absoluta indiferencia; pero las razones generales del bien y del orden, que le han movido, pueden en algunos casos ser sobrepujadas por razones superiores de un orden más elevado» (Leibniz, 2013: 42).

⁸«Jalabert ya señaló en 1960 que toda la filosofía de Leibniz se desarrolla siguiendo dos vías, que se reúnen precisamente en la afirmación de un Dios cuya esencia misma es existir [...] En virtud de esa necesidad de existencia, Dios funda toda la realidad, tanto posible como actual» (Fernández-García, 2002: 29).

Pablo a los colosenses, hablando de Cristo, que en él fueron creadas todas cosas, las que hay en los cielos y en la tierra, las visibles y las no visibles, así como que todo fue creado para él y en Cristo subsiste todo (Reina Valera, 2006: 1364). Lo que pretendo hacer ver con esto es que el concepto de Dios en el que se mueve Leibniz es el de una teología bíblica. No es solo este texto de la epístola mencionada el que hace alusión a una de sus ideas sobre Dios, sino que los atributos de Dios que expone Leibniz, todos y cada uno de ellos aparecen en la Biblia. Esto no es de extrañar, ya que el filósofo hanoveriano profesaba la confesión luterana. Con base en esto, podríamos inferir que los atributos de Dios que Leibniz considera podemos extraerlos más fácilmente de la Biblia que de cualquier otra fuente, ya que el libro fundamental para la confesión luterana eran las Escrituras. Sin embargo, esto no quiere decir que los atributos divinos los tome exclusivamente de la Biblia, ya que esto se acercaría más a una teología revelada que a una teología racional. El filósofo alemán —a pesar de la coincidencia del relato bíblico con su definición de la divinidad— llega a esta comprensión por medio del razonamiento filosófico para comprender esas verdades reveladas en las Escrituras y asume los atributos divinos derivados de las metafísicas teológicas de la Edad Media.

Consecuentemente, podríamos afirmar que la omnisciencia y la omnipotencia son algunos de los atributos característicos de Dios en Leibniz. Esto ya lo podemos encontrar en los Escritos filosóficos del hanoveriano cuando afirma que Dios es la sustancia omnisciente y omnipotente (Leibniz, 1982: 96). Estos dos atributos ya los vemos reflejados igualmente en la Biblia en el libro de Job cuando dice que Dios tiene un conocimiento perfecto de las cosas (Reina-Valera, 2006: 644) y también en el Nuevo Testamento, la carta de Juan cuando afirma que Dios lo sabe todo (Reina-Valera, 2006: 1421). Estos son solo algunos textos de los que seguramente Leibniz bebería para formar su concepto de Dios como un ser omnisciente. De la misma forma ocurre con la omnipotencia de Dios en el libro de los salmos: «El que habita al abrigo del Altísimo, morará bajo la sombra del Omnipotente» (Reina-Valera: 2006: 715). Visto esto, se puede entender que no sería errado definir el concepto de Dios en Leibniz ya sea acudiendo a sus escritos o las Sagradas Escrituras, puesto que se presenta una analogía considerable entre ambos. Es decir, lo que se propone Leibniz es una validación racional de lo que afirmaba la teología revelada, de ahí que nos hallemos con semejantes similitudes. Si embargo, como es obvio, no podemos detenernos aquí a

analizar todos los atributos de Dios para dar una definición teológico-filosófica de este, ya que nos extenderíamos demasiado. Por lo tanto, es preciso hacer énfasis en los atributos o características divinas que más nos interesan para nuestro trabajo.

Otro atributo de Dios que conviene mencionar es el que aparece en el subtítulo de su *Ensayos de Teodicea*: la bondad de Dios. Merece una atención especial este atributo, puesto que está estrechamente vinculado con nuestra obra principal de análisis. La bondad de Dios lleva implícita, como bien señala Grudem, misericordia y gracia. Esto quiere decir, no solo que Dios sea bueno, sino que es la norma suprema de lo bueno y que cualquier acción o decisión que tome serán siempre las mejores (Grudem, 2005: 90). Asimismo, apunta Grudem las connotaciones que puede tener este término vinculadas a la aprobación. Ahora bien, esta aprobación no es con relación a la aprobación humana, sino que es Dios mismo, como ser perfecto, con sabiduría absoluta y perfecta, quien aprueba lo que es bueno. No hay nadie, salvo Dios mismo, que pueda aprobar lo que Dios ha determinado como la mejor opción. Esta autoaprobación ya la podemos contemplar en el relato del Génesis cuando es Dios mismo quien juzga que todo lo que había hecho era bueno en gran manera (Reina-Valera: 2006:2). Ahora bien, haciendo alusión a la misericordia como matiz particular de la bondad de Dios, la podemos entender como la bondad que Dios manifiesta con las personas que se encuentran en situaciones de amargura. Por otro lado, la gracia es otra forma que Dios tiene de manifestar su bondad, ya que se trata de dar algo, un trato de favor o un privilegio a alguien que no lo merece (Grudem, 2005: 91). Un ejemplo muy ilustrativo sería la salvación del infierno, ya que todos estamos condenados y Dios la otorga de forma gratuita a través de su Hijo.

Así como Dios es un ser necesario, bueno, omnipotente, omnisciente, perfecto etc., es lógico que se desprenda de esa perfección una libertad absoluta. Esto también lo hemos visto en la voluntad implícita a la hora de actuar o elegir de Dios. Ahora bien, la voluntad de Dios tiene para Leibniz una característica particular y es que se rige por un principio: el principio de lo mejor. Esto, según comenta Concha Roldán es necesario que sea así, ya que si no fuera así la voluntad de Dios tendería al mal o la indiferencia respecto a lo bueno y lo malo ((Roldán, en Leibniz: 1990: 51). En otras palabras, si estamos hablando de un ser, el cual su esencia misma demanda una bondad absoluta,

una sabiduría perfecta y una omnipotencia, no se podría concebir —al menos de forma racional— que la voluntad de Dios respecto a sus actos o decisiones no estuviese enfocada a buscar la mejor de entre todas las opciones.

La tesis de que la voluntad de Dios es necesario que se dirija a lo mejor, nos la explica y refrenda Paradinas de una forma clara al detallar el orden de esta respecto al conocimiento. La voluntad se sigue de conocimiento del bien (Paradinas, 2009: 125). De esta proposición, podemos razonar que, si la voluntad se sigue del conocimiento del bien y si Dios tiene un conocimiento absoluto del bien, es necesario que su voluntad se rija por el principio de lo mejor. Asimismo, Paradinas destaca aquí tres términos relacionados con la voluntad: poder, querer y saber (Paradinas, 2009: 125). Dios tiene todo el poder, lo sabe todo y es bueno en esencia para querer lo mejor guiado por su conocimiento de todas las cosas. Siguiendo con el concepto de Dios, el pensador hanoveriano nos hablará de la justicia de Dios. Como no podía ser menos, al estar ante un ser perfecto, es necesario que sea también —no solamente perfectamente bueno— sino también perfectamente justo. La justicia de Dios es perfecta según Leibniz: «Dios es perfectamente justo [...] esta justicia le impide condenar a los inocentes y dejar las buenas acciones sin recompensa, así como guardar una justa proporción entre los castigos y los premios» (Leibniz, 2013: 147). Es decir, cualquier juicio de Dios será justo, aunque nosotros no comprendamos la magnitud de su castigo. Esta falta de comprensión o valoración negativa respecto a sus juicios es una falta de conocimiento, al cual solo puede acceder Dios.

Otra característica más controversial que Leibniz presenta de Dios redundando en una suerte de determinismo respecto a la libertad del ser humano. Este determinismo lo explica el pensador alemán en su *Ensayos de Teodicea* afirmando que Dios es el dueño de las voluntades y de los corazones de todos los seres humanos (Leibniz, 2013: 156). Esta conclusión, así como las otras respecto a los atributos de Dios, está extraída de la Biblia, ya que el propio filósofo hace alusión a como Dios endurece el corazón de las personas que bien le parece. Esto lo encontramos también, no solo en el ejemplo de Faraón que pone Leibniz, sino que hay textos bíblicos que afirman que Dios tendrá misericordia de quien Él quiera tener misericordia, o también cuando profesa que a Jacob amó y a Esaú aborreció (Reina-Valera: 2006: 108, 1305). Ahora bien, esto parece

estar reñido con la justicia de Dios, sin embargo, Leibniz lo resuelve con el atributo de la omnisciencia de Dios al decir que lo que a nosotros nos parece injusto o cruel, Dios lo ha decidido siendo conocedor de que nosotros obraríamos de una forma o de otra. Por lo tanto, es la mejor opción dentro de todos los posibles, al mismo tiempo que se evita una mal mayor por darle un trato de favor a una persona que lo usará de forma deshonest⁹. En este sentido Dios es dueño de las voluntades en tanto y en cuanto dispone unas circunstancias u otras con razón de su sabiduría de las cosas. No es que nos manipule, pero sí que influye en lo que previamente ya estaba dispuesto en nuestro corazón.

Todo esto es relevante y característico de la *Ensayos de Teodicea* por la similitud entre la divinidad y el ser humano, ya que aspectos relativos a la divinidad se encuentran —en mayor o menor medida— en el ser humano en tanto que es imagen y semejanza de Dios. Esto era de esperar al manejar Leibniz un concepto bíblico de Dios, puesto que este crea al hombre a imagen y semejanza de Él. Una de las cualidades comunes que el hanoveriano resalta como común de Dios y el ser humano, es la razón: «La razón es la condición de posibilidad de la libertad que comparten Dios y los hombres [...] pero solo Dios está en posesión de una libertad absoluta» (Roldán, 2014: 267-268). Es decir, cuando hablamos de Dios estamos ante el ser racional por excelencia y Dios nos ha transmitido a nosotros, sus criaturas, la cualidad de razonar. Ahora bien, nuestra razón está desvirtuada y además limitada, ya que solo Dios posee la capacidad de poder razonar de manera perfecta. En consecuencia, solo Dios tiene libertad absoluta, pues no se deja llevar por las pasiones ni está contaminado por el pecado. Asimismo, conforme más entendamos a Dios, más comprenderemos la libertad del ser humano y naturaleza, puesto que las personas, según Leibniz, nos miramos —

⁹«Dios es dueño de las voluntades y de los corazones de los reyes, así como los demás hombres están en su mano. La Sagrada Escritura llega hasta decir que endurece algunas veces a los malos, para mostrar su poder al castigarlos. Este endurecimiento no debe entenderse como si Dios imprimiera extraordinariamente una especie de antigracia; es decir, una repugnancia al bien, y hasta una inclinación al mal, así como la gracia que él da es una inclinación al bien; sino que atendiendo Dios al curso de las cosas que ha establecido, ha creído conveniente, por razones superiores, permitir que Faraón, por ejemplo, se viese en circunstancias que aumentasen su maldad, y que la Divina Sabiduría ha querido sacar un bien de este mal» (Leibniz, 2013: 156).

aunque a veces sin saberlo — en nuestro punto de referencia: Dios. En otras palabras, al compartir la naturaleza divina, imitamos su conocimiento, sus razonamientos, la tendencia a lo mejor, la acción, la libertad, etc. (Fernández-García, 2002: 35-36).

B. Libertad y voluntad

Como hemos podido apreciar a lo largo del trabajo, la voluntad es un término estrechamente vinculado a la libertad. Es cierto que algunos autores le dan mayor énfasis que otros, es por esto por lo que se considera valioso un punto dedicado a la voluntad y su relación con la libertad, ya que incluso llegan a ser sinónimos en el alemán. Esto ya lo notó Escandell cuando afirmó que Leibniz entendía la libertad y la voluntad como conceptos equivalentes. Si embargo, también es cierto como afirma el propio Escandell que esta forma de entender sendos conceptos estaba condicionada por la cuestión que estuviera tratando el pensador alemán y no era un principio aplicable a toda su filosofía (Escandell, 1994: 147). Sea como fuere, lo que sí es cierto es que la voluntad y la libertad son indivisibles en el alemán y de esto se percató ya Concha Roldán cuando afirmó: «la naturaleza de la voluntad demanda la libertad y esta consiste en que los actos voluntarios tengan su principio en el agente, acompañados de reflexión o razón» (Roldán, en Leibniz, 1990: 47). Es decir, la voluntad en sí necesita de la libertad, sin libertad no se podrían dar actos o elecciones voluntarias. A su vez, la libertad la define como la voluntad sin ningún tipo de coacción, de ahí que el principio de la voluntad resida en el agente actuante. Eso sí, como hemos hecho alusión a la coacción, esto exige que los actos voluntarios sean guiados por la razón y no motivados por las pasiones o influencias externas. En este sentido, es fácil estar de acuerdo con Escandell cuando afirma que el punto central sobre la voluntad gira en torno a nuestra capacidad de elegir entre las posibilidades que se nos presentan (Escandell, 1994: 148). Asimismo, definirá la voluntad como el conato de un ser pensante. Ahora bien, es preciso definir lo que es este conato, este esfuerzo o intención del ser humano entendido como ente pensante.

Definirá Escandell el conato como el elemento simple del movimiento (Escandell, 1994: 152). Es decir, el conato está relacionado con las acciones. El ejemplo que pone Escandell es muy ilustrativo al decir que el conato es como los puntos en el espacio o los instantes en el tiempo. En este sentido, no solo podemos inferir el conato

como la unidad más simple relativa a nuestras acciones, sino que nuestras acciones están configuradas por estos conatos, por esas voluntades que tenemos cuando pensamos actuar de una determinada manera para ejecutar una acción. El conato al ser ese impulso que dar lugar a las acciones, se encuentra limitado por su contexto, por los cuerpos. Como dice Escandell: «Su desarrollo efectivo en un movimiento espaciotemporal está condicionado por la coexistencia de varios cuerpos» (Escandell, 1994: 155). En otras palabras, el conato busca materializarse, ese esfuerzo por llevar a cabo una acción tiende a desarrollarse en nuestro mundo material. No obstante, ese esfuerzo se verá condicionado por nuestra realidad material. Por ejemplo, yo puedo querer volar. En consecuencia, decido subirme a un décimo piso para arrojarme al vacío. Me lanzo al aire y me esfuerzo por volar agitando mis brazos de forma muy enérgica. Sin embargo, la ley de la gravedad limita que pueda llevarse a cabo esa acción y termino cayendo irremediamente al suelo. Ahora bien, hay que considerar que el conato sea sinónimo de la voluntad es algo espinoso, puesto que en otras partes que habla Escandell sobre el conato se podría entender como un elemento que compone la voluntad. Es como si la voluntad la intentáramos diseccionar en partes más simples y, de esta forma, llegáramos al conato.

Con todo, lo que hemos dicho de la voluntad con relación a la libertad y el conato, son matices de esta y no tanto una definición cerrada que podamos encontrar en el pensamiento del hanoveriano. Esto no nos debe de extrañar, ya que el propio Leibniz procede de esta forma cuando habla de voluntad. Esto no es ninguna contradicción, ya que para nuestro filósofo alemán es más correcto hablar de voluntades que de voluntad: «Tomada en sentido general, puede decirse que la voluntad consiste en la inclinación a hacer una cosa en proporción del bien en ella encerrado. A esta voluntad se la llama antecedente cuando está desligada, y considera cada bien aparte en tanto que es bien» (Leibniz, 2013: 110). Aquí nos aporta Leibniz otro matiz de la voluntad relacionado con el principio de lo mejor en tanto que nuestra voluntad buscará lo que nosotros valoramos como la mejor opción. Es decir, nunca nos vamos a inclinar hacia una opción que consideramos menos valiosa que otra si podemos realizar ambas por igual. Asimismo, consideramos que algo es bueno en sí mismo a pesar de que nuestra valoración sea siempre subjetiva. En otras palabras, si me decido entre dos vehículos — siempre y cuando pueda acceder a los dos con la misma facilidad— será porque

entendiendo que uno de los dos es mejor en sí mismo y no por una cuestión arbitraria. En esta misma explicación del hanoveriano se podrá apreciar también la analogía con la forma de proceder de Dios. En consecuencia, lo mismo que entender el concepto de Dios redundará en una mayor comprensión de nuestra libertad, voluntad, moral, etc., entender el concepto de libertad humana, con todo lo que ello implica, repercutirá en una comprensión de la divinidad. Otro detalle relevante en la cita expuesta es la proporción de la inclinación con lo buena que consideremos nuestra meta. Esto quiere decir que la inclinación tiene sus grados; puede ser mayor o menor y esto dependerá de que tan valioso consideremos el objeto deseado o valorado en comparación con otro. En este sentido se puede entender que hablemos de voluntades y no tanto de voluntad, pues nuestra voluntad variará dependiendo del objeto y la valoración de este.

Pero más claro aún nos quedará que Leibniz habla de voluntades cuando dice explícitamente que la voluntad de la que está hablando es la voluntad antecedente. Antecedente porque valora los bienes como algo separado de ella misma y entiende que las cosas son buenas o malas en sí mismas y no tanto por el sentido que le pueda impregnar el sujeto. Esta voluntad está en conflicto con otras voluntades y dan lugar a una voluntad más perfecta, absoluta; la voluntad consecuente: «La voluntad consecuente se deriva del conflicto de todas las voluntades antecedentes» (Leibniz, 2013: 111). Considero que es evidente que la voluntad para Leibniz es una suerte de lucha que se da en el ser humano, la cual tiende a lo que se considera como mejor opción y que esta a su vez están condicionadas por nuestro contexto. A su vez, es preciso que expliquemos qué es esta voluntad consecuente y por qué Leibniz la entiende como superior al resto de voluntades antecedentes. La diferencia principal entre estas dos voluntades radica en que mientras la voluntad antecedente es, como ya hemos visto, esa inclinación hacia lo que consideramos lo mejor, la voluntad consecuente se rige por un principio diferente: «Nunca dejamos de hacer lo que queremos cuando podemos» (Leibniz, 2013: 110). En otras palabras, para que se dé la voluntad consecuente es necesario que no haya ningún impedimento al momento de llevar a cabo mi acción. Si no encontramos ninguna limitación a mi deseo, lo realizaré independientemente de la valoración de las cosas como buenos o malas.

Por lo tanto, nos encontramos con alguna que otra diferencia respecto a las voluntades principales. La voluntad antecedente se puede ejercer en un contexto limitante, no manifiesta, necesariamente, una libertad absoluta, sino que está condicionada. Asimismo, la voluntad antecedente puede no concordar con lo que queramos y, sin embargo, valorarla como la mejor opción, ya que lo que deseamos o queremos no es siempre lo que nos puede convenir. La voluntad consecuente parece ser que valora en función de nuestras pasiones y que es menos racional. Esta se limita por la carencia de posibilidades, pero no por la valoración de las cosas como buenas. Ahora bien, considero que no sería oportuno valorar esta voluntad consecuente como la voluntad absoluta, sino que la voluntad absoluta sería la voluntad de Dios, ya que es el dueño de todas las voluntades, como ya hemos visto, además de ser la única voluntad perfecta. En consecuencia, alcanzamos una libertad más plena en la medida que nos acercamos y armonizamos nuestra voluntad con la voluntad de Dios.

Pero se pueden explicar más matices acerca de la voluntad en relación con la libertad. Por ejemplo, su vinculación con la inclinación, ya no solo hacia lo que valoramos mejor, sino al hecho de decantarnos por una u otra opción. Esto lo usa Leibniz para refutar la indiferencia respecto a las elecciones que se nos puedan presentar a lo largo de nuestra vida: «Si tuviéramos un juicio que no fuera acompañado de ninguna inclinación a obrar, nuestra alma sería un entendimiento sin voluntad» (Leibniz, 2013: 118). Es decir, cuando emitimos un juicio en nuestra mente respecto a algo, esto va, necesariamente, acompañado de una inclinación a ejecutar una acción. Nuestra alma, que se podría entender como nuestra mente en esta cita, como el conjunto de conocimientos que vamos adquiriendo a lo largo de nuestra vida, viene impregnada con la voluntad y esto nos lo pone de manifiesto nuestra realidad en el momento que no podemos permanecer indiferentes ante cualquier valoración. El clásico ejemplo que pone Jean Buridan del burro ante dos montones de alimento es muy ilustrativo en relación con lo que nos quiere explicar relativo a la inclinación a algo. Es imposible que un simple burro quede indiferente al momento de elegir comer de un montón o de otro, ya que esto redundaría en no elegir ninguno y morir de hambre. Tiene que haber una inclinación hacia un montón de alimento por algún motivo para la posterior ejecución que acompaña a la voluntad fundamentada en el juicio.

Ahora bien, respecto a la autonomía de la voluntad del ser humano, Leibniz tiene mucho más que decir. Algo que nos puede ser útil para nuestro propósito es la necesidad de Dios para que nuestra voluntad sea correcta: «Estamos muertos para todas las buenas obras; es preciso que una gracia previa excite nuestra voluntad, y que Dios nos dé el querer y el obrar» (Leibniz, 2013: 97). En este punto podemos apreciar una concepción de la voluntad con connotaciones teológicas notables. Por un lado, nuestra voluntad es libre o, como señala Concha Roldán, nuestra voluntad está exenta de coacción (Roldán, en Leibniz, 1990: 117). En este sentido y en relación con la dependencia de la gracia divina, se puede inferir que nuestra voluntad es libre y que no importan las influencias que recibamos, siempre será guiada por razones del sujeto agente. Ahora bien, esto no está vinculado al obrar bien, pues el ser humano puede razonar mal, ya que, a causa del pecado, nuestro entendimiento se encuentra entenebrecido. Eso quiere decir que puede que queramos lo mejor, pero que, en muchas ocasiones, ignoraremos que es lo mejor. Además, cuando obramos de la forma correcta, parece ser que al ser humano no se le debe reconocer ningún mérito si somos consecuentes con la afirmación leibniziana respecto a la necesidad de la gracia para actuar de forma correcta. Por el contrario, el mérito es siempre de Dios que nos da la capacidad para actuar de forma correcta, aunque no lo merezcamos. Esto no anula nuestra libertad, puesto que siempre podemos decidir rechazar esa gracia. En consecuencia, el obrar bien o mal, en cierta manera, también depende de nuestra actitud respecto a Dios.

Por último y para dar paso al siguiente punto, es conveniente que nos refiramos a la contingencia de la voluntad. En esta misma dirección gira el pensamiento de Concha Roldán cuando aborda el tema de la voluntad en Leibniz vinculada a la contingencia, ya que afirma que la voluntad requiere ausencia de necesidad, o, en otras palabras, contingencia. El problema que observa Roldán es que esta contingencia está en contraste con todo el desarrollo racional que hemos expuesto de la voluntad, con la deliberación de los juicios que emitimos, etc. Está en contraste en el momento que todas las razones que podamos tener para obrar de una determinada manera no hacen que

nuestras acciones sean necesarias, sino solo razonadas¹⁰. Sin embargo, considero que Concha asocia la necesidad a la deliberación y esto no tiene porqué ser vinculante. Como he dicho, que razonemos sobre una acción y valoremos los pros y contras, no quiere decir que vaya a ser necesaria, ya que para que seamos libres es necesario que podamos obrar incluso en contra de la previa deliberación, de nuestra razón o de la voluntad divina.

C. Contingencia

La relevancia de la contingencia en lo relativo al concepto de libertad leibniziano es notable: «Leibniz apela a la contingencia como base de la libertad» (Roldán, en Leibniz, 1990: 52). Tan relevante que es fundamento de la libertad. Con esto se podría afirmar que la necesidad de la contingencia o la necesidad de lo que no es necesario. Si algo es necesario en lo relativo a nuestras acciones, esto implica que no seremos libres en esa acción concreta, ya que no podríamos haber actuado de otra manera. Ahora bien, antes de adentrarnos en profundidad en este término y ver la implicación que tiene con la libertad, es preciso que se dé una definición de lo que es la contingencia para el filósofo alemán.

Según Concha Roldán, Leibniz entiende que la contingencia es lo que no es necesario. Pero ¿qué es necesario? Necesario para el hanoveriano es algo cuyo contrario demanda contradicción (Roldán, en Leibniz, 1990: 48). Como hemos podido notar en lo relativo a la clasificación de verdades que hace Leibniz, de la misma forma entiende la necesidad. Ante esto, se podría decir que Leibniz depende de la necesidad para definir la contingencia. No podría definir la contingencia sin la existencia de elementos necesarios. O lo que es lo mismo, no podría definir las verdades de hecho si no existen las verdades de razón. Sea como sea, el caso es que el principio de contradicción está muy presente en este aspecto también y esto hace que se den similitudes a la hora de abordar términos interesantes para comprender la libertad leibniziana. Siguiendo con este razonamiento, apunta Roldán acertadamente que lo contingente es todo aquello que

¹⁰«La voluntad que requiere la libertad consiste esencialmente en que las acciones sean espontáneas y deliberadas, aunque siempre deban suponer una ausencia de necesidad que destruiría la deliberación» (Leibniz & Panadero, 1990: 52):

lo contrario no implica contradicción o que es posible. Es por lo que mi voluntad es algo contingente, ya que por mucho que delibere y sopesé para llevar a cabo una acción, eso no cambia la naturaleza de la contingencia de mis acciones. Siempre podría haber obrado de otra manera, siempre existe una alternativa.

Ahora bien, Leibniz entiende que no siempre existe alternativa para obrar. En este sentido es cuando señala Roldán que para que nuestras acciones sean contingentes es preciso que no existan elementos que nos condicionen. Esta coacción puede ser tanto en nuestro contexto: por ejemplo, que nos obliguen por la fuerza a escuchar una música determinada. Pero, también nos encontramos con que debemos de poseer nuestras capacidades mentales para poder razonar al respecto de una acción (Roldán, en Leibniz, 1990: 48). De acuerdo con lo dicho, es notorio que la libertad humana puede estar limitada, pero también se nos plantea la problemática de si todos los seres humanos pueden deliberar como lo explica Leibniz. En consecuencia, se puede inferir que una persona embriagada no es libre, pues sus capacidades de deliberar se ven mermadas por la influencia del alcohol.

Así como hemos hablado de que la coacción provoca que nuestras acciones carezcan de contingencia, es preciso definir lo que entiende Leibniz por coacción. Para el hanoveriano, la coacción es aquello que nos impide obrar como realmente queremos. En este sentido, así como el ejemplo del borracho, cualquier elemento que me imposibilite para obrar como verdaderamente quiero, hace que mis acciones pierdan su categoría de contingencia: «La prisión y las enfermedades coartan nuestra libertad al impedir que movamos nuestro cuerpo y nuestros miembros de la forma que queremos y que ordinariamente podemos» (Roldán, en Leibniz, 1990: 48-49). En este sentido, las personas con una enfermedad que les impida estar al cien por cien de sus capacidades mentales no serían libres según este razonamiento. De lo que inferimos que, para el pensador de Hanover, no todos los sujetos son libres, pero que además estamos expuesto a perder esa libertad en cualquier momento, por ejemplo, por un accidente.

Asimismo, es al hablar de la contingencia de nuestras acciones, cuando rescata el término de la indiferencia, el cual había refutado con anterioridad. Lo rescata y no es porque cambie de parecer respecto al razonamiento ya dado, sino porque lo dota de un significado diferente al estimar otras connotaciones del término. Leibniz llegará a

considerar la indiferencia como sinónimo de su concepto de contingencia. A razón de esto, entenderá la indiferencia como la libertad al momento de actuar. En palabras del filósofo: «Hay una libertad de contingencia o en cierta manera de indiferencia, con tal que se entienda por indiferencia que nada nos obliga» (Leibniz, 2013: 124). Por lo tanto, contingencia también sería, no solo hacer lo que queramos hacer en cada momento, sino la ausencia de elementos que nos impongan actuar de una determinada forma. Concluyendo este apartado, se puede afirmar con Concha Roldán que la contingencia es una condición de la libertad (Roldán, en Leibniz, 1990: 262). Una condición, para ser más certeros, de posibilidad para que seamos libres. A su vez, esta contingencia hace que el agente pueda deliberar sobre la acción que pretende llevar a cabo.

D. Espontaneidad

Si los términos que hemos tratado son relevantes para nuestro análisis, no lo es menos el concepto de espontaneidad. Tal es el punto de la relevancia de dicho concepto que, como bien señala Juan Arana, la libertad para Leibniz es una suerte de espontaneidad razonada (Arana, 2005: 51). Ahora bien, es necesario precisar lo que quiere decir Leibniz cuando habla de espontaneidad y su vinculación con la libertad. Entre otras cosas por ser un concepto que se presta a una definición, en el mejor de los casos, algo alejada de lo que quería decirnos el filósofo de Hanover. Comúnmente, podríamos afirmar que la espontaneidad o un acto espontáneo es la característica de realizar ese acto de manera impulsiva, sin deliberación previa, sino guiado más bien por los instintos más primarios. También se podría afirmar que espontánea es esa parte más emocional del ser humano, la cual está en contraste con el pensamiento lógico. Este tipo de definiciones resultan interesantes, ya que alejan la actividad espontánea de la razón y hemos podido ver que cuanto más nos alejamos del pensamiento racional adecuado, proporcionalmente, menos libres somos según Leibniz. Es por esto por lo que es preciso aclarar este asunto para acercarnos a lo que el filósofo hanoveriano tenía en mente cuando consideraba la espontaneidad una de las cualidades fundamentales de la libertad.

En base con lo dicho en el párrafo anterior, ya podemos inferir que Leibniz persigue esculpir el concepto común que se pueda tener de espontaneidad. Es decir, mientras que, de forma general, se pueda tener un concepto de espontaneidad distintivo de la parte más irracional del ser humano, Leibniz se propone, lejos de suprimir esta

característica, convertirla en algo mejorado. En función de esto, plantea eliminar lo que viene siendo cualquier acción que suene a un mero impulso ciego o conocimiento impreciso (Arana, 2005: 51). Por lo tanto, tal como ha señalado Arana, es un concepto de espontaneidad muy particular, pero, al mismo tiempo, tan relevante que hace que sea el elemento que nos vincula como agentes a la libertad y nos permite identificar la libertad y la voluntad (Arana, 2005: 51). Ahora bien, esta suerte de redefinición es posible por la vinculación de la espontaneidad con la razón o con la inteligencia, término que trataremos en el siguiente apartado. Es decir, el alemán reconoce que la espontaneidad tiene esta naturaleza de irracionalidad, que se mueve por impulsos y no por deliberación. A mi juicio, esto se puede clarificar si se hace un énfasis especial en una de las acepciones que tiene el término. Según la RAE, en la primera acepción del término espontáneo, nos encontramos con: «voluntario o de propio impulso» (RAE, s.f., definición 1). Esto es muy aclaratorio para la discusión que nos atañe, puesto que la espontaneidad se vincula a la voluntad y algo propio del sujeto agente. En este sentido, vemos reflejado lo que ya había dicho Leibniz respecto a que la espontaneidad nos vincula con la voluntad y la libertad al mismo tiempo de identificarlas. Ahora bien, lo que observa Leibniz es que esta espontaneidad por sí misma no nos hace libres y que necesita de la razón.

No nos hace libres en tanto que la espontaneidad no es algo que se pueda dirigir por sí misma bajo el principio de la mejor opción, no es algo que nos mueva a deliberar, sino que solo es algo propio, ya no del ser humano, sino de absolutamente de todo lo existente que pone de manifiesto una manera de actuar de los agentes sin ninguna coacción o influencia externas. En otras palabras, pone de manifiesto voluntades. Es por esto por lo que Arana afirma que somos espontáneos cuando tomamos una decisión previamente reflexionada, pero que somos igualmente de espontáneos que cualquier animal u objeto en movimiento. A esto lo llamará la espontaneidad universal (Arana, 2005: 57). Por lo tanto, se infiere de esto que la espontaneidad es algo que traspasa la existencia de cualquier objeto. Esto parece ser algo confuso y es porque para comprender este concepto de espontaneidad universal es preciso acudir a la monadología de Leibniz.

Ahora bien, aunque sea pertinente hablar un poco de la monadología de Leibniz para aclarar el concepto de espontaneidad universal y espontaneidad racional, no nos conviene detenernos demasiado en el asunto para no desviarnos a otros horizontes de la filosofía gigantesca de nuestro pensador. Dicho esto, pasemos a definir qué son las mónadas de forma lo más breve y sencilla posible. La noción de mónada de Leibniz parte de su concepción de sustancia, ya que el hanoveriano piensa que hay multitud de sustancias y no solo una sustancia que lo componga todo. Estas mónadas tienen una naturaleza metafísica, puesto que en un plano físico no pueden darse tales unidades, pues siempre es posible seguir dividiendo algo en partes más pequeñas y esto es contrario al concepto de unidad leibniziano. Lo mismo ocurre con las matemáticas o la geometría, que siempre se podrá dividir un punto en otro punto más pequeño hasta el infinito. Asimismo, se puede inferir la existencia de este tipo de sustancias individuales basándonos en nuestra observación de las sustancias más complejas en nuestra realidad, Leibniz infiere la existencia de estas sustancias simples y las únicas que verdaderamente sí son susceptibles de ser llamadas unidad, pues son indivisibles y a su vez la parte más simple que constituye un cuerpo. Otra característica de las mónadas nos la describe Leibniz en su *Discurso de Metafísica*: «Cuando varios predicados se atribuyen a un mismo sujeto, y este sujeto no se atribuye a ningún otro, se le llama sustancia individual» (Leibniz, 2002 10). En otras palabras, de una mónada se pueden decir varias características o acciones, pero tal mónada es única e intransferible. Por ejemplo: Paco está escribiendo, Paco sale a correr, Paco se levanta temprano todos los días, etc. En este sentido podemos entender a Paco como la mónada, pues sería el sujeto al cual le atribuimos varios predicados. Sin embargo, Paco no puede ser predicado de otro sujeto, sino solo sujeto de predicados. Asimismo, Leibniz tiene una razón para afirmar que tales predicados se atribuyen a este sujeto, y es el principio de identidad. En cierta manera, todos los predicados estarían contenidos en este sujeto y solo nos bastaría conocerlos por completo para saber cómo actuaría dicho sujeto.

Otra característica de estas mónadas es que también tienen la capacidad de percibir y desear. Sin embargo, no todas las mónadas perciben en mismo grado, de lo que se desprende un orden jerárquico en las mónadas en razón de su capacidad de percepción, siendo las mónadas que tienen mayor capacidad de percepción las únicas que tienen conciencia. Como última característica de la mónada y una de las más

importantes para la espontaneidad y la libertad, es que esta sustancia individual es potencia activa y que se origina en sí misma: «La sustancia individual es potencia activa y esa potencia activa la ejerce la sustancia individual desde sí misma» (Fernández y Soto, 2006: 126). Lo que quiere decir esto es que las mónadas son causas de sí mismas, aunque estas hayan sido creadas por Dios. Es decir, una vez que son creadas estas sustancias individuales, no necesitan de una influencia externa para ejercer actividad. De esto también se desprende que las mónadas no se pueden comunicar entre ellas, no se influyen, sino que son independientes totalmente unas de otras. No hay pasividad en las mónadas, son completas y todo lo que serán está en ellas mismas.

Habiendo aclarado la monadología de Leibniz —de manera bastante escueta, pero suficiente— podremos entender mejor que la espontaneidad es algo universal en relación con las mónadas. Es decir, todo lo que existe tiene espontaneidad puesto que está compuesto por las mónadas y todas las mónadas tiene potencia activa en sí mismas, son independientes y no necesitan de otra mónada. Ahora bien, no todas las mónadas son libres, ya que no todas tienen el grado de percepción necesario para tener conciencia. Es decir, lo que hace Leibniz es hablar, así como mencionamos con los grados de la percepción, de grados de espontaneidad. De ahí que ahora nos parezca que se contradice al hablar de que la espontaneidad es necesaria para la libertad y que todo es espontáneo, cuando se afirma la necesidad de la razón para ser libre y él mismo entiende que la razón es una cualidad solo de los seres humanos y de Dios. De ahí que Escandell resume que la espontaneidad en Leibniz es el ser activo y que solo manifiesta que una acción se le asigna a un sujeto (Escandell, 1994: 160). Sin embargo, no podemos concordar cuando afirma que Leibniz no quiere decir con esto que el sujeto sea dueño de su acción, ya que es todo lo contrario, puesto que las acciones y apetencias son parte constitutiva de las sustancias individuales y hemos visto que las mónadas no tienen influencias ni de otras mónadas ni de Dios, sino que son autosuficientes. Otra cosa es que para ser libre no sea necesario solo la espontaneidad sin más, sino, como dice el propio Leibniz, una perfecta espontaneidad (Leibniz, 2013: 27).

E. Razón/inteligencia

Con la razón llegamos al último rasgo que hemos considerado de crucial relevancia en la obra de Leibniz. Esto es notorio, ya que la razón o la inteligencia,

entendiéndolas como sinónimos o conceptos muy similares, han estado presente a lo largo de todo el análisis de la libertad en el hanoveriano. Por lo tanto, se puede ver como algo pertinente detenerse con más detalle en este punto y su vinculación con la libertad. Lo primero que se puede destacar de la inteligencia es que es condición de posibilidad para que el ser humano sea libre. De esto se percata Arana cuando afirma que la espontaneidad por sí sola resulta insuficiente para fundamentar la libertad leibniziana. Es preciso que la razón sea parte irrenunciable para que se pueda dar verdaderamente la libertad (Arana, 2005: 60). Pero no es solo con la espontaneidad con lo que se vincula estrechamente a la razón en Leibniz cuando este habla de libertad, sino que la voluntad se puede decir que precisa de la razón. El propio Leibniz afirmaba ya en su *Ensayos de Teodicea* que la razón es quien hace que la voluntad se decante por una elección u otra (Leibniz, 2013: 124). A su vez, la capacidad de razonar hace que deliberemos que siempre haya una razón para escoger A y no B. La razón sería algo que está permanente activo en nosotros y se puede ver como una suerte de auxiliar de ciertas cualidades como la voluntad o la espontaneidad.

Según Echavarría, la razón o la inteligencia sería una suerte de luz que nos orienta para revelarnos las razones por las que es más beneficioso escoger lo que es bueno, pero también nos muestra los motivos de por qué es bueno o mejor una opción que otra (Echavarría, 2013: 13), en esto consiste la libertad. Asimismo, el concepto de libertad racional o intelectual de Leibniz está influenciado por la concepción teológica de su contexto. El hanoveriano no tiene reparos en decirnos en su *Ensayos de Teodicea* que hay coincidencia al respecto con lo que él expone y la concepción teológica: «La libertad, tal como se explica en las escuelas de teología, consiste en la inteligencia que envuelve un conocimiento distinto del objeto de la deliberación» (Leibniz, 2013: 284). La inteligencia nos clarifica el conocimiento de las cosas y esto hace que nuestra voluntad se incline por lo mejor, por lo correcto, entendiendo todo esto como lo bueno. Esto quiere decir que la verdadera libertad estriba en la razón, pero también que tiene unas connotaciones morales relevantes. De ahí también que trate el origen del mal en su obra analizada, pues todo está estrechamente relacionado. Esta relación de todos los elementos de la filosofía de Leibniz no ha de sorprendernos, puesto que se fundamenta en uno de los principios de su filosofía: el principio de continuidad, el cual nos dice que en la realidad no se dan saltos, sino que existe una continuidad en todo.

A su vez, la prevalencia de la razón vinculada a la libertad tiene unas consecuencias en la lectura de Leibniz sobre este tema que nos pueden llevar a ver una suerte de determinación. Esto no está del todo alejado del concepto de libertad que maneja el hanoveriano respecto a la libertad y la razón como soberana de ella, pero esto no quiere decir que esta determinación racional anule la libertad humana. Para comprender esto es preciso hacer alusión a la problemática que se nos presenta al respecto. Por ejemplo, Carrera notará esta dificultad que se origina de considerar que la libertad se base en esta determinación racional (Carrera, 2020: 8). En otras palabras, nuestra libertad está determinada y se sostiene por la deliberación que nos proporciona nuestra razón, ya que esta es el mecanismo por el que construimos nuestros juicios sobre cualquier acción, objeto, elección, etc. Este carácter determinista de la libertad en Leibniz no solo es Carrera quien se percata de él, sino que Tomás Vera será consciente de esta aparente contradicción o elemento antagónico a la libertad en Leibniz (Vera, 1994: 278). Ahora bien, si como dicen Vera y Carrera, nuestra libertad está determinada por la inclinación a la que estamos sometidos por nuestra razón, ¿cómo es posible hablar de libertad? Este problema lo resuelve Leibniz acudiendo a la necesidad. Se sirve de la necesidad en tanto que por mucho que nuestro intelecto tienda y esté determinando a la voluntad hacia lo que valoramos como mejor, no quiere decir que impida que la voluntad obre de forma libre en tanto que se le presenta cualquier elección o acción como contingente (Echavarría, 2013: 4).

Es decir, nuestra razón por medio de la deliberación de las impresiones que captamos hace unos juicios y sopesa qué es la mejor opción. En consecuencia, hace que nuestra voluntad tienda hacia lo que el propio intelecto ha valorado como la opción más beneficiosa. Sin embargo, esta tendencia no determina que sea la opción necesaria que va a tomar nuestra voluntad, sino solo una inclinación hacia la mejor opción. Por el contrario, siempre podemos resistirnos a esas valoraciones, lo que pone de manifiesto que, a pesar de que la elección esté determinada de forma racional, eso no atenta contra nuestra libertad. En cierta manera es como si la libertad estuviera por encima de la razón o inteligencia, ya que, según nos dice Echavarría, tenemos la opción tanto de dejarnos llevar por la capacidad de nuestra inteligencia, como de incluso suprimir los juicios de nuestra razón, o desviar la atención si así lo decidimos de los objetos u opciones que se nos presenta como mejores (Echavarría, 2013: 6). Incluso Dios parece ser que está bajo

el imperio de la razón cuando hablamos de la libertad. Es más, cuando tenemos en cuenta el atributo de Dios relacionado con su conocimiento de todas las cosas, el determinismo parece ser que se hace más dominante y que la libertad retrocede ante la ineludible soberanía de una razón que lo abarca todo. Ahora bien, esto ocurre porque se asocia la omnisciencia divina con la determinación dominante y carencia de libertad, o, en otras palabras, con la necesidad absoluta. Sin embargo, esto no es así, ya que el conocimiento pleno de Dios de lo que vamos a hacer no está vinculado a una determinación o imposición de lo que vayamos a hacer. Esto ocurre porque Dios se mueve en una dimensión distinta a la del ser humano en lo relativo al tiempo: la eternidad. La eternidad sería como un plano de la realidad más amplio que el que tenemos nosotros como criaturas. Por lo tanto, el conocimiento de Dios se basa en una perspectiva más amplia, sin imponer una necesidad en nuestras acciones, sino que tiene una perspectiva desde la eternidad que le permite observar todos los momentos de nuestro tiempo cronológico en un instante.

Asimismo, cuando hablamos de la razón o la inteligencia —que son quienes provocan en nosotros y en Dios la deliberación para que nuestra voluntad se determine siempre hacia lo mejor— esto no deja de estar ligado a una perspectiva moral de la libertad y una moral muy concreta vinculada al conocimiento. En otras palabras, el ser humano obra mal por ignorancia y no porque verdaderamente lo desee. En el caso de Dios esto no ocurre, aunque no se desprenda de ello una necesidad metafísica. No ocurre en tanto que Dios tiene un conocimiento perfecto de las cosas, un entendimiento claro y distinto. Ante esto, ya hemos mencionado la problemática que se desprende de este determinismo. Sin embargo, concordamos con Esquisabel y Gaiada cuando afirman que Leibniz entiende que la deliberación, por definición, es imposible que esté bajo ningún tipo de coacción (Esquisabel y Gaiada, 2016: 20). Al mismo tiempo, no se trata de que la razón sea una especie de ente que obliga, incluso a Dios a decidirse por lo mejor, sino que el entendimiento, la inteligencia, la razón, son necesarias incluso para que Dios no caiga en la indiferencia al momento de actuar.

4. 3. Valoraciones

Llegados a nuestro último punto a tratar sobre la libertad leibniziana, una conclusión está clara y estamos de acuerdo cuando Esquisabel afirma que la libertad reside en las mentes (Esquisabel y Gaiada, 2016: 20). Basándonos en esto, se podría decir que estamos ante un concepto de libertad más bien abstracto. Sin embargo, también hemos visto a lo largo de nuestro análisis que la libertad leibniziana tiene un carácter práctico. En otras palabras, la libertad en Leibniz, aunque se dé en la mente, se materializa en cada una de nuestras acciones. Asimismo, Esquisabel y Gaiada, dan a entender a continuación que gracias a que la libertad leibniziana se origine en la mente, esta está carente de toda coacción o necesidad. En otras palabras, que la razón pone de manifiesto que hay libertad, así como nuestros juicios o deliberaciones racionales.

Por su parte, Concha Roldán afirma que ser libre en Leibniz es estar determinado por nuestra razón (Roldán, 2014: 270). Es decir, sin la capacidad de razonar es imposible que seamos libres. Si renunciamos a la deliberación racional, a la inteligencia y nos dejamos llevar por nuestras pasiones, seremos esclavos de ellas. Asimismo, Roldán también entenderá que se da por sabido que la elección de la razón siempre será la mejor. En este caso, estamos ante una ley universal para todos los seres humanos, pero también para Dios mismo, ni la divinidad está exenta de la perfección que se atribuyen a sus propios juicios racionales. En consecuencia: «Dios mismo, que es el ser más perfecto, es también el más determinado a actuar de la manera más conforme a la suprema razón» (Roldán, 2014: 270). Ahora bien, esta razón suprema no es algo que limite la voluntad divina, sino todo lo contrario, puesto que forma parte de la naturaleza divina. En otras palabras, si Dios no se determinara a obrar conforme a la razón suprema, a su razón, estaría yendo en contra de su propia esencia. En contra de su inteligencia, bondad, amor, omnisciencia, etc.

De igual forma, Vera nos habla de las connotaciones deterministas de la libertad leibniziana haciendo alusión a que la voluntad se determina por los juicios de la razón. Sin embargo, nos presenta una reflexión interesante en este aspecto cuando se intenta reconciliar esta determinación con la libertad (Vera, 1994: 278). Ante esto nos afirma que la libertad puede tratarse de hacer lo que uno quiera en todo momento, o bien en la

capacidad del ser humano de querer en todo momento lo que hay que querer. Es decir, con esto intenta explicar la contingencia de nuestras acciones a pesar de la determinación de la voluntad, ya que podemos, como se ha mencionado en el punto anterior, suspender el juicio. Ahora bien, es preciso aclarar que esto puede que no concuerde con el concepto de libertad de Leibniz, entre otras cosas porque hacer en todo momento lo que se quiere no sería ser libre, sino esclavo de nuestros propios deseos o pasiones. Dicho de otra manera, para Leibniz solo sería libre el individuo cuya voluntad quiere lo que debe querer o hace aquello que sopesa la razón como la mejor opción. Por lo tanto, parece que lo que nos presenta Vera resulta un tanto polémico al respecto.

Una cosa sí consideramos que es acertada, esto es, lo que apunta Gaiada cuando afirma que Leibniz se propone armonizar la libertad con la determinación (Gaiada, 2013: 221). Al hilo de lo que mencionó Vera, esta armonización no se trata de poder elegir o no la determinación, sino de que la determinación de la voluntad a hacer lo que nos muestra la razón es una libertad que tiende a la libertad perfecta, puesto que imitamos a Dios con ello. Pero no es solo por esto por lo que somos libres si nos determinamos a seguir a la razón, sino que Leibniz presenta a la razón como el elemento infalible por el que regirse al momento de obrar. Esto lo señala Carrera cuando afirma que «La libertad, más allá de su referente con la trascendencia, abre espacio a motivaciones racionales para orientar las acciones» (Carrera, 2020: 8). Es decir, la libertad leibniziana consiste en obedecer a lo que nos dice nuestra razón y no de anularla. Es por esto por lo que se considera que afirmaciones tales como las de Vera respecto a que la libertad es hacer lo que se quiera, puede prestarse a una confusión o distorsión al respecto de lo que dice Leibniz. Ahora bien, también es cierto que podríamos darle una vuelta a lo que dice Vera y entender que nuestra voluntad querrá siempre lo que nos dicte nuestra razón, ya sea por unas deliberaciones correctas o erradas. En este caso sí estaríamos de acuerdo con Vera. Por lo tanto, cabría una reinterpretación de lo que dice y podría entenderse como que la libertad nos brinda la capacidad de querer lo que podemos hacer y, al mismo tiempo, de querer lo que debemos querer como lo mejor.

A mí juicio, cuando se habla de determinación, Echavarría aporta un matiz muy interesante, puesto que hace uso del prefijo *auto* para explicar que los seres racionales

tenemos la capacidad de autodeterminarnos (Echavarría, 2016: 6). Esto resulta crucial también para entender la libertad leibniziana ya que nos muestra una vez más que la razón nos capacita para que voluntariamente nos determinemos por algo. En otras palabras, la determinación no viene de una fuerza externa a nosotros, incluso no viene de la divinidad ni del bien que captamos de los objetos, sino que es algo que se genera en nosotros. Por lo tanto, al ser algo propio del individuo, resulta que este es más libre en tanto y en cuanto más se autodetermina, ya que es cuando se acerca al conocimiento correcto de las cosas. Asimismo, algo interesante que nos aporta Echavarría es la repercusión que pueda tener la libertad leibniziana en la responsabilidad: «Solo la existencia de una auténtica voluntad libre puede garantizar la responsabilidad de los agentes sobre las propias acciones, solo las acciones libres resultan imputables desde el punto de vista moral» (Echavarría, 2013: 2). En este sentido, es lógico que Leibniz apunte hacia la libertad del individuo, ya que, de lo contrario, no podría dar respuesta a la cuestión del origen del mal. Además, ¿cómo castigaría Dios a nadie con el infierno si no hay libertad? En este sentido, podemos inferir que, si nuestra lectura de Leibniz nos hace entender que el ser humano carece de libertad en algún momento, es muy probable que nuestra interpretación esté errada o que el filósofo hanoveriano se esté contradiciendo. En este sentido, se puede afirmar que nuestra voluntad es libre en el momento en el que tenemos en cuenta que la espontaneidad forma parte de nuestras acciones, pero también cuando consideramos el principio de razón suficiente, el cual nos fundamenta que no haremos nada sin una razón. A su vez, como la determinación es algo natural e intrínseco del individuo, no se puede considerar que esto nos impida obrar con libertad y ser responsables de nuestros actos.

5. Confrontación entre Sartre, Beauvoir y Leibniz

A lo largo de nuestro trabajo hemos dialogado con cada uno de nuestros autores. Asimismo, hemos presentado lo que otros autores han dicho sobre la libertad en los filósofos trabajados. No obstante, no hemos hecho una confrontación directa entre los diferentes conceptos de libertad expuestos y no hemos tampoco propiciado un espacio para que pueda desarrollarse un diálogo entre estos. En consecuencia, considero crucial que, al mismo tiempo que seguimos dialogando con los autores, intentemos que haya un diálogo entre estos para examinar si hay paralelismos entre los diferentes conceptos de libertad y ver si podríamos construir un concepto de libertad con aquellos rasgos que consideramos más valiosos de los expuestos en cada autor

Al mismo tiempo, es importante que aclaremos si el ser humano es libre o no es libre, ya sea si suscribimos un concepto de libertad u otro. Esto es crucial porque la libertad demanda responsabilidad. Es decir, como ya hemos apuntado con anterioridad, si somos libres, somos responsables. Pero, del mismo modo que se efectúa la pregunta sobre si somos libres, para qué somos libres, qué es la libertad, etc., también surge la cuestión de si somos responsables. El concepto de libertad que suscribamos marcará la pauta moral de nuestra responsabilidad. En este sentido, parece que no es la libertad lo que se vincula estrechamente con la moral, sino la responsabilidad: es la responsabilidad que se desprende de nuestra libertad la que demanda una actitud/acción ética. De igual forma, en este terreno, parece que la moral está más inclinada hacia los demás que hacia uno mismo. Dicho de otra forma, cuando soy responsable de mi vida, no parece existir una demanda moral hacia mi propia persona, sino más bien hacia las repercusiones que pueda tener mi libertad sobre los demás.

5.1. Libertad positiva / libertad negativa

Uno de los elementos transversales en nuestro análisis sobre la libertad es lo relativo a la libertad positiva y la libertad negativa. La libertad positiva es la capacidad de cada ser humano de autorrealizarse, de concretar su libertad en acciones y poder materializar sus proyectos, deseos, etc. La persona que concibe la libertad de este modo

se considera dueña de su propio destino y libre de poder llevar a cabo cualquier acción. Por otro lado, nos encontramos con la libertad negativa, la cual afirma que la libertad es la ausencia de coacción o algún tipo de resistencia para que uno pueda ser libre. En otras palabras, yo sería libre mientras que nadie me estuviera impidiendo directamente llevar a cabo mis proyectos. Estas dos caras de la libertad o concepciones son una constante en nuestro análisis. Es por esto por lo que merece una atención detallada.

Sin ir más lejos, del análisis de la libertad sartreana se desprende conclusiones que nos resultan extremadamente contundentes, desenlaces que el parisino asume como absolutos. Una de ellas y también de las más polémicas, es la libertad absoluta de todos los seres humanos por igual. Lógicamente, la conclusión a la que llega el parisino no sería posible encuadrarla en una libertad positiva, sino solo dentro de una libertad negativa. En otras palabras, no podríamos concebir que el ser humano es libre desde la libertad positiva, en tanto y en cuanto este no puede concretizar todos sus proyectos o fines. No obstante, aunque tratemos este asunto desde la libertad negativa y, a pesar del amplio análisis que hace Sartre sobre la cuestión y la infinidad de razones que nos da para afirmar tal cosa, no deja de resultar algo que nos enfrenta con la realidad material de muchos. Es más, no deja de ser algo que es paradójico al pensamiento de una amplia mayoría, ya que muy pocas personas afirmarían que un esclavo, un preso, un niño en una situación de explotación infantil, la mujer obligada a ejercer la prostitución, etc., son igualmente libres que aquel que no está sujeto a tales condicionamientos. Es decir, que se podría decir que, incluso desde una libertad negativa, hay una multitud de elementos que limitan mi libertad por mucho que dijera Sartre. Ahora bien, también considero necesario, a pesar de esta diferencia en impresiones, analizar más detalladamente esta cuestión y esto es algo que solo se puede hacer acudiendo a las razones que nos expone el filósofo francés.

En una de las definiciones que se nos han presentado acerca de lo que es la libertad para Sartre, podemos apreciar notablemente su inclinación hacia esa pretendida libertad negativa. Se podría decir que el parisino entiende que la libertad no consiste en hacer lo que queramos, sino lo que podamos. En esto podremos concordar con nuestro filósofo solo en parte, puesto que no sería correcto entender esto como algo aplicable a todas las situaciones. Por ejemplo, ser libre es hacer lo que podamos hacer y no lo que

queremos si intentamos escapar de una definición de la libertad infantil y terriblemente anodina. Se hace esta afirmación porque se puede entender la libertad de una forma tan superficial que lleguemos a definirla como la capacidad de ejecutar cualquier deseo caprichoso, sin que nada se interponga en mi camino —libertad positiva— como si estuviera solo en el mundo, sin nadie más y que el mundo y los demás tengan la obligación de estar a mi disposición. Resulta curioso esta mentalidad porque es la misma que desarrolla Ortega y Gasset en *La rebelión de las masas*. En esta obra hace un análisis del hombre masa y su mentalidad caprichosa y egoísta, a la par que carente de todo esfuerzo intelectual. Es más, una de las características del hombre masa es esa libertad caprichosa que considera que todo tiene que estar configurado para la realización de sus deseos. Al mismo tiempo, esto hace que el individuo no se prepare para soportar la frustración, que no deja de ser una de las experiencias vitales del ser humano que le hace tener los pies en la tierra, así como entender que no todos los deseos pueden llevarse a cabo, que no se puede hacer todo lo que uno quiera, etc., y todo por variados motivos. Entre ellos porque no vivimos solos en el mundo, porque es de justicia reprimir ese tipo de libertad para vivir en concordia, ya que puede que nuestros deseos atenten contra la integridad de otras personas y un largo etcétera.

Ahora bien, considero que una afirmación de esta categoría no tiene validez cuando es otro el sentido que se le da y dependiendo de la situación en la que se pretenda aplicar. Por ejemplo, si una persona que no tiene recursos económicos quiere estudiar, es un deber social y político que ese tipo de personas puedan llevar a cabo su deseo y que tengan la posibilidad para realizarlo. De lo contrario, la libertad no sería lo mismo para todos, porque mientras que unas personas pueden ejercer su libertad llevando a cabo casi cualquier deseo, a otras personas se las condena a una situación desfavorecida. No estoy hablando de situarnos en el marco de una libertad positiva, la cual tenga que habilitar todas las posibilidades para hacer lo que queramos y deseemos en todo momento —esto sería infantilizar la libertad— sino que a lo que intento hacer alusión es a que la libertad negativa debe ser la antesala para que todas las personas tengan las mismas posibilidades de autorrealización en una sociedad. En otras palabras, pasar de una libertad negativa, carente de coacciones y límites externos, a una libertad positiva que nos permita llevar a cabo nuestros proyectos como seres humanos libres e independientes sin llegar al extremo de una libertad que nos perjudique como seres

autónomos y nos haga dependientes y cada vez más negligentes por caprichos infantiles. En otras palabras, esta libertad que sería responsabilidad de todos, interdependiente, y conjugaría estos dos extremos para llegar a un punto medio. Y es que, basándonos en la libertad negativa sartreana, podríamos poner una infinidad de ejemplos que redundan en la conservación de una sociedad profundamente injusta y déspota. Por ejemplo, una persona que quiera adquirir una vivienda, un vehículo o tener unas condiciones de vida dignas, para el parisino sería una persona tan libre como la que sí puede adquirir esa vivienda, comprarse el vehículo o vivir dignamente. A mi entender no es así, sino que, si su situación se lo impide y no es por negligencia del propio individuo, es por una carencia de libertad. En este sentido, no estoy de acuerdo con Sartre, ya que considero que la libertad no es algo perteneciente meramente al campo de la subjetividad, sino que existen situaciones objetivas, fuera de nosotros, que son fácilmente valorables. Es más, este principio sartreano de que la libertad es hacer lo que se pueda y no lo que se quiera, en cierta manera, exime a otras personas de su responsabilidad para con el resto de los seres humanos, de seres vivos, del mundo, etc. Se afirma esto porque si asumimos que la libertad se reduce a hacer lo que podamos, esto hace que unas personas tengan una carga de responsabilidad mayor que las de otras y esto es así porque mientras que a unas se les presente un número infinito de posibilidades para desarrollarse —para, en palabras sartreanas, proyectarse—, otras tendrán un número, en el mejor de los casos, escaso de posibilidades e, incluso, habrá circunstancias —como bien menciona el parisino con el ejemplo del esclavo— que le será imposible situarse en la misma posición que su amo por mucho esfuerzo que el esclavo haga.

En el análisis de Beauvoir respecto a la libertad, nos encontramos con que la parisina aborda este asunto de una forma muy distinta. Una de las primeras conclusiones a las que llegamos y que contrastan directamente con el concepto de libertad absoluta de Sartre es, precisamente eso, que la parisina piensa que el individuo —más allá de su sexo— no puede ser libre de forma absoluta. En otras palabras, siempre habrá algo que limite que podamos ser libres por completo, ya que la libertad beauvoiriana consiste en poder llevar a cabo los proyectos que se generan en nuestra subjetividad (libertad positiva). Es decir, la libertad negativa para Beauvoir sería uno de los elementos que perpetúan la opresión sobre las personas en circunstancias menos propicias para ejercer su libertad; en su caso de la mujer. En este sentido me encuentro

en consonancia con la libertad beauvoiriana, puesto que, aunque no haya una coacción directa sobre un determinado sujeto o grupo social, sí que es cierto que la situación es muy determinante para poder llevar a cabo nuestros proyectos, esa libertad subjetiva que tanto proponía Sartre. ¿De qué le sirve a la persona ser libre en su conciencia si no puede, ni en algunos casos extremos, expresar sus metas? Volvemos a esa pretendida libertad negativa que no se comunica con la positiva en ningún sentido. Es decir, mientras no intervenga directamente en tus objetivos, mientras no te impida pensar por ti mismo, eres libre. Pero es que mi circunstancia material, cultural, política, social, etc., de una forma o de otra, afecta a mi pensamiento.

En este sentido, Beauvoir se basa en su concepto de libertad relacionado con los demás. En otras palabras, existe una serie de interdependencia entre mi prójimo y yo. Por decirlo de otra manera y vincularlo directamente con la responsabilidad —entendida esta como elemento moral y relacional en una sociedad—, somos responsables también de que los otros puedan llegar a ser libres como nosotros: podemos interferir directa o indirectamente en la libertad de los otros. Esto es algo muy notorio en la sociedad actual, puesto que todo está estrechamente conectado. De hecho, una de las labores del Estado es preservar la seguridad y la libertad de los ciudadanos por medio de una serie de mecanismos. En otras palabras, una de sus funciones es que nadie pueda, en el ejercicio de su libertad positiva, coartar mi libertad o dañar mi persona de alguna forma. En este sentido la libertad beauvoiriana apreciamos que es más social en tanto promueve una interdependencia como sociedad, incluso como especie humana. De lo que se desprende que la libertad negativa que promueve Sartre nos lleva a un egoísmo e individualismo; mientras que la libertad de la parisina, con más tendencia hacia la libertad positiva, fomenta el fortalecimiento de los lazos sociales y la responsabilidad como miembros de una sociedad. Es como si la sociedad fuese una suerte de cuerpo, del que somos partes que deben cuidarse mutuamente.

Es más, si entendemos la libertad como nos la propone Sartre, no tendría sentido tratar la opresión de la mujer como un hecho histórico, el patriarcado como modelo opresivo, los privilegios del varón, etc. Algo que, a todas luces, es un despropósito. Ahora bien, también parece ser que Beauvoir se posiciona en el extremo de la libertad positiva criticado por el ya citado Ortega. Para nuestra filósofa, la libertad se mediría en

función de la realización de nuestros proyectos. No obstante, esto conlleva un riesgo notable, ya que el no poder llevar a cabo ciertos proyectos no implica, necesariamente, una pérdida de nuestra libertad. Puede que tenga el proyecto de ser Premio Nobel de literatura y puede que este proyecto nunca se materialice. Ahora bien, lo he intentado, pero por diversos motivos no lo he conseguido. Esto no quiere decir que mi libertad sea menos que la de la persona que sí lo ha logrado, a no ser, claro está, que haya habido una serie de intrigas para que yo no lo consiga y la otra persona sí. Es decir, puede que la otra persona tuviera más talento que yo, puede también que se haya esforzado más, también puede que me haya puesto enfermo, por lo cual no puedo responsabilizar a nadie, etc. Pienso que se entiende lo que quiero decir, al igual que con Sartre, ese equilibrio entre libertad positiva y negativa.

Referente a Leibniz en este asunto, parece ser que el hanoveriano no hace mucha alusión a la libertad positiva, pero sí a la libertad negativa. Este sí considera que es necesario que nada nos obligue a actuar de una determinada forma —lo que podríamos extrapolar y conciliar más con la libertad beauvoiriana que con la sartreana—, ya que el parisino no considera que nada pueda, en última instancia, obligarnos a actuar. Por lo tanto, somos libres siempre, como ya hemos recalcado. Sin embargo, el filósofo alemán sí considera este hecho como condición de posibilidad para que seamos libres y, aunque no haga mucha alusión a una libertad positiva, sí que fomenta esa responsabilidad con los otros al hablar de coacción física o mental. No obstante, podríamos afirmar que la libertad leibniziana está más cerca de la libertad negativa que de la positiva, ya que no se basa tanto en hacer lo que uno quiera, sino lo que uno deba. En esto entra en contraste con la libertad de Beauvoir, para la cual era preciso poder hacer lo que quisiera. Ante esto, el alemán piensa que ocasiones podemos querer cosas que nos perjudiquen, ya sea nosotros mismos o a otras personas. Es decir, que la libertad no siempre va a estar asociada a la culminación de mis deseos o proyectos. En este sentido, considero que el alemán es quien mejor salva sendos extremos expuestos por los filósofos franceses, ya que tiene en consideración las repercusiones que pueden tener ambos.

5.2. *Facticidad/determinación*

La facticidad —entendida como los hechos que existen independientemente de nosotros, pero que a su vez tienen un carácter contingente— es un término que ha rondado a lo largo de nuestro análisis sobre la libertad. Para Sartre, es evidente la separación tan radical que traza entre la facticidad y la libertad. Parece ser que entiende que la facticidad son los hechos que se nos dan en nuestro contexto y que no podemos cambiar. En consecuencia, esto determina nuestra existencia dentro de un marco existencial, pero no influye en mi libertad. Sin embargo, al ser un filósofo que centra la libertad en la subjetividad del individuo, me gustaría considerar la facticidad y la determinación también en la dimensión de la subjetividad, puesto que lo que ocurre dentro de nosotros, en nuestra conciencia, no dejan de ser hechos de una naturaleza contingente.

Para adentrarnos en la facticidad subjetiva, podemos hacer alusión a las pasiones de los seres humanos y al trato que le da el parisiño a esto. Es decir, cómo se maneja un individuo en la relación que tiene con los hechos que ocurren en su conciencia, ya se manifiesten como pasiones, sentimientos, emociones, etc. En este sentido, afirma el parisiño que, aunque no reflexionemos sobre lo que hagamos, aunque nos dejemos llevar por nuestras más bajas pasiones, instintos o cómo los queramos llamar, seguiremos siendo libres, puesto que habremos cedido voluntariamente a estas fuerzas internas. Es decir, es un hecho para Sartre que nosotros hemos decidido de manera libre dejarnos llevar por la ira, el miedo, el hambre, etc. En otras palabras, que las pasiones no determinan mis elecciones, sino que nosotros nos determinamos a actuar de una forma o de otra en función del tratamiento que decidamos darle. Lo que afirma Sartre es interesante y podríamos estar de acuerdo con él. Sin embargo, es preciso matizar que en lo que a mí respecta, no suscribo por completo tales afirmaciones. Por ejemplo, puede que tenga razón en que elijamos dejarnos llevar libremente por una pasión o instinto. Ahora bien, una vez más, Sartre obvia cualquier influencia sobre nosotros y presume de un control absoluto sobre ellas, en el caso de que estas influencias se dieran; sin contar con la resistencia que pueden presentar tales pasiones o instintos en determinadas situaciones e individuos concretos. Si comprendemos que una pasión ejerce una fuerza, una resistencia contra nuestra voluntad, también se puede llegar a inferir que dependerá

de varios factores nuestras acciones: nuestro estado mental y la fortaleza de nuestra voluntad, capacidad para razonar, procesar emociones, capacidad de desenvolvernos en determinadas situaciones, etc. Es más, puede que nuestras pasiones, por alguna razón, mermen nuestra capacidad de pensar lúcidamente.

El caso de una persona con problemas adictivos puede resultar muy gráfico para entender lo que queremos explicar. La persona, previamente a ser adicta, ha decidido, por ejemplo, consumir una sustancia que sabe que podría redundar en un perjuicio para su salud y/o voluntad. Ahora bien, con el consumo continuado de esta sustancia se genera un cambio cualitativo en esa persona. Esa persona, aunque quiera salir de esa influencia, lo tiene muy difícil. Al mismo tiempo, las pasiones que lo empujan reiteradamente a consumir un tipo de sustancia son cada vez más fuertes y ejercen una resistencia mayor contra su voluntad de no querer autodestruirse con determinadas sustancias. Esto mismo se puede dar con una persona que hay sido educada y este acostumbrada a sucumbir a cualquier tipo de pasión. Toda su experiencia redundará en una libertad cada vez más sesgada y en una menor capacidad para desarrollarse como agente libre frente a sus pasiones. Algo similar ocurre con las personas que son captadas por una secta y manipuladas. Estas, pierden su capacidad de reflexión, de pensamiento crítico, incluso de tomar decisiones de forma autónoma y se vuelven totalmente dependientes del líder de la secta o la estructura jerárquica a la que pertenecen. En este sentido, me inclino más por la postura leibniziana respecto a esa libertad que es razonada, ya que esta presupone que es necesario que para que una persona sea libre, se encuentre en plenas facultades mentales. Es decir, que pueda desenvolverse y afrontar situaciones que en las que se intente anular como ente pensante e independiente cognitivamente. Ahora bien, también es oportuno decir que esta libertad que propone Sartre en el ámbito de las pasiones o actos irreflexivos hace que ninguna persona pueda excusarse en ellos para justificarse de ciertas prácticas que se puedan juzgar como censurables. Es decir, la postura de Sartre demanda una responsabilidad absoluta del individuo; pero, como hemos visto, nos exime de toda responsabilidad hacia nuestros semejantes.

Ahora bien, ante esto podríamos juzgar la libertad de Beauvoir más acorde con la realidad, puesto que entiende que, aunque somos libres, existen elementos que

pueden privarnos de esa libertad y por ende de la responsabilidad. A mi juicio, esta consideración es más coherente, puesto que tiene en cuenta las realidades concretas del individuo. No sería justo juzgar con la misma libertad a dos personas en situaciones totalmente diferentes. En esto mismo se basa cuando habla de la situación de la mujer: sometida y carente de libertad; frente a la situación privilegiada del hombre: donde este tiene un número de posibilidades considerablemente mayor al de la mujer para llevar a cabo cualquier proyecto. Esto quiere decir que lo que podamos llegar a ser, en cierta manera, está determinado por nuestra situación, por nuestra facticidad externa a nosotros. Ante esto, debemos reconocer que Beauvoir no se aleja de la vida real, sino que incluso existen estudios que refrendan que esto es así. Por ejemplo, Joseph Stiglitz (2012) ya incide en esta cuestión en *El precio de la desigualdad*, exponiendo que alrededor del noventa por ciento de las personas que nacen pobres, mueren pobres por más que se esfuercen; mientras que el noventa por ciento de las personas que nacen ricas, morirán ricas por muy incompetentes que sean. Sin pretender desviarme de la libertad bajo la concepción feminista de Beauvoir, considero esta realidad es muy ilustrativa para mostrar lo que quiere decir la parisina respecto a que nuestro destino, en parte, no es responsabilidad nuestra. Mientras que Sartre entenderá estos condicionantes como parte de la facticidad del individuo y que no afectan a su libertad; Beauvoir entenderá que sí afectan en el momento en que estamos ante una clara injusticia, como en el caso de la mujer subyugada. En cierta manera, la mujer venía con el destino fijado, por lo tanto, cuando materializamos la libertad, es comprensible que haya más afinidad al concepto de libertad beauvoiriano, ya que cargar la responsabilidad del destino de una persona en al mismo individuo sin que tenga la posibilidad de cambiarlo (de nuevo la libertad negativa al extremo), agudiza aún más esa injusticia. Supone una clara falta de empatía y solidaridad hacia el otro.

Como podemos ver, al hablar de facticidad, emerge una suerte de determinación en paralelo. Dicho de otra forma, parece ser que la facticidad externa nos conduce a actuar de una determinada manera. Este pensamiento está más cercano a la libertad beauvoiriana y se aleja notablemente de la libertad sartreana. Ahora bien, Leibniz, cuando habla de la determinación, consigue, a mi parecer, un equilibrio que los filósofos franceses no logran. El filósofo hanoveriano entiende la libertad como una suerte de determinación. Es decir, la determinación no excluye la libertad, ni la libertad excluye a

la determinación. Gracias a esto, logra salvar la constante confrontación entre términos que, hasta el momento, resultaban antagónicos. En cierta manera, Leibniz resuelve algo que no concibe la libertad sartreana, que todas las personas que son verdaderamente libres coincidirán en su inclinación a actuar de una forma determinada por la razón. En otras palabras, que nuestras acciones, convertidas en hechos, serán las mismas siempre y cuando podamos razonar de una forma correcta. Ahora bien, también es cierto que esto nos puede presentar una serie de inconvenientes, los cuales intenta salvar el hanoveriano acudiendo a la contingencia de una serie de elementos como el mundo, las acciones, etc. Pero no es solo la contingencia de lo que se sirve nuestro filósofo alemán para refrendar su tesis sobre la determinación hacia lo mejor, sino que igualmente importante es el fundamento de esta determinación: el sujeto mismo.

Es decir, si la determinación hacia un objeto viniera de algo externo, ya sea del objeto, de Dios, de una influencia de nuestro contexto, de nuestra situación, etc., sería más problemático hablar de libertad, ya que nos encontraríamos con que la falta de determinación redundaría simplemente en una carencia de conocimiento. En otras palabras, si conseguimos comprender nuestro mundo, actuaremos todos de la misma forma. En consecuencia, si nos libramos de la ignorancia, seremos una suerte de autómatas, los cuales transitan por caminos previamente trazados. No obstante, esto no es así en la libertad leibniziana, sino que más que a la determinación, Leibniz hace alusión a la autodeterminación del sujeto. Es decir, si la determinación emerge de mí, yo soy el que la constituye de acuerdo con mis razonamientos, mis juicios, etc., esto redundaría en una libertad proporcional a la determinación consciente que yo mismo consiga. Se puede entender que la libertad está relacionada con mi autodeterminación de forma proporcional, en tanto que, cuanto más claro tenga el conocimiento de algo y más sólidas sean mis deliberaciones, más determinado estaré a actuar de una manera concreta. A su vez, a esta determinación tan contundente habré llegado por esfuerzo propio y no por una inspiración externa de lo que es la realidad. A raíz de esto, uno de los méritos indiscutibles del hanoveriano es darnos una visión distinta de la determinación en relación con la libertad. Mientras que Sartre considera cualquier tipo de determinación antitética a la libertad, Leibniz nos presenta una determinación que, no solo armoniza, sino que acrecienta la libertad conforme nos determinamos hacia algo.

5.3. Contingencia

Conviene que no pasemos por alto en este análisis personal una característica que resalta Sartre en su libertad: la contingencia. Ahora bien, esto no es con la intención de deliberar sobre la contingencia sartreana, ya que nos desviaríamos de nuestro asunto, sino con la intención de resaltar la similitud de este término con la libertad en Beauvoir y Leibniz, sobre todo en este último. La contingencia es algo común en los tres filósofos, por lo tanto, resulta interesante tener esto en cuenta, ya que la consideran condición de posibilidad para que exista la libertad. Sartre habla de la contingencia del mundo y de que siempre es posible elegir otra cosa de la que ya elegí o de la que me proponga elegir, lo que no es posible es no elegir. Personalmente, considero que esto es verdad a medias, como ha ocurrido con la mayoría de las afirmaciones sartreanas. Es decir, es cierto que siempre podré decantarme por otra opción respecto a la que ya elegí, pero también es cierto que, si mi situación reduce las posibilidades de mi elección al mínimo entre una elección perniciosa y otra excesivamente peligrosa, me decantaré por la menos mala, pero esta elección no estará motivada por la coincidencia de mis valores o por mi criterio a razón de la elección tomada, sino más bien porque no se me ha dado alternativa para elegir otra cosa o generar yo mismo otra posibilidad. Al mismo tiempo, Sartre habla de una contingencia aplicable a todas las esferas de la realidad salvo a la libertad. Para este, todo es contingente y no solo nuestras elecciones. Todo podría ser de otra manera, pero no nuestra libertad. Es más, la libertad sartreana depende de esta contingencia del mundo. Si se demuestra la contingencia que propone Sartre no es tal como la expone, sino que hay matices que son preciso resaltar como los expuestos anteriormente, su concepto de libertad cae por su propio peso. Por lo tanto, lo que consigue es que la libertad se vuelva dependiente de la contingencia.

La contingencia en el pensamiento de Beauvoir ejerce otra función. Para la parisina, la contingencia es crucial para romper con los estereotipos de género impuestos histórica y culturalmente a la mujer. Es decir, los dogmas de fe que se asumían como mantras sobre la mujer para legitimar la sociedad machista y patriarcal estaban fundamentos en una necesidad de ciertas afirmaciones de todo tipo, ya lo hemos visto incluso con la ciencia. En cierta forma, lo que hace Beauvoir es lo mismo que lo

que hace Sartre, pero de una forma más práctica y realista y no tan abstracta. Mientras que el estudio de nuestra filósofa sobre la contingencia relativa a ciertas creencias vinculadas a la mujer es muy difícil de cuestionar, puesto que nos encontramos ante hechos objetivos ilustrados anteriormente con la reducción al extremo de las posibilidades; la contingencia sartreana intenta ser tan omniabarcante que llega a desvirtuar la realidad de la existencia humana en muchos sectores, entre ellos, el femenino.

Por su parte, Leibniz recurre a la contingencia para confrontar con la corriente determinista de su tiempo. Es decir, matiza notablemente lo que se puede entender por necesario en la conjugación de la contingencia y el principio de no contradicción, las verdades de hecho y verdades de razón vistos en su apartado. De todo esto se puede inferir que la contingencia es algo propio de la existencia humana gracias a nuestra capacidad de razonar. En esto concuerdan los tres pensadores y considero que, de forma notoria, o la mayoría también estaríamos de acuerdo. Ahora bien, considero que estas tres formas de abordar la contingencia son complementarias, no se excluyen entre ellas, sino que nos pueden brindar tonalidades de la existencia, en general, y de la libertad vinculada a la responsabilidad, en particular, francamente interesantes. Por ejemplo, la contingencia desde la libertad sartreana nos lleva a asumir nuestra responsabilidad como individuos libres, a hacer nuestra parte en lo que respecta a esfuerzo y disciplina. La contingencia desde la óptica beauvoiriana nos lleva a ser críticos con ciertas convicciones y rebelarnos contra ciertas injusticias que tenemos interiorizadas y asumidas, como es el caso de la tendencia machista. Por último, la contingencia de Leibniz se conjuga notablemente con la contingencia sartreana; pero sin llegar al extremo de obviar como los factores externos pueden influenciarnos y no dejarnos otra salida en nuestras decisiones aparentemente libres.

5.4. La esencia

La esencia del ser humano es otro tema en contraste con la libertad vista tanto en Sartre como en Beauvoir, y es que ese concepto nihilista del ser humano es común en la pareja parisina: el ser humano es nada, viene sin nada y es él mismo el que se constituye

libremente por medio del ejercicio de su libertad. Sin embargo, en Leibniz hay una esencia muy marcada en todos los seres humanos: como hechos a imagen y semejanza de Dios, tal es así que imitamos a Dios en todo y en lo que vamos en dirección contraria es por falta de entendimiento. En este sentido sí se nos puede presentar un debate entre los tres pensadores; sin embargo, es imposible hacer un estudio pormenorizado de esto aquí, ya que esto daría lugar a otro trabajo, puesto que estaríamos hablando de la esencia humana en el pensamiento de los tres filósofos: del ser en sí, la coseidad de los humanos. Es por esto por lo que señalaré solo algunos matices, siendo consciente que eludo otros muchos.

La libertad de la que habla Sartre es posible solo mediante la nihilización total del ser humano. Es decir, el parisino quiere volver a una supuesta libertad original del ser humano, que redundaría en esa nada. En otras palabras, pretende desandar lo andado para hablar de esa libertad. Hasta tal punto que llega a infravalorar la situación o los sentimientos de las personas. Esto es lógico puesto que pretende regirse por su principio existencialista: la existencia precede a la esencia. Dicho de otra forma, Sartre hará un esfuerzo hercúleo por acabar con toda pretendida esencia humana, puesto que para él no hay una posible conciliación entre esencia y libertad. Es decir, si el ser humano tuviese una esencia, existiría una suerte de determinación, un estándar al que fijarse, una naturaleza por la que guiarse para actuar, pensar, valorar, etc. Todo esto es contrario a la libertad sartreana. El ser humano no tiene propósito en la vida, su existencia está carente de sentido. Consecuentemente, es el ser humano quien tiene que dotar de sentido su vida, pero que objetivamente será algo trivial para cualquier persona.

Nuestra filósofa francesa también afirma la carencia de cualquier tipo de esencia, pero es más crítica respecto a su análisis. Por decirlo de una forma coloquial, Beauvoir parecería tener más los pies sobre la tierra y no se pierde tanto en abstracciones, esto ya es algo evidente en nuestro trabajo. La parisina critica que a la mujer se le agregue una pretendida esencia, se la cosifique, sobre todo, cuando el propio existencialismo profesa una inexistencia total de la esencia. Ambos pensadores necesitan destruir cualquier vestigio de esencia humana para poder fundamentar su concepto de libertad. Ahora bien, lo que me parece muy enriquecedor, al tiempo que acertado, es el tratamiento que Leibniz le otorga a la esencia sin perjudicar con ello la

libertad. Esto me resulta especialmente curioso porque es un pensador anterior a Sartre y Beauvoir; por lo tanto, habría sido recomendable que hubiesen valorado la postura de Leibniz como una alternativa a tener en cuenta. Ahora bien, sí es cierto que Sartre dedica unas páginas a este asunto en *El ser y la nada*, no obstante, lo hace, más que con la intención de complementarla, con la intención de refutarla y fundamentar su concepto de libertad antagónico a cualquier esencia o determinación. Es más, considero que el parisino hace una lectura muy sesgada de la esencia humana en Leibniz y no considera que la esencia humana pueda tener otras connotaciones obvia.

Para Sartre esta esencia viene ya prefigurada por un Dios creador, por lo tanto, venimos con algo que no hemos elegido. Consecuentemente, no somos libres. Con base a esto, se podría razonar que cuando nacemos también venimos con una carga genética que no hemos elegido. En consecuencia, no somos libres. La esencia de la que habla Leibniz la entiendo más bien con esta carga o predisposición genética. Es decir, todos los seres humanos quieren ser felices, a no ser —claro está— que sufran algún tipo de patología psíquica. Si todos los seres humanos queremos ser felices y rechazamos el dolor, el mal estar, sufrimiento, etc., todos procuraremos elegir o conseguir lo que nos pueda hacer felices. Este ejemplo, a mi parecer, ilustra muy acertadamente lo que es la esencia humana en Leibniz. Es más, creo que se puede armonizar con la libertad beauvoiriana. El hombre es libre y desea serlo, no quiere ser oprimido por nadie. La mujer quiere esa misma libertad no porque quiera ser como el hombre, sino porque hay algo en común entre ambos sexos. Ese deseo de libertad, de felicidad, de autorrealización, etc., forma parte de nuestra esencia como humanos. En este sentido, creo que no hay un paralelismo claro porque se confunden dos términos que pueden tener connotaciones similares: esencia e identidad. Este último lo abordaré en el siguiente apartado para no mezclar el análisis de lo que son dos conceptos diferentes.

5.5. *La identidad*

Otro elemento valioso para nuestro análisis es la reflexión que hace Beauvoir sobre la identidad sexual en relación con la libertad. La identidad es algo que Sartre no trata de forma tan precisa como su pareja y esta es una diferencia reseñable en nuestro

análisis de la libertad. Es relevante porque son innegables los roles vinculados al sexo y mucho más en el tiempo en el que se escribió *El segundo sexo*. Aun así, siguen existiendo cientos de estereotipos en la actualidad. Ahora bien, también es cierto que, si la identidad femenina hace que la mujer viva la libertad de una determinada manera, también es cierto que con la identidad masculina pasaría igual. Es decir, a raíz del razonamiento de la identidad que propone Beauvoir, pasaría algo parecido con ambos sexos y no solo ya con lo que al sexo se refiere, sino con cualquier elemento que constituya nuestra identidad. Ahora bien, también es cierto que la situación de la mujer era diferente a la del hombre y que el hombre gozaba de una identidad más propicia para desarrollarse como sujeto libre que la mujer. Lo que ocurre con el análisis de Beauvoir centrado en la identidad de la mujer, a mi juicio, es que reduce la identidad a lo meramente sexual, cuando a la hora de pensar el tema de la identidad vinculado a la libertad sería más conveniente abrir un poco el marco de investigación o reflexión. En otras palabras, la identidad de María no está solo configurada por su sexo, sino que María tiene sus propios gustos, proyectos, anhelos, debilidades, capacidades tanto físicas como psíquicas, un contexto cultural, una familia, etc. Es decir, existen muchísimos elementos que influyen en la identidad de una persona y no solo el sexo.

Lamentablemente, no sé hasta qué punto la cuestión de la identidad puede considerarse un concepto transversal en los autores tratados, pero esto no quiere decir que sea un motivo para pasar por alto semejante concepto tan fundamental en el pensamiento de Beauvoir. Por ejemplo, en Leibniz resulta muy complicado sustraer un concepto de identidad vinculado a la libertad sin caer en la esencia humana, cuando, en realidad, identidad y esencia son conceptos diferentes. No podemos decir que el hanoveriano se esté refiriendo con su concepto de identidad a personas que se identifiquen con una confesión religiosa particular, ya que para esto también es crítico y supedita todas las religiones a la regla de la razón. Respecto a Dios y su vinculación con el ser humano, no considero que influya en la identidad de cada ser humano, al menos el concepto de Dios que maneja Leibniz en su *Ensayos de teodicea*. Ahora bien, si nos remitimos al concepto de Dios del cristianismo occidental, sí que podremos apreciar una notable presencia masculina en tanto que lo identifican con la figura de un Padre, a Cristo con la figura de Hijo y al Espíritu Santo parece ser que no se le atribuye sexo al respecto. Por lo tanto, lo que sí se consigue con esto es refrendar la tesis de Beauvoir, la

mujer es invisibilizada en muchas áreas, una de ellas en la religión, con todo lo que eso implica a nivel cultural y social.

También es relevante la lectura tan negativa que hace Beauvoir de la mujer a lo largo de la historia. Esta crítica ya la hemos visto y puede que se considere que es algo lógico, ya que intenta poner de manifiesto la desigualdad en la que se encuentra la mujer desde siempre. Ahora bien, esto puede ser cierto si lo vemos así, pero también se podría hacer lo mismo con la historia del hombre. Es decir, se podría escribir un ensayo de las características de *El segundo sexo*, pero analizando todos los inconvenientes que el hombre ha soportado por el hecho de ser hombre, o quizá relacionar estos inconvenientes a su sexo dejando fuera otros factores.

Por ejemplo, se podría pensar que los hombres se han jugado la vida a lo largo de la historia por preservar la especie por el hecho de ser hombres, debido a que estos, fisiológicamente, eran más aptos para las actividades que implicaban mayor fuerza como la caza o la confrontación. A su vez, también podríamos afirmar que la mujer, en cierta manera, se ha visto beneficiada por razón de su sexo debido a que era menos corpulenta que los varones. En consecuencia, culturalmente, se determinó la preferencia de los hombres para el conflicto bélico. A su vez, podríamos resaltar por la misma razón que los trabajos de mayor desgaste físico los realizaban los hombres, mientras que la mujer realizaba tareas que implicaban una menor demanda de esfuerzo o no eran tan peligrosas como el rol de guerrero o cazador. Es más, un ejemplo que podría tener una doble lectura es el que pone Beauvoir sobre el hombre como el proveedor del hogar. A raíz de esto, se puede decir que, tradicionalmente, el hombre ha sostenido económicamente a la mujer. Ahora bien, no quiero que se me mal interprete, ni pretendo afirmar que la situación del varón haya sido peor que la de la mujer, ni que el machismo no haya sido tal, sino que mi intención es intentar demostrar que se puede hacer una lectura negativa sobre un asunto en concreto, destacando lo que consideramos peor, pero obviando todos los beneficios del asunto en cuestión. En consecuencia, aunque Beauvoir pretenda hacer ver la clara y evidente desigualdad en la que se encontraba la mujer —con la que estamos en completo acuerdo—, esto podría haberlo hecho mencionando también las cosas positivas que las mujeres realizaban o en qué sentido se podrían beneficiar de su situación histórica: la seguridad que tenían y que los

hombres carecían al realizar ciertas funciones de las que ellas se veían excluidas por ser mujeres, por ejemplo. A esto sumamos que no solo tiene en cuenta el sexo de la persona, sin tener en consideración más variables como el estatus social de las personas, su salud, cualidades personales, carácter, etc.

Siguiendo con lo dicho en el párrafo anterior, Beauvoir habla de todas las mujeres en general, sin distinción de raza, clase social, momento histórico, etc. Es decir, para la parisina todas las mujeres han sido oprimidas de una forma o de otra. Esto forma parte de su lectura: ponía el énfasis en la parte más negativa de la historia de la mujer, al mismo tiempo que identificaba y aplicaba su concepto de mujer oprimida a todo el espectro femenino. En otras palabras, su concepto de libertad le da una relevancia especial a la identidad, tanto para justificar su estudio sobre la opresión femenina, como para que todas las mujeres se sientan identificadas con su particular concepto de mujer. No obstante, ante esto, cabría recuperar el ejemplo de otras mujeres que, lejos de ser oprimidas, fueron las opresoras. Podríamos mencionar a Cleopatra y analizar su vida para ver si es equiparable con la opresión de una persona de clase baja, o con un hombre esclavo de su mismo tiempo. En otras palabras, en los tiempos de Cleopatra, cualquier esclavo a su servicio estaba en una situación claramente más desfavorecida que la de ella, sin importar que este fuese hombre o mujer. Pero también tenemos a la popular reina de Saba, una de las personas más poderosas de su tiempo. En este sentido, incluso en la actualidad, un hombre de clase trabajadora no goza de los privilegios que estas dos mujeres tenían en sus vidas por ser quienes eran y no por pertenecer a un sexo determinado. Inclusive en la historia de España tenemos el ejemplo de Isabel la Católica, una persona que por fecundación y a pesar del machismo imperante en la sociedad de su tiempo, consiguió ser más poderosa que muchos hombres y subyugar a una cantidad ingente de súbditos por imposición. De hecho, independientemente del tiempo histórico, la clase social y el poder económico han sido más decisivos en las situaciones de dominación que el sexo. En otras palabras, históricamente, en la antigüedad al igual que en la actualidad, existieron y existen mujeres que toman el rol de opresoras porque sus circunstancias familiares, su estatus social, su poder adquisitivo, etc. lo permitían. Lo que pretendo con esto no es decir que no existiese —o no exista— el machismo, la sociedad patriarcal, un concepto negativo de la mujer, etc. Lo que me propongo es hacer ver que existen otros elementos que configuran esas

situaciones y que la desigualdad de sexo no es la causa principal en lo que se refiere a situaciones injustas. De ser así, todas las mujeres, sin excepción, ser verían oprimidas y no en la posición de opresor. Asimismo, tampoco creo que se pueda hablar de las mujeres en general como hace Beauvoir, pues vemos que no es lo mismo una campesina que Cleopatra, la reina de Saba o Isabel la Católica, sino que habría que añadir más elementos a la investigación para ser más precisos. En otras palabras, habría que revisar su concepto de identidad atendiendo a otras circunstancias y condicionantes que van mucho más allá del sexo.

5.6. La moral y la libertad

No podríamos pasar por nuestro análisis personal sin tratar las repercusiones morales que tiene la libertad en nuestros autores, más sabiendo que la responsabilidad es algo que se desprende de la libertad que tengamos. Sin ir más lejos, el principio sartreano de que la libertad consiste en hacer lo que se pueda y no lo que se quiera, en cierta manera, exime a otras personas de su responsabilidad con el resto de los seres humanos. Pero ya no solo de la responsabilidad con el resto de las personas, sino también de la responsabilidad que tengamos con los demás seres vivos y con nuestro mundo. Es decir, si mi libertad es hacer lo que pueda y, de facto, puedo robar, puedo abusar de alguien, puedo maltratar a los animales, descuidar el mundo en el que vivo, etc., esta libertad tendrá unas implicaciones, más que morales, inmorales, las cuales Sartre no considera. Pero, por otro lado, ya hemos visto que sobrecarga de responsabilidad a otras personas dependiendo de su situación y lo que estos pretendan hacer. Es decir, que esta responsabilidad derivada del concepto de libertad sartreano es, cuanto menos, bastante cuestionable desde una perspectiva moral.

Al mismo tiempo, la libertad sartreana no considera ni la posibilidad de cambiar los elementos que generan las situaciones de desigualdad —como el machismo criticado por Beauvoir— y que son constituidos y mantenidos por otras personas en situación de privilegio. De acuerdo con el razonamiento sartreano, si estas personas son consecuentes con su situación y esta les permite hacer con otros seres humanos que se sientan inferiores, oprimirlos, aprovecharse de ellos, incluso torturarlos o matarlos,

estarían ejerciendo su derecho a ser libres, al igual que serían libres las víctimas pese a la situación que les ha tocado. En este sentido, consideramos que Sartre se aleja de una libertad práctica para la vida cotidiana y real y se sumerge en la libertad vista desde una óptica filosófica en el sentido más abstracto, a pesar de que haya autores que afirmen lo contrario.

Todas estas conclusiones se desprenden, entre otras cosas, del afán de Sartre, por abstraerse tanto con su concepto de libertad que llega a identificarlo con la nada, así como iguala al ser humano también con la nada en su empeño por negar cualquier resquicio de esencia o naturaleza. En su esfuerzo por escapar de toda conceptualización de los términos y en hacer una descripción existencialista de todo, cae en un nihilismo que hace que toda moral carezca de sentido más allá de la subjetividad del individuo. En consecuencia, no hay situaciones buenas o malas, sino que todas son indiferentes y nosotros las valoramos como buenas o malas. Sin embargo, si le preguntamos a una familia africana que esté viviendo la más absoluta miseria y a una familia europea con un buen poder adquisitivo sobre sus situaciones, seguro que ambos juzgarán una situación como mejor que la otra y, es muy probable, que ambos valoren como mejor la misma situación, independientemente de su subjetividad y capacidad de abstracción. Morir de hambre forma parte de mi situación y esto es algo objetivo por más que intentemos filosofar sobre ello. Que me desahucien de mi vivienda es algo objetivo, que no tenga para pagar la luz, agua, gas, etc. Todo estos son hechos objetivos y tienen un valor negativo sobre la vida de cualquier persona. No darle la importancia necesaria a la situación redundante en una nihilización hasta de la propia condición humana.

Leibniz, como hemos visto, dota a la razón de una supremacía en lo concerniente a la libertad. Sin embargo, esta supremacía de la razón para ser libres puede presentar una serie de problemas morales. El hanoveriano entiende que la razón se inclinará al bien de los objetos, esto es producto de su concepción del ser humano como bueno por naturaleza, ya que este es imagen y semejanza de Dios. En parte estamos de acuerdo con el filósofo alemán, todos obramos pensando que es la mejor opción, buscando nuestra felicidad. No obstante, pienso que Leibniz se olvida de la parte más oscura del ser humano. Muchas veces, esa tendencia a buscar nuestra felicidad, nuestro bienestar, nos lleva a no tener en consideración el bienestar de los demás. Nos lleva a pasar por

encima de cualquiera con tal de conseguir lo que deseamos, lo que valoramos como la mejor opción. Es más, la historia y la experiencia, en ocasiones, nos han mostrado lo contrario sobre esa naturaleza humana que nos propone Leibniz. Si nos remontamos a Auschwitz, la razón cae en la mayor de las miserias con relación a la moral. Ya no es que nuestra razón no tienda a lo mejor, sino que se inclina a lo peor. El exterminio judío en la segunda guerra mundial es algo que sin la capacidad de razonar no se podría haber llevado a cabo. En otras palabras, un animal no podría haber cometido semejante barbarie, fríamente calculada, pensada y sistematizada. Es más, a personas que no gozaran de todas las aptitudes psíquicas y, por ende, perdieran su capacidad de razonar y pensar de forma correcta, les sería imposible llevar a cabo semejante escenario de crueldad. Se ha escrito mucho sobre esto, pero no debemos olvidar que estamos hablando de una fábrica de muertos, bien organizada y planificada de la forma más concisa y rigurosa. Todo esto es producto de la razón, de la inteligencia humana que tanto abanderó el pensador alemán. En este sentido, se podría decir que el mal es racional. Es cierto que existe la teoría de que las personas al servicio del Tercer Reich solo obedecían ordenes, que esta masacre fue por la falta de capacidad de pensar por uno mismo y la excesiva capacidad de obedecer sin ningún criterio, etc.; pero lo único que sabemos es lo que pasó y que, de todos los que fueron partícipes en semejante catástrofe, ninguno fue drogado o privado de alguna forma de sus capacidades mentales. Por lo tanto, sea como sea, suena más a no reconocer lo que es capaz de hacer el ser humano con su capacidad de razonar. Es más, podríamos mencionar muchos crímenes llevados a cabo por la humanidad de la manera más inteligente, así como todo el armamento de guerra detenidamente estudiado para acabar con el enemigo. Todo esto, a mi juicio, no hace más que poner en evidencia que la razón y la moral no son vinculantes y que Leibniz, en este sentido, yerra cuando pone esa confianza ciega en la razón y en el ser humano.

Asimismo, una de las críticas relacionadas con la moral que también se le puede hacer al escrito de Beauvoir es la conocida falacia genética. Nos referimos a este tipo de falacia porque el estudio que hace la parisina de la situación de la mujer supeditada por su sexo, por lo femenino, es algo histórico. En base a ello, toma sucesos pasados, de tiempos bastante lejanos al suyo propio, y los extrapola. Ante esto, es preciso hacer un análisis de la realidad concreta y no juzgar unos acontecimientos pasados desde la moral

presente, ya que esto redundaría en una falta de rigurosidad, así como en una mala hermenéutica de la historia. Para ilustrar esto podemos valorar la esclavitud en la época romana. A todas luces la esclavitud es algo condenable e inadmisibles desde nuestro contexto actual. No obstante, era una práctica normal en aquella época, tanto así que la gran parte de la economía se sostenía en esta práctica. Obviamente esto no quiere decir que la esclavitud antes no fuese algo deplorable, tal y como lo es ahora, sino que este ejemplo nos sirve para mostrar que existe una evolución en lo concerniente a los estándares morales. A su vez, podemos recordar la persecución a personas de otras religiones, como a los cristianos en la Iglesia primitiva. A estos mártires de la fe se les arrojaba a los leones con sus familiares más cercanos. Por muy cruel que nos parezca esto, era una práctica muy extendida, tanto que la gente la vitoreaba. Pero es que la propia Iglesia cristiana, posteriormente, hizo lo mismo con los que profesaban otra fe distinta y con los que consideraban herejes. Todo esto sin mencionar las incursiones militares de antaño y otras prácticas culturales todavía más crueles como el infanticidio. Esto nos estremece cuanto más ahondamos en nuestra historia, pero era algo común en las sociedades de su entonces. Lo que pretendo con esto no es legitimar ciertas prácticas atroces, ni mucho menos justificarlas, sino mostrar cómo la moral es algo que está en constante evolución, es algo progresivo en el tiempo. Es muy probable que, dentro de cientos de años, cuando lean sobre ciertos valores o prácticas actuales, nos tacharán de bárbaros, de sádicos o cualquier otro calificativo, pero es que la moral va en progresión acorde con la sociedad. Esto es algo que olvida Beauvoir cuando juzga prácticas pasadas relacionadas con las mujeres y no solo las valora desde su posición, sino que intenta aplicarlas a su contexto mezclando un elemento fundamental en su pensamiento: la situación de las mujeres de hace cientos de años con la situación de la mujer de su época.

Con esto solo se consigue hacer más fácil la crítica a la visión femenina que hace Beauvoir, puesto que no se trata únicamente de lo expuesto hasta aquí ya, sino que con la religión hace exactamente lo mismo que con el resto de las prácticas culturales o sucesos históricos, obviando cualquier aportación o progreso que se haya podido conseguir por medio de ciertas prácticas, o viendo solo lo que le interesa a nuestra autora para refrendar su tesis. Otro caso parecido pasa con el cristianismo. Ella hace una lectura de un texto bíblico haciendo alusión a que las mujeres se sometían a Cristo o a

Dios Padre diciendo que son esclavas de Cristo. Esto es cierto tal y como lo expone la parisina, pero esta sumisión, devoción, amor y obediencia a Dios o a la persona de Cristo no es exclusiva para las mujeres, sino que es algo que aparece reiteradamente en toda la Biblia. En el evangelio según San Lucas —por citar uno de los muchos textos que hay—, Jesús mismo les dice a sus discípulos que cuando obedezcan a Dios se consideren siervos inútiles y es una afirmación dirigida a hombres directamente, sin embargo, no por esto se considera al cristianismo como una religión que enajena al hombre. Asimismo, el destacado apóstol Pablo se reconoce como esclavo de Cristo. Por lo tanto, lo que hace la parisina es extraer una cita de un libro, mutilarla y darle un sentido que no es el que tiene para refrendar su tesis, este mismo patrón lo repite una y otra vez.

En resumidas cuentas, la libertad leibniziana está cargada de una connotación moral notable, puesto que el ser humano libre que tenga una capacidad de razonar y un conocimiento correcto de las cosas, tenderá a la mejor opción, se determinará hacia lo correcto, lo bueno y no en hacer lo que quiere en cada momento sin sopesar todas las consecuencias que se puedan desprender de su acción. Tal es así que, según Leibniz, un conocimiento adecuado hará que lo que deseemos esté en consonancia con lo que debemos hacer. En otras palabras, si ejercitamos correctamente nuestra razón y deliberamos de la manera correcta, nuestros deseos se inclinarán hacia lo mejor e incluso nuestra sensación placentera de lo que hagamos se verá sosegada al obrar de esta forma y no de una forma egoísta. En este sentido se podrían inferir varias conclusiones de lo que plantea Leibniz. Primera, que tiene una concepción positiva de la naturaleza humana y de la razón. Es decir, es como si pensara que el ser humano es bueno por naturaleza, pero que el pecado le ha entenebrecido el entendimiento. Segunda, el ser humano puede alcanzar el conocimiento de lo que es lo mejor a pesar del pecado. Tercera, el hombre tenderá a la opción correcta en cuanto la descubra. Es decir, la libertad en Leibniz redundaba en una suerte de moral deontológica, mientras que la libertad sartreana guarda una cierta neutralidad respecto a lo bueno o a lo malo, llegando incluso a afirmar que una cosa sea buena o mala es producto de nuestra valoración subjetiva del mundo. Esto hace que, para Sartre, no importe que se obre bien o mal, pues el individuo es igualmente libre. Ahora bien, con Beauvoir resulta algo diferente en lo referente a la moral, ya que la parisina también aborda la libertad desde

una perspectiva claramente abierta a cuestiones éticas. Para la parisina sí existen situaciones injustas y que se puedan valorar de forma objetiva como mejores o peores. En este sentido concuerda con el hanoveriano más que con su pareja sentimental.

5.7. La mala fe / absolutismo

La mala fe es un concepto común en los filósofos franceses. Esta idea la podemos asociar a una suerte de absolutismo o dogmatismo. Dicho de otra forma: lo que yo digo es lo mejor y es la verdad absoluta; si no piensas como yo, actúas de mala, tienes una falsa conciencia, estás alienado y, por ende, profundamente equivocado. Necesitas que te lleve al sendero que la verdad. Estas afirmaciones parecerían más propias de un filósofo religioso y no tanto de pensadores ateos; no obstante, apreciaremos que no siempre es así y que puede resultar en todo lo contrario.

La concepción sartreana de la libertad no deja lugar al debate, puesto que el propio filósofo afirma que negar la libertad tal y como él la entiende es actuar de mala fe. En otras palabras, si no piensas como él, estás equivocado y estás renunciando voluntariamente a tu libertad, suponiendo que esto sea posible, ya que, según el parisino, no podemos dejar de ser libres. Esto lo refrenda Sartre de diferentes formas, como, por ejemplo, cuando afirma que el ser humano es absolutamente libre o que no lo es de ninguna manera. No hay término medio para el francés. En este sentido es más dogmático que cualquier teólogo o religioso del medievo. Ahora bien, sí que es cierto que es de justicia reconocer que el parisino pone sobre la mesa la responsabilidad que tenemos todos sobre nuestra vida y nuestro mundo como agentes de acción en él. Esto es así en el momento en el que no desvía la responsabilidad de nuestras elecciones, de nuestros juicios y nos obliga a ejercer el libre ejercicio del pensamiento. En este sentido sí concuerdo con el francés.

Asimismo, resulta interesante tener en cuenta el valor negativo que le impregna Sartre a la libertad, ya que el ser humano no quiere ser libre para no ser responsable. Ahora bien, Sartre habla por boca de todos y esto es algo presuntuoso. Este rasgo también lo comparte con Beauvoir, cuando, por ejemplo, se erige en representante de todas las mujeres, incluso de mujeres en una situación diferente a la suya. Ante esto, es

cierto que habrá personas que no deseen asumir la libertad sartreana motivadas por evadir responsabilidades; sin embargo, también es cierto que hay muchas personas que quieren ser dueñas y señoras de su destino. En este sentido, podemos apreciar como Sartre pone al ser humano en el lugar que tiene Dios en el pensamiento de Leibniz. El parisino hace un esfuerzo por convertir al individuo en su dios.

Para finalizar, resulta extremadamente interesante que Beauvoir, de una forma o de otra, da por hecho que todas las mujeres deben tener el concepto de mujer que maneja ella misma y, si no es así, es que tienen lo que Sartre llamaba una suerte de mala fe, una conciencia que no es suya. Lo que pretendo con esto es poner de manifiesto las altas pretensiones de la filósofa francesa cuando afirma que la mujer que se identifica con los roles tradicionales de mujer es porque no es libre y ha sometido su conciencia a la masculina. En otras palabras y dicho burdamente, que la mujer que no concuerde con ella en lo que explica en su libro es que está equivocada y carece del mínimo resquicio de libertad autónoma para ser crítica con su situación. En función de esto, Beauvoir sabría lo que todas las mujeres quieren y necesitan.

Respecto a Leibniz, su forma de absolutizar su postura es mucho más sutil. Esto pueda que se deba a diversas razones: la problemática que intentaba dar solución, a su época en la que no podía expresarse con la libertad que lo hicieron nuestros filósofos franceses, etc. Sea como sea, la libertad en Leibniz no está libre de críticas. El filósofo alemán plantea una dependencia necesaria del ser humano para con Dios; pero, paradójicamente, afirma que somos libres, si entendemos —tal y como razona el propio Leibniz— que obrar bien es una consecuencia de la libertad tras el razonamiento correcto. Consecuentemente, se puede entender que la persona que obra bien es libre. Sin embargo, el hanoveriano dice explícitamente que necesitamos a Dios para obrar bien. Por lo tanto, si por nosotros mismos no podemos obrar de la forma correcta, acaso, ¿no redundaría esto en una falta de libertad, en una dependencia de la divinidad y exención de toda responsabilidad? De esto se desprende la fuerte implicación moral que tiene la libertad en Leibniz, su estrecha relación con el obrar de la forma correcta y la libertad. Si el ser humano por sí mismo pudiese obrar de forma correcta, esto no sería mayor inconveniente, pero no es así. También podría haber salvado este asunto si la libertad no tuviese una implicación moral tan grande como la que le otorga Leibniz. Ante esto,

parece ser que la libertad se reduce a una parte de la humanidad que se hace dependiente de Dios. Esto es fruto del influjo agustiniano que recibió Leibniz, de hecho, es lo que pretendía con su *Ensayos de teodicea*, justificar a Dios ante la existencia del mal, pero conservando la libertad del ser humano para hacernos responsables del mal, al mismo tiempo que dependientes de Dios para obrar de forma correcta. Dicho de otra forma, una trampa para hacernos responsables del mal en el mundo y dejarnos sin verdadera libertad. Por lo tanto, aunque más sutil, pero sigue apreciándose la idea de mala fe o falsa conciencia de la que hablan Sartre y Beauvoir: Leibniz la aplica a que la persona que no dependa de Dios para razonar y obrar, no será libre y no razonará de forma correcta, pero sí será responsable.

6. Conclusiones

Sin duda alguna, la cuestión de la libertad es algo que se presta a un debate mucho más extenso que el que ocupa el presente trabajo. Podría afirmarse que es fuente inagotable de reflexión, tal y como lo atestigua la historia del pensamiento que hemos intentado reconstruir en estas páginas. Asimismo, he podido apreciar que la libertad es algo que merece un trato diferente en función de la problemática que se esté tratando. En otras palabras, se puede hablar de la libertad desde una perspectiva netamente filosófica, sin ninguna pretensión específica más que la de profundizar en la naturaleza de esta, cómo la hemos entendido a lo largo de la historia, cómo se nos presenta en las situaciones, cómo se piensa en el sentido común, etc. De igual forma, podemos analizar la libertad centrados en un problema social vinculante a la misma como, en nuestro caso, el feminismo. En este sentido, será preciso abordar el estudio de tal concepto, como se ha visto, de una forma diferente, entre otras cosas por la concreción del problema a resolver o a poner de manifiesto. Pero también se puede tratar la libertad desde una perspectiva teológica y esto no resulta menos relevante, en tanto que existe gran parte de la humanidad que profesa algún tipo de religión, pero también por los aportes que se pueden ofrecer desde esta óptica al conocimiento en general.

Asimismo, hemos podido corroborar que al hablar de libertad hay una rama de la filosofía que parece surgir una y otra vez de forma inevitable: la ética. Esto, en cierta manera, era esperable, dado el concepto de libertad que intuitivamente se tiene como derecho inalienable del ser humano. Incluso las penas privativas de libertad tienen un propósito: reeducar y reinsertar al culpable, tal y como se puede ver en el artículo veinticinco de nuestra constitución. En otras palabras, ya sea para gozar de la libertad algo que se valora de forma general como bueno, como para suprimir la libertad de ciertas personas, se puede apreciar que la ética es algo estrechamente vinculado a ella. Esto mismo lo hemos visto con más términos como la voluntad, las intenciones, los proyectos, la coacción, etc. Ahora bien, de todos los términos que se puedan relacionar a la libertad, consideramos que la responsabilidad es el término más vinculante, pues la comprensión de nuestra responsabilidad es consecuencia directa del modo de concebir la libertad. Es decir, seremos responsables de algo en la medida en que somos libres.

Es por lo dicho que, aunque no se consiga dar una definición unívoca de lo que podemos entender por libertad, es preciso aproximarnos a ella de la forma más correcta y práctica posible para actuar en consecuencia. Es necesario que podamos entender que somos responsables de nuestra vida hasta cierto punto, puesto que hay elementos que escapan a nuestra voluntad, a nuestra razón, a nuestras capacidades para cambiarlos, etc. Es por esto por lo que no podemos afirmar la comprensión de la libertad sartreana como algo aplicable a la vida común de una sociedad. Entre otras cosas porque el feminismo deja claro que podemos, en razón al poder que tengamos, interferir en los proyectos del otro, sesgar su libertad, hasta hacer de él un objeto que incluso puede llegar a sentirse cómodo con sus cadenas. Ahora bien, esto no quiere decir que la contribución de Sartre no nos ofrezca aportaciones valiosísimas. Por ejemplo, una de ellas es como nos confronta con la responsabilidad de nuestras vidas. Esto es crucial porque nos pone de manifiesto nuestras capacidades como seres humanos para sobreponernos a cualquier situación. Al mismo tiempo, nos anima a no permanecer en una actitud pasiva ante las circunstancias o incluso ante el trato que otras personas nos dan, sino que somos responsables de hacer algo con todo ello. Sartre zarandea la conciencia humana para que despierte de su letargo y pone sobre la mesa todo el potencial humano.

Por otro lado, Beauvoir nos hace ver que la libertad no se trata solo de un concepto filosófico abstracto que vive en la mera conciencia, sino que es algo que se ejerce en nuestra cotidianidad. Asimismo, mediante el análisis preciso de realidades concretas, podemos descubrir que la materialización de la libertad no es posible para todos y que esta subyugación de unos sobre otros se puede normalizar hasta el punto de que lo interioricemos como algo natural e intrínseco a las personas oprimidas, llegando a ser interiorizado incluso por las personas oprimidas. La parisina nos muestra cómo no se trata solo de valorar nuestra situación, de pensar libremente, sino de poder llevar a cabo nuestros proyectos, de tener las mismas posibilidades, al mismo tiempo que nos anima a combatir con los estereotipos que hacen que nuestro destino esté determinado por falsas creencias. Beauvoir nos instiga a fomentar la reciprocidad: la libertad del otro es mi responsabilidad para con el otro; en consecuencia, si se le priva de su libertad, soy responsable de denunciar semejante injusticia y de confrontar con los mecanismos que lo impidan para que pueda ser libre como lo soy yo.

Por último, Leibniz nos muestra otra concepción de la libertad relacionada con Dios, pero también con la razón del ser humano. Esto es un aporte altamente significativo para el ámbito teológico, religioso y filosófico, ya que, a pesar de su fe, nos muestra un concepto de libertad netamente racional. Con todo, esto no quiere decir que nuestros razonamientos sean perfectos, sino que es necesario el uso de la razón para nuestra existencia, para nuestra relación con los demás, incluso para nuestras creencias. En todo, tiene presente el hanoveriano la razón como elemento distintivo de la naturaleza humana. Asimismo, es el filósofo alemán quien, a nuestro juicio, dota la libertad de una carga ética más notable, en tanto que la persona libre se inclinará al bien y recelará del mal. En este sentido, Leibniz nos presenta un concepto de libertad que nos reclama responsabilidad, una responsabilidad de nuestra vida, de nuestros actos y también de nuestra relación con los demás. Esto quiere decir que el ser humano debe buscar actuar de la mejor forma posible, no tanto para él como acción egoísta, sino que debe buscar la mejor opción porque discierna que así lo es y que es así como debe actuar.

De este modo, remitiéndonos a la pregunta que se nos plantea en la introducción respecto hasta qué punto soy responsable de mi vida y de la vida de los demás, se podría decir que en cada uno de los pensadores se desprende una necesaria responsabilidad como sujetos libres que somos. Ahora bien, también es cierto que el grado de responsabilidad que exige la libertad de Sartre no parece ser viable ni justo cuando analizamos, por ejemplo, el feminismo de Beauvoir. Es decir, no parece justo considerar que la mujer sea la responsable de su destino, cuando visualizamos la historia de la humanidad, en tanto y en cuanto se le ha impuesto un rol cerrado. Asimismo, no nos parece justo que una persona bajo algún tipo de coacción sea responsable de sus acciones, aunque esto no la libre de sufrir las consecuencias de estas. Somos responsables de nuestra vida, de intentar cambiar nuestra situación y no conformarnos ante una situación que consideremos injusta, pero la responsabilidad de nuestras vidas no recae de forma absoluta sobre nosotros, puesto que la situación que se nos presenta nos viene dada y nos puede impedir obrar y pensar con libertad.

Asimismo, somos responsables de la vida de los demás, puesto que no somos individuos aislados, conciencias separadas, sino que, como bien señala Beauvoir,

podemos interferir en las posibilidades de que otra persona ejerza su libertad. De la misma forma, entendemos que es responsabilidad nuestra que todos los seres humanos puedan ejercer su derecho a ser libres y que no se trata solo de mi libertad como individuo. Por otro lado, también se considera y en esto se difiere con Beauvoir, que el hecho de que una persona carezca de cierto grado de libertad no la exime de toda responsabilidad, puesto que sigue siendo un ser racional con la capacidad de luchar para cambiar esa situación. Con Leibniz concordamos en que no se puede cargar de la misma responsabilidad a todo el mundo, puesto que las limitaciones físicas son relevantes en este asunto. Una persona con cualquier tipo de deterioro cognitivo no puede tener el mismo grado de libertad que una persona sana; en consecuencia, las personas cercanas adquieren un mayor grado de responsabilidad hacia ese individuo. Esto mismo ocurre con los niños, con los esclavos, etc. Los niños porque aún no ha desarrollado por completo su capacidad intelectual. Consecuentemente, los responsables directos de ellos son los padres, ya que no pueden considerarse que obren con plena libertad y conocimiento de causa. Los esclavos están en unas condiciones materiales en las cuales no se les puede hacer responsables, por ejemplo, de que enfermen, de que no rindan en su trabajo si no son alimentados y tratados dignamente, de no salir de su situación esclavitud, etc. Esto lo hemos dicho reiteradamente en nuestro análisis personal, pero es importante recalcar que es deplorable responsabilizar a una persona de su situación, cuando los elementos que la provocan escapan a su control y son generados por terceras personas o variables que se nos escapan. Por lo tanto, para concluir, si una persona o grupo social es responsable de la falta de libertad de un tercero, la situación merece una atención particular.

Para último, considero que las pretensiones de este trabajo son imposibles de abarcar de forma pormenorizada en un trabajo de esta categoría. Por lo tanto, soy consciente de la carencia de muchas cuestiones que se han quedado en el tintero sin analizar y que merecerían la pena ser abordadas ampliamente. Por ejemplo, al igual que hemos tratado con más detenimiento la influencia tan notable que Beauvoir recibe de la dialéctica hegeliana, se podría ampliar la investigación que Leibniz recibe de San Agustín en su concepto de libertad, así como la concepción de la libertad de Pico de la Mirandola como el inicio de nuestra comprensión moderna de la libertad. Con Beauvoir igualmente resultaría interesante seguir ampliar la investigación acudiendo a la libertad

en Lévinas o Merleau-Ponty. Todo esto sin tener en cuenta, aunque se haya mencionado en algún momento a lo largo de nuestro análisis, la concepción de libertad positiva y libertad negativa de Berlin o también la cuestión ética de la libertad, algo muy presente en nuestro trabajo, pero que merecería un tratamiento más específico y riguroso al respecto por cuanto sigue generando múltiples interrogantes: ¿es posible una libertad como la que presenta Sartre carente de cualquier connotación moral o, por el contrario, es ineludible el discurso ético en torno a la libertad?, ¿en qué medida la libertad individual repercute en las cuestiones sociales?, ¿es la libertad humana el origen de la injusticia, la desigualdad y la opresión? Interrogantes que indiscutiblemente permanecen abiertos, a la espera de una futura investigación.

Bibliografía

Alfonseca, I. (1979). El sentido metafísico en la filosofía de Leibniz. *Revista Aula*, (30-31), 109-116.

Arana, J. (2005). *Los filósofos y la libertad*. Madrid: Síntesis.

Beauvoir, S. (2019). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.

Bunge, M. (2005). *Diccionario de filosofía*. México: Siglo XXI.

Carrera, R. (2020). Justicia y libertad en Leibniz. *Revista PRAXIS*, (82), 1-8.

Castellanos Llanos, G. (2008). *Releyendo el segundo sexo*. Universidad del Valle, Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad.

Ciriza, A. (2012). Simone de Beauvoir. De la fenomenología del cuerpo a la utopía de la libertad. *Nomadías*, (16), 11-21.

Dellutri, S. (2002). *La aventura del pensamiento*. Colombia: Unilit.

Echavarría, A. (2012). Libertad, autodeterminación e imputabilidad: El determinismo no necesitarista de Leibniz. *Contrastes. Revista Internacional De Filosofía*, 18(1). <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v18i1.1219>.

Escandell, J. J. (1994). Voluntad humana y libertad en Leibniz. *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 43(110), 147-161.

Esquisabel, O. M., y Gaiada, M. G. (2016). El Dios de Leibniz a contrapelo de la distinción entre deber y querer. *Signos filosóficos*, 18(36), 8-37.

Fernández, J.L. y Soto, M. J. (2006). *Historia de la filosofía moderna*. Navarra: EUNSA.

Fernández-García, M. S. (2002). Leibniz, la teodicea y la religión. *Thémata*, 29, 27-37.

Fine, C. (2011). *Cuestión de Sexos*. Barcelona: Roca.

Fogar, M. y Román, M. (2012). Discute con Descartes, L. Racionalismo y empirismo. *Corrientes del pensamiento contemporáneo*, (17), 1-114.

Gaiada, M. G. (2013). Leibniz y el dilema teológico de la presciencia: libertad, determinación y conocimiento de los contrafácticos. *Ideias*, (4), 221-241.

García, R. C. (2021). Leibniz. Máquinas inteligentes, multiculturalismo y ética de la vida. Álvaro Carvajal Villaplana (ed.). (Nova Leibniz Latina 2, Granada: Comares, 2019, 81 páginas). *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 60(156), 179-181.

González, R. F. (2015). *Leibniz*. Barcelona: RBA.

Grudem, W. (2005). *Doctrina Bíblica: Enseñanzas esenciales de la fe cristiana*. Miami, FL: Editorial Vida.

Lacueva, F. (2001). *En Diccionario teológico ilustrado* (1. ed. española., p. 568). Tarrasa, Barcelona: Clie.

Leibniz, G. W. (1982). *Escritos filosóficos*. Buenos Aires: Charcas.

Leibniz, G. W. (1990). *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Madrid: Tecnos. (Con estudio introductorio de Concha Roldán).

Leibniz, G. W. (2013). *Ensayos de Teodicea: Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Salamanca: Sígueme.

Leibniz, G.W. (1981). *Monadología*. Oviedo: Pentalfa.

Leibniz, G.W. (2002). *Discurso de metafísica*. Madrid: Alianza.

López Pardina, T. (2009). Beauvoir, la filosofía existencialista y el feminismo. *Investigaciones Feministas*, 99 - 106. Recuperado 27 de mayo de 2022, de <https://revistas.ucm.es/index.php/INFE/article/view/INFE0909110099A>.

López, R. M. C. (2009). Simone de Beauvoir y la historia de las mujeres. Notas sobre El Segundo Sexo. *Investigaciones feministas*, (0), 65-76.

Martínez, A. (2017). " No se nace mujer y jamás se llega a serlo": dimensiones corporales/figuraciones de género. *En letra*, (4), 4-33.

Mas, S. (2015). *Hegel: La historia es un proceso cuyo fin es la libertad*. Barcelona: RBA.

Mayordomo, G. C. (2004). *El entendimiento absoluto en Leibniz* (Doctoral dissertation, Universidad de Navarra).

Mora, F. J. (1974). *Diccionario de filosofía: Tomo II*. Buenos Aires: Sudamericana.

Muñoz, S.C. (2019). *Simone de Beauvoir: Del sexo al género*. Barcelona: Shackleton Books.

Muñoz, Y., y Wilfer, A. (2015). Integración de la libertad: perspectiva ontológica de la libertad a partir de El ser y la nada de Sartre. *Eidos*, (22), 253-281.

Palmer, D. D. (1997). *Sartre para principiantes*. Buenos Aires: Era Naciente.

Palmero, M. J. G. (2011). La mujer-filósofo o la más "antinatural" de las criaturas. En torno a Simone de Beauvoir y su obra *El segundo sexo*. *Valenciana*, (7), 131-146.

Pardina, TL (2009). Beauvoir, la filosofía existencialista y el feminismo. *Investigaciones feministas*, 99-106.

Reina-Valera (2006). *Biblia*. Nashville: Nelson.

Roldán, C. (2014). Contingencia, espontaneidad y libertad en Leibniz. *DoisPontos*, 11, (2), 245-283.

Roldán, C. (2015). *Leibniz: En el mejor de los mundos posibles*. Barcelona: Batisfaco.

Ropero, A. (1999). *Introducción a la filosofía: su historia en relación con la Teología*. Terrassa: Clie.

Santalices, G. C. (1999). El Segundo Sexo: Actualidad y Pertinencia. *Utopía y praxis latinoamericana: revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, (8), 27-38.

Sartre, J. P. (2004). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa.

Sartre, J. P. (2019). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada.

Sartre, J.P. (2005). *A puerta cerrada / La puta respetuosa*. Buenos Aires: Losada.

Solé, J. (2015). *Kierkegaard: El primer existencialista*. Barcelona: Batisfaco.

Spencer, LL. (2002) *Hegel para principiantes*. Buenos Aires: Era Naciente.

Stiglitz, J. E. (2012). *El precio de la desigualdad: el 1% de población tiene lo que el 99% necesita*. Taurus.

Strathern, P. (1998). *Sartre en 90 minutos*. Madrid: Siglo XXI.

Torres Ramis, L. A. (2018). *El "otro" como sujeto y no como objeto: aclaraciones sobre el concepto del otro en El ser y la nada de Jean-Paul Sartre*.

Varela, N. (2008). *Feminismo para principiantes*. Barcelona: B de Bolsillo.

Vera, T. G. (1994). Bases filosóficas para la ética y la política en Leibniz. *Revista de estudios políticos*, (83), 273-312.

Zamora, Á. (2005). De la libertad según Sartre: fundamentos y alguna inconsistencia. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, (109-110), 125-131.