

De la libertad como pensamiento, al pensamiento como libertad

El pensador del pensamiento que fue Heidegger lo relacionaba con el cuidado del ser, con el darle cobijo, la labor del poeta: «La poesía que piensa... es, en verdad, la topología del ser. A éste ella le dice el lugar de su esencia»¹. El pensar, en cambio, está a la intemperie, en peligro, ante sí mismo. «Tres peligros son una amenaza para el pensar —dice Heidegger—. El bueno, y por eso salvífico, es la vecindad del poeta que canta. El perverso, y de ahí su máxima agudeza, es el pensar mismo. Ha de pensar contra sí mismo y sólo lo consigue raras veces»². Quizá más sugerentes que esclarecedores, al menos para mí, que no soy especialista en Heidegger ni heideggeriana, estos aforismos surgidos «desde la experiencia del pensamiento» me suenan como un reto. El peligro del pensar es el pensar mismo como riesgo de pervertir, algo así como desnaturalizar, el propio pensamiento, de conducirlo por su senda desenraizada. Y por ello, quizá, contra sí mismo, porque las sendas están para ir a alguna parte desde alguna parte. Así, los que se preguntan acerca de la propia senda es como si fingieran no estar en ninguna, sino en el paradójico desandar un camino que se deshace al «desandar, por atrevernos a decir-en-contra-de un poeta. Pensar el pensamiento no sería cuidarlo, sino más bien arriesgarlo por el mal camino que a lo mejor ni siquiera es camino, como aquella vía de Parménides que le desrecomendaba la diosa.

Sin embargo, el pensamiento está en peligro. Y quizá no porque se piense demasiado, en una perversa *hybris*, sobre y contra el pensar mismo. A lo mejor pensar el pensar es una extraña actividad perversa que mima al pensamiento demasiado y lo malcría, le da mala crianza. Pero una se pre-

1. M. Heidegger, *Des de l'expència del pensament. Desde la experiencia del pensamiento. Textro trilingüe. Versions catalana, castellana, i pròleg de Joan B. Llinares*. Barcelona, Ed. Península/Edicions 62, 1986, p. 83.

2. *Ibíd*em, p. 75.

gunta si acaso el pensamiento no es una criatura tan extraña que no tiene otra crianza posible. Primogénito y unigénito, este pequeño déspota, si lo dejamos, lo invade todo, hasta a sí mismo: es su propio cáncer. Esta enfermedad —la enfermedad de sí mismo—, la enfermedad kierkegaardiana, que Heidegger conocía muy bien: esa enfermedad que el filósofo danés describió tan patéticamente como la desesperación, la enfermedad de la muerte consistente en no poder morir —ni, por tanto, vivir— es la enfermedad del pensamiento civilizado, no sé bien si pensamiento desesperado o desesperación del pensamiento. Paradójicamente, algo se podría esperar del pensamiento desesperado si es que sigue siendo, al menos, pensamiento. Los niños malcriados y enfermizos suelen tener una mala salud de hierro; a lo mejor es ése el curioso destino del pensamiento ilustrado, de nuestra modernidad: enfermar de sí misma sin tener otra cura que la homeostática, otro remedio que el *conatus* de su propia apuesta; como decía Madame de Staël, mucho antes que Habermas, «las Luces sólo se curan con más luces». La Ilustración seguramente tiene sólo un tratamiento: más ilustración... pensarse a la contra en la paradójica fidelidad de quien no puede traicionarse. Lo que produce más desazón en muchos de los llamados discursos de la posmodernidad es cierto aire de parodia de traición, cierto aspecto de traidor de opereta. No traiciona el que quiere, sino el que puede: las grandes traiciones no están al alcance de cualquiera. No se eligen sin más: quizá el Juliano el Apóstata de la Modernidad ha sido anunciado, pero ¿realmente ha nacido? Si su nacimiento es deseable o no, si será un Santo Advenimiento o una fatalidad cósmica, ya es otro cantar... Mientras tanto, y una vez más, nos debatimos, quizá dándonos cabezadas contra la pared, con el pensamiento del pensar. Y aquéllos a quienes las Musas no nos han distinguido con el don poético —que, como las grandes traiciones, no está al alcance de cualquiera—, sino que somos por oficio, en el mejor de los casos, pensadorcillos o pensadorcillas, cuidadores de pensamientos, destinados a cuidar pensamientos grandes con pensamientos pequeños, nos vemos abocados al extravío reflexivo de mirar, en el sentido teatral a la vez que en el de la nodriza consentidora, a esa *rara avis* que es el pensamiento. Y no sabemos otra forma de administrar ese cuidado que prodigarlo, quizá con peligrosa generosidad. Pero la generosidad no puede ser sino arriesgada —aunque la contraria no es cierta— y nuestro modesto don, prometeico al fin en cuanto desafía al don del ser que solamente sabe albergar el poeta, tendrá que ver más con el trajín de Hermes que con la custodia de Hestia —divinidad patriarcal, al fin— de las raíces... En definitiva, «la patria (tanto del hombre como de la mujer) es haberse ido...» Pretenderá ser, pues, don hermenéutico, interpretación del pensamiento en torno a sí mismo que, por esa actividad, se constituye en mensaje y en deseo de comunicar. A diferencia del Primer Motor Aristotélico, pensamiento que se pensaba a sí mismo constituyendo de ese modo su autarquía y su desentendimiento del mundo.

Henos aquí, pues (contra las recomendaciones del último Heidegger — si es que las hemos interpretado bien— y contra toda resignación ante lo

que el filósofo francés Finkielkraut ha llamado «la derrota del pensamiento» —es decir, nuestra propia derrota—) tratando de pensar, una vez más, acerca del pensamiento, amarrándonos a la tenacidad del *conatus* filosófico, tenacidad ontológica de nuestro proyecto de ser que quiere permanecer en el ser. Habremos de transitar para ello como transeúntes visitantes —los profesores de filosofía somos éso, intentamos enseñar a visitar adecuadamente los pensamientos, a no entrar al menos, en ellos, cual «elefante en cacharrería»—. Nuestra labor de custodios de raíces es, paradójicamente, la de trajinadores de sendas: Hestia y Hermes, en la tradición de la mitología griega según Jean Pierre Vernant, eran divinidades simétricas y complementarias, funcionaban como tándem en correlación y oposición. Pero ahora Hestia ya no puede custodiar si no es intérprete, ni Hermes actuar de mensajero si no custodia. El pensamiento crítico ilustrado, crítico de la herencia, paradójicamente es, a su vez, una herencia: en la medida en que la guardamos y la mimamos hemos de ser intérpretes, y en la medida en que la interpretamos críticamente, aun contra ella misma, nos constituimos en sus guardianes. De Hermes a Hestia, como de Herodes a Pilatos, sólo nos es dado —en la medida en que damos algo— ser traidores al modo de los traductores: acuñadores de nuevos códigos retóricos para viejos mensajeros o canalizadores de nuevos mensajes en viejos códigos; cuando traficamos con vinos viejos los metemos en pellejos nuevos y cuando descubrimos un vino nuevo lo guardamos, contra el pronóstico evangélico, en odres viejos. Pero, también, contra el pronóstico evangélico, el pellejo no estalla y, con un poco de suerte, los vinos no pierden del todo su calidad. Como dice Deleuze, nadie —ni nada— se muere de contradicciones: ni el capitalismo, ni la propia Modernidad, ni —apostemos por ello— tampoco el pensamiento y sus criados.

2. PENSARES DEL PENSAMIENTO

Intentaremos, pues, reconstruir algo de lo que el pensamiento, a lo largo de la historia de la filosofía, ha pensado ser: cómo el pensamiento se ha interpretado a sí mismo y cuáles ha pensado que eran sus tareas. En Parménides, donde, según parece, se plantea por primera vez esta cuestión en la historia del llamado pensamiento occidental, el pensar se piensa como pensar del ser, de manera que el pensamiento del no-ser no es que sea un pensamiento falso: es un no-pensamiento: «lo que puede pensarse es lo mismo que aquéllo por lo cual existe el pensamiento. En efecto, fuera del ente, en el cual tiene consistencia lo dicho, no hallarés el ente. Pues no hay ni habrá nada ajeno aparte de lo que es»³. Pero, en la medida en que es

3. Parménides, «El discurso de la Verdad». Traducción de Conrado Eggers Lan, en *Los filósofos presocráticos I*. Madrid, Gredos, 1978.

pensar del ser, y el ser, siendo lo que es, no ha podido surgir del no-ser, que, por no ser, no puede tampoco ser pensado, al pensar le está vedado pensar su propia génesis: «en tanto existe, es inengendrado (...). Pues ¿qué génesis le buscarías? ¿Cómo, de dónde habría crecido? De lo que no es, no te permito que lo digas ni pienses, pues no se puede decir ni pensar lo que no es. ¿Y qué necesidad lo habría impulsado a nacer antes o después, partiendo de la nada?»⁴. Parece como si el pensar no supiera —o no quisiera— pensarse nacido: en la medida en que se piensa como nacido, no se piensa como pensar, y, en cuanto se piensa como pensar, no se piensa como nacido. (Calificamos de «productos de su época» las «ideas» aberrantes que queremos relativizar o disculpar cuando no nos interesa tomarnos la molestia de discutir las de frente y sustantivamente: ello suele ocurrir, de forma significativa, cuando se trata, por ejemplo, de las «ideas» de importantes filósofos y «pensadores» acerca de «la mujer». Los historicismos, antiparmenídeos, le hacen justicia a la génesis: todo pensamiento es relativo a su época, pero, precisamente por éso, se le deslegitimará como pensamiento. La fenomenología de Husserl, desde este punto de vista, es un intento de dar respuesta a este reto deslegitimador. Merleau-Ponty planteará el problema en estos términos: «El hombre que filosofa cree inútilmente que, cuando piensa y afirma, no hace sino expresar el contacto nudo de su pensamiento con su pensamiento, procede como si estuviera sin lazos con las circunstancias; pero cuando se lo considera desde afuera, como hace el historiador de la filosofía, aparece condicionado por causas fisiológicas, psicológicas, sociales e históricas. Su pensamiento aparece, por consiguiente, como un producto sin valor intrínseco y lo que era, a los ojos del filósofo, pura adecuación de su pensamiento, aparece a los ojos del crítico exterior como fenómeno residual o simple resultado»⁵. Para restaurar, pues, en estas condiciones, la tarea del filósofo, éste no deberá como tal «pensar a la manera del hombre exterior, de ese sujeto psicofísico que está en el tiempo, en el espacio, en la sociedad como un objeto en una caja; por el sólo hecho de que el filósofo quiere no solamente existir, sino comprender lo que hace, debe suspender el conjunto de las afirmaciones que están implicadas en los datos efectivos de su vida»⁶. En éso consiste la llamada «reducción fenomenológica»: pretende aislar el ámbito eidético, el plano de las esencias, liberando de este modo el interés puro y legítimo de la razón de las impuras y bastardas razones de los intereses.

Para Heidegger, como todo lo real es racional, cualquier pensamiento tiene su lugar válido en el sistema del saber en cuanto colabora a expresar su tiempo en conceptos; ahora bien, ello es así en la medida en que, al ser

4. *Ibidem*.

5. M. Merleau-Ponty, *La Fenomenología y las ciencias del Hombre*, trad. castellana de Irma Beatriz B. de González y Raúl A. Piérola, Buenos Aires, Ed. Nova, 1964, p. 21.

6. *Ibidem*, p. 23.

el pensamiento demiurgo de lo real, el concepto ha de ser a su vez esforzado y paciente: la carne de la época no se hace verbo en conceptos ella solita por una mágica alquimia, sino por mediación de la labor gestadora del concepto, que elabora lo real reconstruyendo, en la totalización de las mediaciones, lo concreto. Plantear por separado la cuestión de la génesis y la de la legitimación del pensar sería de este modo, para Hegel, «pensar abstractamente», lo que en el hegelianismo es una manera inadecuada de pensar. «Llámase pensar abstractamente a no ver en el asesino nada más que lo abstracto de tratarse de un asesino, de modo que, debido a esta cualidad simple, se extirpa en él todo lo que resta de la naturaleza humana. Algo completamente distinto a un refinado, sentimental “mundillo romántico”... Este acicala y engalana al delincuente y la rueda del suplicio a la que se le ha atado con coronas de flores. Lo cual equivale, empero, a la abstracción opuesta»⁷. El pensamiento es así reconstrucción productiva de lo concreto verdadero, que es el todo.

Pero la reconciliación hegeliana del pensar y de sus orígenes fue precaria; en rigor, no fue una verdadera reconciliación, a menos que se entienda por tal el reintegrar lo mismo a lo mismo. Si se identifican lo real y lo racional, génesis del pensamiento y pensamiento de la génesis son todo uno cuando la razón se da su proia alteridad. Dicho en román paladino, ella se lo guisa y ella se lo come. Genera la realidad en la medida en que la piensa y la piensa en la medida en que la genera. Nietzsche, como filósofo de la sospecha, sospechó, anto todo, de las génesis: *Pudenda origo*, hay algo que hiede en el origen de los pensamientos más sublimes; el resentimiento de los débiles en la genealogía de la moral, la decadencia de las energías vitales en la génesis del socialismo y del platonismo, o el engaño de la ramera — «¡oh, la razón, esa vieja hembra engañadora!»—, dirá en *El Crepúsculo de los Idolos* de la vieja *metis* griega (promocionada a astucia de la razón hegeliana más tarde, siglos después de que la engullera y se la incorporara el padre Zeus... que engendró luego, toda armada, de la pura potencia del Logos, a Atenea «la de ojos glaucos», según la narración de Hesíodo...). Pues bien, la astuta ramera estará para Nietzsche en el origen de toda clase de bastardías y usurpaciones de una legitimidad que se añora quizás porque nunca existió.. y algo tiene que ver con ello la omnipresencia de la impostura y de la impostora. Pero, sobre todo, en el origen del proyecto de la modernidad de fundar la vida en la razón camuflando de este modo la voluntad del poder... (Soy consciente de simplificar el pensamiento de Nietzsche, como tantas otras cosas, en este sobrevuelo... sírvame de disculpa y en su homenaje que, en realidad, no hago sino aplicar al filósofo de la sospecha una hermenéutica feminista de sospecha de la sospecha que he aprendido en buena medida tomándole notas, por lo que reconozco mi deuda...) Rom-

7. Cfr. G. W. F. Hegel. «¿Quién piensa abstractamente?», en *La esencia de la filosofía y otros escritos*, Selección, traducción y notas de Dalmacio Negro Pavón, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1980, pp. 33-34.

per lanzas por la razón y por un pensamiento legitimado no ya *malgré* su génesis, sino por su propia génesis, se vuelve en estas condiciones tarea difícil, si no condenada de antemano al fracaso.

3. LA LIBERTAD COMO PENSAMIENTO

Decía Spinoza, que era un racionalista muy *sui generis*, que «El conocimiento verdadero del bien y del mal no puede reprimir ningún afecto en la medida en que ese conocimiento es verdadero, sino sólo en la medida en que es considerado él mismo como un afecto». (*Ética*, Parte IV, Prop. XIV). La razón sólo puede funcionar como energía rectora y moralizadora de la vida en la medida en que apasiona, y sólo en esa medida opera como fuerza compensatoria de las pasiones, o afectos producidos por déficit de conocimiento adecuado o racionalidad. Ahora bien: esta razón apasionada, cargada de la energía ontológica del *conatus* que quiere perseverar en el ser se identifica, en Spinoza, dentro de la mejor tradición estoica, con la pasión del hombre libre. Y, por otra parte, es una razón ilustrada más bien que una razón, valga la redundancia, racionalista, si es que podemos caracterizar la razón ilustrada en una de sus vetas por su pasión emancipatoria. Por esa pasión por la que enlaza, como decíamos, con lo más válido del legado estoico, expresado de forma tan vibrante por Zenódoto el estoico, alumno de Diógenes, refiriéndose al viejo Zenón: «Poseíste el autocontrol, despreciando la vanidosa riqueza, Zenón, venerable de cana ceja; un «viril» razonar hallaste, ejercitaste en la especulación a tu escuela, madre de indomable libertad». Desgraciadamente, la indómita pasión de libertad del primer estoicismo, libertad que se relacionaba íntimamente, en la propia autoconciencia de estos sabios helenísticos, con la potencia del pensamiento —o, como lo preferiría quizás Spinoza, con el pensamiento como *potencia*— pronto será domada, en la Stoa Media de la república romana, por un conformismo colaboracionista con los poderes establecidos. La ambigüedad del legado estoico se sitúa, para Puente Ojea,⁸ en el núcleo original de este potente complejo ideológico, desde el momento en que desplaza los referentes socio-jurídicos del mundo real de su discurso a un universo simbólico, puramente ético, donde asumirán connotaciones, podríamos decir, eufemísticas: así, el amo y el esclavo, términos con una significación bien precisa en una sociedad y un régimen de producción esclavistas, se convierten en «el verdadero amo» y «el verdadero esclavo», en un sentido que vuelve pertinentes estas denominaciones en una esfera exclusivamente moral. Así, el «verdadero amo» es aquél que ejerce el señorío sobre sus pasiones — aunque sea esclavo jurídicamente, lo que se vuelve *ep ipso* irrelevante— y

8. G. Puente Ojea, *El estoicismo como fenómeno ideológico*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1974.

«el verdadero esclavo» aquel que carece del propio autocontrol, aunque resulte ser el amo. En general, el operador lingüístico «el verdadero» debe hacernos sospechar, pues suele ser introductor privilegiado de eufemismos; sabemos —más o menos— lo que es la democracia, pero en la época de Franco se nos hablaba de «la verdadera democracia»; sabemos aproximadamente lo que es una mujer, pero cuando se apela a «la verdadera mujer» parece querer decirse algo así como que existe la falsa, introduciendo una normativización y aludiendo a un referente polémico de forma velada.

Lejos de nuestra intención sugerir algo así como que la problemática del estoicismo sea una cuestión lingüística: esta cuestión se plantea porque hay ahí una problemática y no a la inversa. Una problemática a la vez teórica y emancipatoria, y ambos aspectos están íntimamente unidos. El estoicismo, estrategia de resistencia —en sentido foucaultiano— en una situación de impotencia para transformar la realidad, introyecta la energía emancipatoria que no puede proyectar en la *polis* real en el ámbito simbólicamente acotado de «la cosmópolis ideal». Este ámbito simbólico dará un juego peculiar, desde la pura interiorización de un espacio de autarquía y autodomínio —aquello que el sabio controla frente a todo lo exterior, las cosas de «la fortuna» que se le sustraen— hasta la habilitación de un correlato práctico exterior que acabará identificándose con el horizonte de las empresas del poder. El repliegue evasivo a la pura interioridad individual de los primeros estoicos —deudores en buena medida del cinismo, que hacía del «vivir conforme a la naturaleza» instancia de subversión cultural— se dobla, en los estoicos de la Roma republicana con energías expansivas y ascendentes, de integración conformista en la labor civilizadora romana, forjadora de una nueva cosmópolis ideal, trasunto de la razón cósmica, con la que el estoico acaba colaborando en la medida en que lo interpreta como su deber cívico. La idea de vivir «conforme a naturaleza» asumirá un nuevo significado: legitimar un determinado proyecto político en la medida en que lo externo es indiferente, «*adiafora*», y es la calidad del modo de apropiación —en el sentido del «hacer propio»— del destino externo lo único que merece calificativos morales. El estoico concibe lo exterior como indiferente, *adiafora*, (lo único realmente importante es la modalidad de la autodeterminación con que lo incorporo a mí como mi *fatum*, configurando, mediante tal incorporación, mi carácter: si «carácter es destino», como decía Heráclito, aquí «destino es carácter»). Y esta concepción da un juego muy curioso. Recuerda las polémicas de Lutero con los iconoclastas: si las imágenes no representan nada, argumentaba el reformador, ¿porqué os obcecáis en destruirlas?. Dejadlas en paz ¿no quedamos en que no representan nada?. La historia prueba que, ante lo que se estima «indiferente» prevalece siempre la actitud conformista; he oído hace poco el mismo argumento a algunos católicos con respecto al sacerdocio de la mujer: es «indiferente» en relación con los genuinos valores evangélicos. En tal caso, se podría objetar, ¿por qué oponerse? Pero se nos devolverá la carga de la prueba: ¿porqué poner énfasis en ello, luchar, correr riesgos, etc.? Siempre prevalece la interpretación

conformista de lo «*adiafora*», sea lo político, sea lo mundano en general... legitima el poder establecido: el orden de lo secular, las situaciones de subordinación... Lo «verdaderamente importante» resulta siempre estar en otra parte.

Hegel trató en su *Fenomenología del Espíritu* el estoicismo como una de las figuras que la conciencia se da a sí misma en su camino, lógico e histórico a la vez, hacia la plena realización de todas sus determinaciones, en el juego posible de sus objetivaciones y modos de autorreflexión. En el contexto de esta secuencia, la conciencia estoica es «negativa ante la relación entre señorío y servidumbre» (es decir, hace la resabiada ficción de ingenuidad de actuar *como si* tal relación no existiera); «su acción no es en el señorío tener su verdad en el siervo ni como siervo tener la suya en la voluntad del señor y en el servicio a éste, sino que su acción consiste en ser libre tanto sobre el trono como bajo las cadenas, sea cual fuere la dependencia de su ser allí singular, en conservar la carencia de vida que constantemente se retrotrae a la esencialidad simple del pensamiento retirándose del movimiento del ser allí, tanto del obrar como del padecer». [O, dicho de otro modo, en oficiar de amo o de esclavo como si el asunto, en realidad, no fuera con el «verdadero» uno mismo]. De este modo, sigue diciendo Hegel, «el estoicismo es la libertad que, escapando siempre inmediatamente a ella, se retrotrae a la pura universalidad del pensamiento» (es libre todo aquél que, al margen de toda contingencia o situación real, se piensa a sí mismo como tal en la tensión paroxística de su «autonomizada» autoconciencia). Y, «como forma universal del espíritu del mundo, el estoicismo sólo podía surgir en una época de temor y servidumbre universales, pero también de cultura universal, en que la formación se había elevado hasta el plano del pensamiento»⁹. En este sentido decía Max Weber que el estoicismo era cultura de esclavos: la esclavitud asumida como *Bildung* o autoformación del carácter; la libertad, concebida como la relación autoconsciente con la necesidad, es convertida, como dirá Foucault en su *Historia de la sexualidad*, en «estilística de la existencia». Hacer de necesidad virtud se cultiva, en el mayor grado de autoconciencia, como una forma de vida.

La relación entre la libertad y el pensamiento queda, pues, planteada en el estoicismo en términos de lo que J.P. Sartre llamaría «la mala fe». Pues la mala fe, como Sartre lo expone en *El Ser y la Nada*, no es sino la perversión ontológica consistente en que la libertad se afecta a sí misma de facticidad, lo que se dobla, a su vez, de que la propia facticidad sea impostada como libertad. Viene a ser algo así como un ontológico dar gato por liebre —y viceversa—: cuando la libertad se asusta de ella misma y no quiere asumirse como tal, para huir de la angustia se hace ser facticidad; así, toma

9. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, B IV B 1, traducción castellana de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, México, F. C. E., 1966, B IV B 1.

los datos mismos en bruto de su situación por su interpretación superadora, como cuando alguien dice ser perezoso al modo como diría que la tierra es redonda. Homologa de ese modo su libertad con el orden de lo fáctico, de aquéllo que es lo que es, siendo así que la realidad humana se caracteriza por ser lo que no es —dicho de otro modo, se define sólo en función de su propio proyecto de ser— y por no ser lo que es, es decir, por existir teniendo que trascender y redefinir permanentemente los datos de su propia situación. Ahora bien: otra forma de mala fe consiste, no ya en que la libertad caiga en la ficción ontológica de ser su propia facticidad, sino en la de ignorarla, no querer saber nada de ella, remedando lo que sería el movimiento intencional de superación de su facticidad en la renegación de la misma. La mala fe diría aquí: «yo no soy libre en el sentido de asumir un distanciamiento de mi facticidad por el que esta sería a la vez reinterpretada y trascendida, sino porque ni soy, ni tengo nada que ver con mi facticidad en modo alguno. No quiero saber nada de ella porque mi libertad sólo puede consistir —abstractamente, por tanto— en éso. Pues bien: el estoico, por una parte, empieza por identificar su libertad con la facticidad. Sólo es libre quien asume el propio destino en una adhesión incondicional, en la total aquiescencia a «lo que me ha tocado» en el reparto del *Logos* o la razón cósmica, sabia por definición aunque yo no pueda, ni deba, interpretar sus designios. Ahora bien: por la misma razón por la que acepto que la razón cósmica es lo que ha hecho de mí amo o esclavo, decido, a efectos de una libertad que defino como identificación con sus designios, que esas determinaciones fácticas, por serlo y venir de fuera, son ajenas por completo a lo que constituye mi libertad y prescindo, por tanto, de ellas. Mi libertad no consiste en dar sentido a estas situaciones en un proyecto transformador: decide que, en orden al sentido de mi vida, sean absolutamente irrelevantes. Sin embargo, se vive como amo o como esclavo. «No importa», dirá el estoico, lo que se traduce de otro modo afirmando «la lucidez consiste en vivir como si no se viviera». Hegel decía en este sentido: «la libertad de la autoconciencia es indiferente con respecto al ser allí natural, por lo cual ha abandonado también libremente a éste... La libertad en el pensamiento tiene solamente como su verdad el pensamiento puro, verdad que, así, no aparece llena del contenido de la vida, y es, por tanto, solamente el concepto de la libertad, y no la libertad viva misma»...¹⁰ Dicho de otro modo, la libertad estoica es una libertad abstracta, o una libertad sin facticidad —como sería, según la metáfora kantiana recogida luego por Simone de Beauvoir, la paloma que pretendiera volar sin la fuerza de la gravedad, justamente la condición de posibilidad de su vuelo—. Y, por la misma razón —la paradoja sólo es aparente—, es una facticidad sin libertad, un absorberse de la libertad en el destino. Se dirá que este absorberse lo es en la forma de conocimiento de la necesidad, de asunción de la necesidad en el propio

10. *Ibidem.*

pensamiento, y que en ello consiste la libertad. Pero el pensamiento de una libertad abstracta no puede ser sino un pensamiento abstracto, en el sentido hegeliano; no es un pensamiento interpretativo y, por tanto, concreto, que reconstruya, en la superación totalizadora, las determinaciones concretas de la situación precisamente contando —en el sentido de asumirlas, redefiniéndolas— con todas ellas. Lo concreto es el plexo facticidad-libertad, en que la libertad se define como operador que trasciende la facticidad dándole sentido y la facticidad como lo que hace posible ese distanciamiento superador. La facticidad sin libertad, sin liberación interpretativa por parte de un pensamiento que se vuelve, de ese modo, concreto, es mera facticidad abstracta —como lo es también el pensamiento de la misma—; la libertad sin facticidad es el viajero que, a fuerza de desembarazarse de equipajes, acaba por no ser ni viajero: es libertad abstracta y desencarnada, ficción puramente intelectual —no ejercicio interpretativo, liberador— de libertad. Los propios estoicos eran conscientes de la imposibilidad de la realización del ideal estoico, al que concebían como *desideratum* regulador, al modo kantiano, *avant la lettre*: Epicteto decía en este sentido que no había habido nunca «un verdadero estoico». Es la cara utópica del estoicismo, la cara de una moneda cuyo reverso —lo hemos visto— es el conformismo, un pragmatismo acomodaticio.

Descartes se vincula a la tradición estoica en su concepto de la libertad como control de nuestros pensamientos: «Nada hay que esté enteramente en nuestro poder más que nuestros pensamientos, al menos tomando la palabra pensamiento como yo lo hago, para todas las operaciones del alma... [que] en tanto que dependen de ella son pensamientos [nueva versión, en el contexto de la Modernidad, de la cosmópolis ideal]. No he querido decir con éso que las cosas exteriores no estén en absoluto en nuestro poder, sino que no están en él sino en tanto que pueden deducirse de nuestros pensamientos, y no absolutamente ni enteramente a causa de que hay otros poderes fuera de nosotros que pueden impedir los efectos de nuestros designios», dirá en una carta a Mersenne de marzo de 1638. Encontramos aquí una reelaboración de la concepción estoica característicamente moderna, en el sentido de la concepción heideggeriana del pensamiento representativo expuesta en «La época de la imagen del mundo». En cierto modo, podría afirmarse que en Descartes se dan a la vez la concepción de la libertad como pensamiento en sentido estoico y la experiencia que el pensamiento hace de sí mismo como libertad en el sentido escéptico. En efecto, en el escepticismo se practica la suspensión del asentimiento ante cualquier contenido cognoscitivo (en Descartes la duda metódica) y se mantiene de ese modo una tensión que, al volver al pensamiento consciente de su propio esfuerzo de suspensión le hace tomar conciencia de sí mismo como libertad de mantener bajo su control dicha suspensión. Así, dirá Hegel, también en la *Fenomenología*, que «el escepticismo es la realización de aquéllo de que el estoicismo era solamente el concepto, y la experiencia real de lo que es la libertad del pensamiento; ésta es en sí lo negativo y tiene

necesariamente que presentarse así»¹¹. La conciencia se logra como autoconciencia en el *cogito* —pienso, luego existo— por su capacidad misma de dudar, es decir, de suspender el asentimiento del juicio a cualquier contenido representativo a excepción del ejercicio mismo de la suspensión; no puedo, a mi vez, dejar en suspenso la propia suspensión sin saber que la realizo, y de ese modo sé necesariamente de mi propio yo pensante como existente. «Hemos determinado así la acción del escepticismo en general y su modo de operar». En cuanto acción negativa, de suspensión, constituye a la vez la duda y la máxima certeza, siendo esta negación activa, como ejercicio de la libertad, la clave de la paradoja de que la duda y la certeza remitan al mismo fundamento.

La íntima relación en Descartes de elementos de autoconciencia escéptica y de autoconciencia estoica, peculiarmente redefinidos en la certeza de la autonomía del yo propia del sujeto de la Modernidad, le da quizás un sentido histórico a la doble concepción cartesiana de la libertad, a la que Sartre se refirió al hacer su interpretación de la misma desde su propia perspectiva existencialista. La libertad cartesiana es para Sartre una «extraña libertad (que) se descompone en dos tiempos: en el primero es negativa y una autonomía, pero se limita a negar nuestro asentimiento al error o a los pensamientos confusos; en el segundo cambia de significación, es adhesión positiva, pero entonces la voluntad pierde su autonomía y la gran claridad que hay en el entendimiento penetra y determina la voluntad»¹². Dicho de otro modo, el hombre es libre ante el error y el mal en la medida en que son no-ser, y está determinado por la Verdad y el Bien en tanto que son plenitud ontológica. Pues, como para Parménides, «la verdad consiste en ser y la falsedad en el no-ser solamente» (carta a Clerselin, 1649).

Como la libertad humana no es constituyente ni productora, sino meramente reproductora del orden necesario de las verdades —orden constituido por la infinita y omnipotente libertad divina—, ejerce en cuanto libre albedrío con relación a lo que «no (conoce) o (conoce) mal, a las ideas confusas». Pero, «puesto que el orden de las verdades existe fuera de mí, lo que me va a definir como autonomía no es la invención creadora, sino la negación. Negando, hasta que ya no podamos negar más, es como somos libres. Por lo tanto, la duda metódica se convierte en la pauta misma del acto libre»¹³. La libertad constituyente de los valores y de las verdades es para Descartes la libertad divina, no la humana. Dios ha querido libremente que las verdades matemáticas fueran necesarias y las ha instituido como tales. Pero en la raíz misma de su institución hay un acto libre: «es la libertad lo que constituye el fundamento de lo verdadero». «En cuanto a la

11. *Ibíd.*, BIV B2.

12. J. P. Sartre, «La libertad cartesiana», en «El hombre y las cosas» (Situations I), trad. castellana de Luis de Echávarri, Buenos Aires, Losada, 1967, pp. 242-3.

13. *Ibíd.*, p. 241.

dificultad que existe para mantener la libertad ante la verdad, Descartes, continúa Sartre, entrevió la solución concibiendo una creación que fuera al mismo tiempo intelección...»¹⁴. La conciencia divina, de este modo, «es al mismo tiempo constitutiva y contemplativa». Y se identifica con su voluntad. Ahora bien, en la Meditación IV dirá Descartes: «La voluntad que experimento en mí es tan grande que no concibo la idea de ninguna otra más amplia y más extensa, de modo que es ella principalmente la que me hace conocer que llevo la imagen y la semejanza de dios. Pues, aunque sea incomparablemente más grande en Dios que en mí, sea a causa del conocimiento y la potencia, que al encontrarse en ella juntos la hacen más firme y más eficaz, sea por razón del objeto... no me parece, sin embargo, más grande si la considero formalmente y precisamente en sí misma»¹⁵.

Del pensamiento como libertad

En el cartesianismo, pues, se produce una inflexión en las relaciones entre el pensamiento y la libertad en la que el primero busca en la segunda su génesis fundadora como movimiento de vuelta, luego de que en el movimiento de ida la libertad se constituyera fundamentalmente como libertad de pensamiento. Como es sabido, la Ilustración hará de la libertad de pensamiento uno de sus tópicos polémicos fundamentales y le atribuirá una función crítico emancipatoria: ¡Sapere aude!, atreúete a saber, dirá Kant resumiendo en esta divisa el ideal ilustrado. Será, precisamente, este ideal ilustrado el que radicalizará y ontologizará el último Sartre en su teoría acerca del pensamiento y, sobre todo, del no-pensamiento. No se trata ya de que el pensamiento reclame la libertad como su *humus* o el medio más idóneo en que se cultiva esta exótica planta, sino de que el propio pensamiento no es sino la libertad misma en cuanto buena fe, es decir, en cuanto se niega al juego de mala fe del estoico —hacer la servidumbre con la sustancia de la propia libertad— entre otros juegos posibles de la mala fe, especialmente el de la violencia.

La violencia, en el sentido más amplio, que incluye todas las formas de dominación y de opresión, es la antihermenéutica. El pensamiento surge de la acción, de lo que hacemos en nuestra inserción en el mundo, y como momento de la acción, a título de clave de desciframiento, siempre discutible, del mundo. La violencia, sin embargo, tiene la situación desde siempre y para siempre preinterpretada: para el comando de ETA militar, nada absolutamente ha cambiado en el Estado Español. La libertad, travestida de necesidad, se niega a sí misma la apreciación, la estimación, la valoración

14. *Ibidem*, p. 246.

15. Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, trad. castellana de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 48.

de lo real. Ética y epistemología van unidas cuando se sabe que el pensamiento es libertad. Pensamos en la medida en que nuestra libertad paraliza, pone en suspensión crítica, las violencias del mundo. Orwell nos cuenta cómo en plena guerra civil española, en una ocasión en que se disponía a atacar en el frente al enemigo fascista, vió salir de la tienda a un soldado del bando enemigo sujetándose torpemente los pantalones mientras corría, recién levantado. Paralizado, en el momento en que iba a apretar el gatillo del revólver, pensó (digo pensó, es decir, tuvo un pensamiento, lo que es distinto del tópico de haber experimentado un —abstracto— sentimiento humanitario): ¿acaso no es un hombre como yo, un hombre que niega los derechos del hombre, éste, que se sujeta como puede, entre sus legañas, sus pantalones?. No recuerdo cómo continúa la anécdota y si, por fin, Orwell disparó o no... Lo que aquí me interesa señalar es que el pensamiento es parálisis por ser tregua hermenéutica, oportunidad reinterpretativa de la experiencia que hace entrar en juego las virtualidades de la universalización —¿y acaso no será un hombre como yo, *sub specie homo*, que se sujeta los pantalones, este «facha»?.. Tomamos nuestro ejemplo precisamente de una situación límite en sentido existencialista, en que las definiciones y las opciones previas estaban tan elaboradas como para haber decidido a Orwell a participar en las Brigadas Internacionales... precisa y paradójicamente por las mismas razones —puesto que de razones se trata— que ahora le paralizaban frente a... aquel hombre. El policía que dispara nunca interpreta: se constituye como puro emisario y mera vehiculación de la necesidad: no había —y así en todos los casos— más remedio que disparar, como, según se pretende, no había más remedio que entrar en la OTAN, que hacer esa política económica...

Así pues, nada hay menos abstracto que el pensamiento: tiene siempre un *ubi*. Un *ubi* histórico, un *ubi* biográfico. Por éso, para quien trata de pensar —pues «intelectual» no se es «para sí», sino «para el otro»; pertenece al orden de las heterodenominaciones, no es un calificativo de tareas tal como directamente son vividas por quienes las realizan, sino una etiqueta social, un encargo —reza lo que decía nuestro romancero: «yo no digo mi canción sino a quien conmigo va». Cuando el pensamiento se sitúa con respecto a referentes espúreos, hace de sí mismo un traidor de opereta, y encima se queda afónico, no puede cantar su canción, porque no tiene a nadie que vaya con él para quien cantar, y viceversa, porque el pensamiento siempre va con alguien cuando tiene canción.

«Pensar, decía Heidegger en el mismo lugar que hemos citado al principio de este trabajo, es «ceñirse a un único pensamiento, que un día se mantendrá como una estrella en el cielo del mundo»¹⁶. Todo pensador piensa, en realidad, un solo pensamiento, en una curiosa disciplina obsesiva por la que «se ciñe» a él como a su sino. Porque Heidegger, como Nietzsche,

16. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 67.

cree que «nosotros nunca somos los que vamos a los pensamientos, son ellos los que vienen a nosotros». Los pensamientos serían, como la gracia, un don del ser. Personalmente, tiendo más al pelagianismo y creo que, para bien o para mal, el pensamiento —de acuerdo con Heidegger en que sólo se tiene, en el mejor de los casos, uno— es un mérito. Tenemos el pensamiento que nos merecemos, y si el pensamiento, como Mahoma, viene a nuestra montaña, no es sino en la medida en que nuestra montaña, como libertad, ha podido ir a Mahoma. Descifremos con nuestra libertad lo que la necesidad nos ha dado en clave cifrada. Y, ciertamente: nada hay en nuestra libertad que no esté primero en la necesidad, podríamos decir, parafraseando el viejo adagio de los empiristas. Para añadir, «*nisi libertas ipsa*», como decía Leibniz con respecto al intelecto.

Quizás pensar no sea sino volver una y otra vez a ese extraño lugar en que libertad y necesidad se encuentran, sin el trucaje de la mala fe... El pensar vuelve siempre a su *ubi* originario, como el criminal al lugar del crimen. Pensar es una de las maneras posibles de llevar a cabo ese ajuste de cuentas entre la libertad y la necesidad que nadie puede hacer por uno y algunos experimentan como la extraña compulsión a tematizarlo. Y como ese ajuste de cuentas no acaba nunca de cuadrar, es un suma y sigue, el pensamiento es una tensión. Pero, al menos, mientras el pensamiento está en tensión la violencia se paraliza —y viceversa—: no se puede cometer ningún crimen real mientras la sentencia última sobre la realidad está en suspenso. Pues la violencia sanciona siempre el peso de la realidad como bien que, simplemente, hay que liberar haciendo saltar esa capa de mal que perturba: el bien y el mal no son creaciones humanas susceptibles de ser interpretadas en situación, sino incondicionados a los que, en cualquier situación, se debe y se puede sacrificar cualquier cosa. La violencia, de este modo, no trasciende la realidad transformándola: pretende conservar un «bien» que «ya existía» (es una nostalgia plana y roma, que no requiere ni los servicios de elaboración de la melancolía, sino la restitución inmediata de hipotéticos objetos perdidos) y seguiría existiendo de no ser por ese impedimento maniqueísticamente percibido como puntualmente localizable. La violencia es una ponderación contundente del peso de las cosas, que hay que hacer saltar como carga abrumadora para la energía venida a menos de la libertad.¹⁷ Depresión del pensamiento, desfallecimiento hermenéutico, es siempre índice de impotencia y de fracaso. Y si la condenamos en nombre del pensamiento no es por puritanismo ético —al fin y al cabo, paneticismo y cinismo acaban siempre dándose la mano: cuando de todo se hace ética nada es ética, y viceversa; ni invocamos tampoco la mala avenencia ecológica de la criatura exquisita que es el pensamiento con las aristas más cortantes de lo real que la violencia hace emerger, como si de clima

17. Cfr. C. Amorós, «Violencia y guerra en el pensamiento de J.P. Sartre», en *Tiempo de paz*, números 1 y 2, Invierno 1984.

inadecuado se tratare. ¿En nombre de qué, en un rudo mundo de injusticia a la intemperie, tendríamos derecho a exigir nuestro microclima particular? La cuestión no es tan mentecata: es más radical. Es que la violencia, producto del pensamiento paralizado, condena a su vez al pensamiento a la impotencia y a la parálisis: cuando Yavé pide a Abraham el sacrificio de su hijo Isaac al imperativo incondicionado, todo es temor, temblor y silencio escalofriante porque no se puede pensar, porque hay que hacer el sacrificio de la razón sin poder siquiera discutir la razón del sacrificio.

Pero no sólo —¡ni mucho menos!— la violencia terrorista es incompatible con el pensamiento. Sartre explicaba que el racismo era no-pensamiento.¹⁸ —Y no se crea que aquí no puede aplicarse porque no vivimos en situaciones exóticas de colonización: una sociedad y un sistema que estructuralmente produce «marginalia», su «marginalia» (paro, delincuencia, droga) acaba «conceptualizando» esa misma «marginalia» en términos racistas: cierto racismo ético se convierte así en el síntoma de su impotencia integradora, como contrapunto de la elevación a canon social y cultural de los analogados supremos que encarnan sus valores productores de integración: el «yupi» y el «drogota» son así figuras correlativas. Van juntos como Daoiz y Velarde. Pero ¿se diferencian, por plantear el viejo problema de Parménides, un pensamiento falso de un no-pensamiento?. En realidad, axiomas racistas tales como «el indígena es perezoso», así como axiomas misóginos, que pueden ser perfectamente contradictorios entre sí sin inquietar a sus «pensadores»: «con las mujeres ya se sabe», «con las mujeres nunca se sabe», sólo son pensamientos si se pudieran llamar tales a las decisiones prácticas de oprimir al otro promocionadas para siempre a definición; son más bien guiños autodesignadores; no dicen algo acerca de los colonos o acerca de las mujeres, sino que expresan, en la complicidad especular con el que está de mi lado, algo así como: soy colono, soy varón. Aunque, si en realidad dijeran éso, sería redundancia superflua. Dicen, más bien: tú estás en nuestro pacto, ¿verdad que nos entendemos?, ¿que sabemos de qué hablamos *a priori*? Así, los que protestan «están anclados en el pasado», es decir, «nosotros» estamos del lado del «pensamiento» que corresponde a nuestra situación actual, es decir, en «lo que toca», estamos donde hay que estar y, normativizando desde ahí, decretamos que, en un sistema democrático, los que no ven razones que puedan justificar que se arriesguen vidas humanas en la guerra del Golfo deben quedar fuera del «pacto»..., poco menos que del consenso constitucional.

Entre la violencia y la impotencia, entre un estoicismo y un escepticismo cuya apatía es hoy producida en serie por una sociedad de inmediateces (en lugar de ser, como en la sabiduría helenística, dura conquista del individuo mediante el «*abstine et sustine*»: ahora somos apáticos como resultado de la

18. J. P. Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, tome I Paris, Gallimard, 1985, p. 406, nota a pie de página.

consigna contraria: no te abstengas ni aguantes), entre un neohelenismo ramplón, la desesperación cerril y la nihilista ¿queda algún espacio para la libertad, es decir, para el pensamiento? Contestaré presentando una figura para la Fenomenología del Espíritu «universal» no catalogada por Hegel: las Madres de Plaza de Mayo. ¡La ironía de Hegel! Hegel, en su versión de la Antígona de Sófocles, dijo que la mujer era «la eterna ironía de la comunidad» porque desvía hacia un fin privado los intereses públicos, hace prioritario, por no poder ir más allá, el deber familiar frente a los intereses de la *polis*. Las Madres de la Plaza, para ironía de la ironía, han llevado a cabo una elaboración interpretativa inédita de un dolor privado haciéndolo trascender a lo público, al ágora, como contrapoder del poder. Hegel, pese a sus intuiciones sobre la autoconciencia de la especie, no previó estos alardes de esa imaginación ética —aquí, además, ético-política— que pide la filósofa Victoria Camps. Constituirse en madres en lo público y reclamar leyes para la muerte humana es constituirse —insólito en las mujeres— en legitimadoras de la vida y universalizadoras de su valor, no sólo en sus dadoras según la carne. Reclaman, dando a su vida un sentido retrospectivo, a los hijos de la violencia como hijos de la desesperación del pensamiento desde el invento de un pensamiento desesperado, de una interpretación insólita de una situación sin salida. Y, así como la tozudez de la violencia produce más violencia, la tenacidad descifradora de la libertad produce más libertad; del movimiento de las Madres al de las Abuelas, todas han salido de la resignación estoica ante el genocidio a la fundación de un nuevo *genos*: el de los nietos de una nueva figura de la libertad, productos de la astucia de una razón no hegeliana que no ha podido soportar la imposibilidad de lo humano y ha encontrado caminos donde se había borrado toda huella. De un testimonio simbólico sin vocación de martirio al rescate de un —insólito— «botín de guerra». La vida humana no sólo se trasciende en el combate, como quería Hegel. Hay otras vías. Se dirá que nos agarramos a un clavo ardiendo. Cierto. Solamente un clavo ardiendo quita otro clavo ¡y hay más de los otros!

«Quien ha pensado lo más profundo ama lo más vivo...» Y quien ha amado lo más vivo llega a pensar lo más profundo...

Pero volvamos a pasar el examen de una vieja sabiduría. En el Mahabarrata, el príncipe Yudhishtira es interrogado por la voz del Lago:

—¿Quiénes son más numerosos, los muertos o los vivos?

—Los vivos, porque los muertos ya no son.

—¿Qué es locura?

—Un camino olvidado.

—¿Qué es más rápido que el viento?

—El pensamiento.

—¿Qué vino primero, la noche o el día?

—El día, pero sólo precedió a la noche un día

—¿Qué puede cubrir la tierra?

—La oscuridad.

—¿Porqué se rebelan los hombres?

—Para buscar belleza, en la vida o en la muerte.

—¿Qué es lo más sorprendente de todo?

—Cada día la muerte golpea.

Y, sin embargo, vivimos como si fuéramos inmortales...

Celia AMORÓS PUENTE
(U.C.M.)