

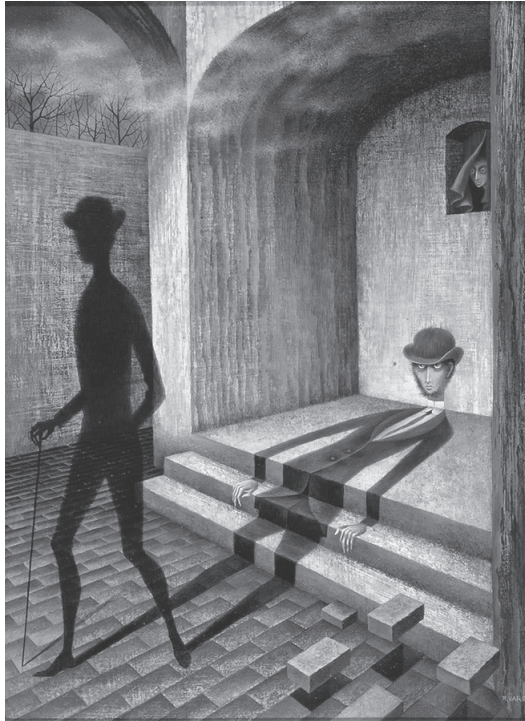
Apuntes en torno a la libertad



Apuntes en torno a la libertad

Una perspectiva fenomenológica y/o hermenéutica
sobre la historia filosófica de la eleutherología

Román Alejandro Chávez Báez



Remedios Varo. Fenómeno, 1962. Óleo/Masonite

2021



Primera edición: 2021

© Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
4 Sur 104
Facultad de Filosofía y Letras
Juan de Palafox y Mendoza 229, Centro Histórico.
C.P. 72000
Puebla, Puebla, México
www.filosofia.buap.mx

© Ediciones del Lirio, S.A. de C.V.
Azucenas 10, San Juan Xalpa, Iztapalapa
Ciudad de México, C.P. 09850
<<https://edicionesdellirio.com.mx/>>

Ciudadado de la edición: Mario Alberto Medrano
Diseño editorial y forros: Patricia Reyes

ISBN: 978-607-8785-29-2

Este texto fue revisado y dictaminado por pares académicos expertos en el tema y externos a la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, a partir del sistema doble ciego y conforme a los lineamientos de la Coordinación de Publicaciones de la FFyL-BUAP

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS.	7
PRESENTACIÓN	9
BREVE HISTORIA FILOSÓFICA DE LA ELEUTHEROLOGÍA.	13
APUNTE 1.	
Libertad e ignorancia: Una lectura de la Apología	15
APUNTE 2.	
Libertad y phronesis en Aristóteles	25
APUNTE 3.	
Estoicismo y libertad	31
APUNTE 4.	
Libertad y temporalidad: Reflexiones a partir de San Agustín	39
APUNTE 5.	
Dignidad humana y libertad	45
APUNTE 6.	
Descartes: La libertad y sus límites en el inicio de la Modernidad	51
APUNTE 7.	
Libertad según John Locke	61
APUNTE 8.	
Libertad y censura: aproximaciones a partir de Kant y Mill.	65
APUNTE 9.	
Libertad y filosofía del arte en Schelling	75
APUNTE 10.	
En torno a la libertad según Nietzsche	85
APUNTE 11.	
Fenomenología, crisis y libertad: Meditación a propósito de Husserl.	91

APUNTE 12.	
Reflexiones fenomenológicas sobre la constitución del yo y la libertad	101
APUNTE 13.	
Heidegger y el camino a la libertad	109
APUNTE 14.	
Hermenéutica, diálogo y libertad en Gadamer	117
APUNTE 15.	
Libertad y pensamiento: Una reflexión ontológica en Jean-Luc Nancy. . . .	123
APÉNDICE. LIBERTAD Y ARTE	133
ANEXO 1.	
Meditación en torno al dominio y a la libertad: aproximaciones a partir de Huxley y Orwell..	135
ANEXO 2.	
Hermenéutica literaria y libertad: reflexiones acerca de la escritura y la crítica	143
ANEXO 3.	
“Fenómeno” y libertad: Una interpretación platónica	149
CONSIDERACIONES FINALES	155
BIBLIOGRAFÍA	159

AGRADECIMIENTOS

QUIERO AGRADECER y manifestar mi gratitud a mi universidad, la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, en particular a su Facultad de Filosofía y Letras, y de modo especial al Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez, su director, por todo el apoyo brindado para esta publicación, su trato cordial y amable y su amistad. Asimismo, quisiera gratificar a mis amigos y colegas del Cuerpo académico, fenomenología, hermenéutica y ontología (Ricardo Gibu, Rodolfo Santander, Ángel Xolocotzi y Luis Ignacio Rojas), por todas sus enseñanzas en el diálogo cotidiano, así como a mis colegas Arturo Romero, Arturo Aguirre y María del Carmen García Aguilar de la FFYL por los encuentros hoy en la distancia y el trabajo en línea en los que siempre hay algo por aprender.

Por otro lado, a mis diversos exalumnos de la FES-Acatlán, UNAM y, en especial, a mis alumnos de la BUAP, quienes han escuchado en clase de estos temas y han sabido contribuir con su apreciable crítica a la mejora de este trabajo, quisiera manifestarles todo mi cariño y agradecimiento. A Araceli Toledo Olivares, coordinadora de publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras y su equipo, por la finas observaciones y correcciones a estos apuntes; a Leticia Mora Jaramillo, por su gestión para la publicación de este trabajo. En particular, manifiesto mi gratitud a Miguel Ángel Amador y Rubén Rossano por su invaluable ayuda en las últimas correcciones del texto.

Finalmente, a mis padres, por su apoyo incondicional, y a mi hermana, por su cariño y afecto. Y, sea de paso, pero sin menor importancia a Chispandolfo (mi gran cahorro) por su compañía en estos tiempos virulentos, su fidelidad y destrucción.

Heroica Puebla de Zaragoza, febrero de 2021



PRESENTACIÓN

LA ÉPOCA ACTUAL está repleta de claroscuros. Por un lado, el avance tecnocientífico brinda al ser humano las herramientas para potenciar sus capacidades físicas e intelectuales a través de diferentes desarrollos telemáticos. Ecos del proyecto moderno, cuyo *leitmotiv* es el conocimiento y dominio de la naturaleza física y humana, representan acaso una especie de apoteosis del hombre: liberarlo de las ataduras inherentes a su condición intelectual y fisiológica. Por otro lado, quizá estos mismos avances científicos y tecnológicos signifiquen la extinción del ser humano: la ingeniería genética, por ejemplo, podría modificar a tal grado el ADN del *homo sapiens* actual, produciendo otro tipo de ente, cuyo estatus ontológico acaso sería igual que el de los seres no modificados de ese modo. Aunque lo anterior parece digno de un relato de ciencia ficción no por ello puede descartarse como una posibilidad real.

Lo que sí es un hecho es que vivimos en una sociedad en la cual las relaciones humanas se han mediatizado a través de la realidad virtual. A raíz de la proliferación del coronavirus SARS-COV2 y la enfermedad que provoca en el ser humano, llamada COVID-19, se volvió urgente resguardarse, en la medida de lo posible, en los propios hogares, evitando ponerse en contacto con el prójimo. Es decir, cancelar cualquier tipo de contacto sensible, corporal, en un entorno físico, i. e., no coincidir en lo espacio-temporal. Lo virtual es aquello que posibilita mantener relaciones sin necesidad de compartir ya sea el espacio, sea el tiempo o ambas dimensiones. Como consecuencia, el cuerpo del otro sólo puede ser experimentado visual y auditivamente a través del cristal de la pantalla de un artefacto tecnocientífico. En qué medida hemos sido despojados de tres de nuestros sentidos para convertirnos en seres bisensibles -si se me permite tal expresión- y bidimensionales. Asimismo, en qué proporción la libertad de acción en el mundo físico ha sido constreñida gracias a la reclusión obligatoria producto de la pandemia.

No obstante, no sólo la pandemia ha mermado el actuar cotidiano en la sociedad, sino también la violencia en sus diferentes manifestaciones. Por ejemplo, la derivada del narcotráfico y de otras actividades ilícitas que cobra

actualmente la vida de más de treinta mil personas solamente en México.¹ Otro caso, la violencia de género, en la que se somete a los individuos a violaciones, maltratos físicos y psicológicos, etc.; así, en el caso de las mujeres, a escala mundial el 35 por ciento de ellas ha experimentado alguna vez violencia física y sexual.² Esto indica que el entorno social supone un ambiente adverso para el libre ejercicio de la acción individual. ¿En un entorno en el que por el simple hecho de asumirse 'x' se es motivo de escarnio y persecución uno puede ser libre? ¿Dónde queda la libertad de expresión? ¿Acaso no va en contra de uno de los elementos centrales de la democracia la supresión de pluralidad de voces, cuya proliferación desemboque en la alternancia en el gobierno? Surge otra cuestión: ¿una sociedad democrática como en la que vivimos actualmente es condición de posibilidad para la autodeterminación de cada individuo?

En las sociedades contemporáneas en las que la democracia es un elemento primordial parece que existe una contradicción puesto que se asegura que el individuo es libre de decidir sus proyectos de vida, pero, al mismo tiempo, está atado a las leyes económicas que potencian o anulan tales proyectos. Asimismo, parece que la praxis de la sociedad nulifica la libertad del particular. Claro está, estas ideas son muy discutibles, lo que se sugiere rescatar, en todo caso, es comenzar a cavilar en torno a un tema fundamental de la existencia humana: la libertad. Para ello se ha escrito este libro.

Los apuntes reunidos en este volumen representan la labor intelectual para bosquejar una breve historia filosófica de la eleutherología desde una perspectiva fenomenológica y/o hermenéutica. Es pertinente aclarar y recalcar que este libro sólo es un esbozo, una especie de obra propedéutica, para desarrollar ulteriormente una historia filosófica más robusta acerca de la libertad. Por ello se han seleccionado autores y escuelas que se consideran señeras en determinadas etapas históricas. La elección, por supuesto, no deja de obedecer a gustos personales y, por tanto, es arbitraria. Pero, como se advirtió, esta obra es sólo un esbozo de un proyecto mayor. Uno de los fines de este libro es generar debate gracias a las interpretaciones y exposiciones de las filosofías que se tratan. No se pretende, ni mucho menos, decir la última palabra en torno a las doctrinas filosóficas abordadas.

¹ Según datos del portal electrónico de noticias DW.

² Datos encontrados en el portal electrónico ONU Mujeres.

La libertad es un tema alrededor del cual se entrelaza una profusa variedad de tópicos, verbigracia: la dignidad y el estatus ontológico del ser humano, el ejercicio de la deliberación o del razonamiento en general, la acción pública, el diálogo, entre otros.

El libro sigue una secuencia lineal histórica. Comienza a partir de la Edad Antigua con el análisis y exposición del pensamiento de Platón y Aristóteles, cuya influencia se aprecia directamente en muchos aspectos de la doctrina del estoicismo; asimismo, su influjo permeó la historia de la filosofía. Posteriormente, se aborda la transición entre la Edad Antigua y la Edad Media mediante el abordaje de la doctrina de San Agustín de Hipona, cuya relación con el platonismo es innegable. Todo ello permite perfilar la descripción de las tesis de los filósofos renacentistas acerca de la libertad, entre los cuales destacamos la figura de Pico della Mirandola. El Renacimiento como fase intermedia entre el medievo y la Edad Moderna posibilita entrar en la exposición de la filosofía de Descartes, cuya obra, de corte racionalista, es el par-teaguas del pensamiento moderno. Asimismo, exponemos la postura opuesta al racionalismo, esto es, la filosofía empirista de Locke. No conforme con lo anterior, se esgrime someramente, superación del racionalismo y empirismo, para finalizar la modernidad y centrarnos en la Edad Contemporánea, enfocándonos en las filosofías de Schelling, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Gadamer y Nancy.

El libro contiene un apéndice que presenta tres textos donde se explora el vínculo entre libertad y arte a través de algunas de sus manifestaciones. Los artículos que inauguran esta sección, “Meditación en torno al dominio y a la libertad” y “Experiencia literaria y libertad”, se enfocan en el arte de las letras como medio para manifestar la facticidad del ente humano como creador de ficciones y crítico del ejercicio de la escritura: literatura como concreción de la libertad. El último texto presenta la interpretación desde una perspectiva platónica de la obra pictórica “Fenómeno” de Remedios Varo, mostrando a dicha obra como efigie de la idea de libertad que puede extraerse de los pasajes platónicos conocidos como ‘línea dividida’ y ‘alegoría de la caverna’.

Todos los escritos reunidos en este libro ponen de manifiesto una serie de reflexiones en torno a la libertad como esencia de la existencia humana. El texto *La experiencia de la libertad*, del filósofo francés Jean-Luc Nancy, ha servido como base para el desarrollo de la mayoría de los ensayos. Nancy invita

a aproximarnos a la libertad más allá de las definiciones que a lo largo de la historia del pensamiento filosófico se han dado de ella, ubicándonos en el límite mismo del pensamiento y experimentar la libertad. En otras palabras, de lo que se trata es de liberar de su corsé conceptual a la libertad, herencia de una metafísica tradicional, y entender que ella es la existencia misma.

En otros términos, la reflexión en el fondo consiste en pensar nuestra condición humana como experiencia de la libertad. Ello invita a repensar nuestra realidad y la forma en que nos relacionamos con el mundo y con otros existentes. La libertad no es un atributo humano, es su facticidad misma. Libertad es aperturar el ser, abrir espacios para el desarrollo del existente. Puede colegirse que ser libre no es algo posibilitado por ningún régimen político o económico, doctrina religiosa, etc.; aquel o aquello que se considere garante de la libertad lo único que hace es piratearla. Mientras existimos somos libres.

Nuestra conciencia de la libertad es como la súbita aparición de una claridad que se desvanece momentos después. Este libro no tiene la intención de agotar el sentido de la libertad, simplemente procura un mejor acercamiento a la comprensión de esa repentina aparición que revela nuestra condición existencial.

BREVE HISTORIA FILOSÓFICA DE LA ELEUTHEROLOGÍA



APUNTE I.

Libertad e ignorancia: Una lectura de la *Apología*

LA QUERRELLA entre filosofía y poesía en la antigua Grecia tuvo su célebre episodio en el juicio político de Sócrates. Lo que estaba en juego era la disputa para dirimir cuál de aquellos campos se encargaría de la educación en la *polis*: quien educa a los ciudadanos puede ejercer dominio sobre ellos. La práctica filosófica de Sócrates impele a liberarse de dicho dominio. En otras palabras, el método socrático es el ejercicio pleno de la libertad. Es una prueba de la ignorancia.

En las líneas que siguen cavilaremos en torno a la relación entre libertad e ignorancia bajo la luz de una lectura de la *Apología*. Para ello se llevará a cabo la glosa puntual de esta obra platónica. Esto con el fin de vislumbrar que la misma ignorancia humana vuelve inapresable el concepto de libertad. La libertad misma es la que se deja entrever en la práctica filosófica como actividad intelectual en la que se alcanzan los límites del pensamiento. Prueba de esto, por ejemplo, es que los diálogos socráticos terminan en aporía.

Como cuestión de principio conviene reflexionar acerca de los aspectos dramáticos. En específico, atender la forma en la que están escritos los diálogos de Platón, los cuales pueden clasificarse en tres: 1) conversaciones directamente presentadas (p. ej., *Menón* o *Fedro*); 2) conversaciones en las que se narra todo a un receptor no identificado (*República*) y 3) conversaciones directas que contienen una narración (*Banquete* o *Parménides*). Bajo esta clasificación, la *Apología* es un caso especial puesto que es el mismo Sócrates quien es presentado como narrador autodiegético.¹ Esto significa que nosotros como lectores somos parte de la audiencia que juzga si dejar libre de los cargos a Sócrates; lo cual representa que nuestra capacidad judicial es aquella que permite ser libre o ser esclavo o condenar o ser condenado. Realicemos, pues, la glosa de la obra.

¹ Es decir, como aquel que relata su propia historia. La forma de escribir una historia como narrador de esta clase es en primera persona y él tiene una conciencia parcial de los hechos.

El discurso introductorio comienza así:

No sé, atenienses, la sensación que habéis experimentado por las palabras de mis acusadores (*Ap.* 17a).

En las expresiones <No sé> (negación del saber) y <atenienses> (sustantivo gentilicio) se sintetiza la problemática del diálogo. La negación del saber indica la postura de Sócrates, i. e., no se asume como sabio. El enjuiciado simboliza al filósofo con actitud crítica para investigar los fundamentos de los saberes humanos, con lo cual el individuo dentro de la *polis* obtiene conocimiento tanto del objeto de su arte como de sí mismo. Mientras que el sustantivo gentilicio señala la confrontación del filósofo con los actores de la vida social. Los atenienses juzgarán la pertinencia de la función crítica del amante de la sabiduría para el desarrollo de la comunidad.

En cuanto al resto del enunciado, las palabras de los acusadores son de tal persuasión que provocan que Sócrates haya estado a punto de no reconocerse, ya que casi se ha perdido en la falsedad de las acusaciones. Con esto se destaca el carácter retórico del que se valen los denunciantes. Hay que recordar que para Platón la retórica es una práctica en la que el orador tergiversa argumentos falaces para hacerlos parecer verdaderos y viceversa,² con la intención de favorecer o censurar opiniones. El orador hábil es capaz de transformar la opinión del ciudadano, pues ésta es mutable como la forma de las nubes.³

Por su parte, Sócrates presentará su defensa con un discurso que apela a la verdad, sin ornamentos retóricos, para que los jueces dictaminen si dice cosas justas o injustas. Entonces comienza con el tratamiento de las acusaciones. Éstas provienen de dos fuentes: a) primeros acusadores aluden a gente del pasado como el comediógrafo Aristófanes. Bajo esta óptica, el maestro de Platón es visto como sofista: hace más fuerte el argumento más débil e investiga cosas celestes. Se tenía el prejuicio de que este tipo de personas no creía en los dioses. Dicho prejuicio era inculcado a los atenienses desde la infancia,

² Sobre este punto véase el diálogo platónico *Gorgias*. Cabe señalar que en el *Fedro*, Platón advierte que sólo atendiendo a la verdad la retórica se convertirá en un arte; con lo cual, Platón propone una retórica filosófica antípoda a una retórica sofística.

³ Esta comparación está basada en la comedia *Las nubes* de Aristófanes.

periodo en el que el individuo es fácil de persuadir. Y b) acusadores actuales: Ánito (dramaturgo), Melito (poeta) y Licón (orador). Estos últimos realizan la primera acusación:

Sócrates comete delito y se mete en lo que no debe al investigar las cosas subterráneas y celestes, al hacer más fuerte el argumento más débil y al enseñar estas mismas cosas a otros (*Ap.* 19b-c).

El acusado replica que él jamás dialogó sobre aquellos temas y tampoco cobró dinero por educar, pues no se considera apto para tales menesteres. No así los sofistas, quienes pretendían enseñar la virtud humana y política a cambio de algún tipo de pago.

Sócrates se enfoca en contestar a la pregunta: ¿de dónde proviene esa fama o renombre? El renombre no lo obtuvo por predicar conocimientos acerca de las cosas subterráneas o celestes, pues estos forman un *corpus* de sabiduría acaso mayor a la humana. Si acaso se pudiera considerar en cuestiones propias del hombre. De donde proviene esa fama es a raíz de la visita de su amigo Querefonte al oráculo de Delfos. Querefonte pregunta a la pitia si existe alguien más sabio que Sócrates, ella le responde que nadie era más sabio que él. Es digno de notar que no fue el propio Sócrates quien pregunta y que para dar fe del relato apela al testimonio del hermano de Querefonte. Respecto al oráculo el filósofo reflexiona:

¿Qué dice realmente el dios y qué indica el enigma? Yo tengo conciencia de que no soy sabio, ni poco ni mucho. ¿Qué es lo que realmente dice al afirmar que yo soy muy sabio? Sin duda, no miente; no le es lícito (*Ap.* 21b).

Con esto, Sócrates ejemplifica el *modus operandi* del filósofo: 1) no dar por supuesto nada, incluso si lo proferido proviene de los mismísimos dioses (a quienes no les es lícito mentir); 2) preguntar si se ha interpretado rectamente lo que se dijo y, siendo el caso, 3) indagar cuáles son las consecuencias que se derivan.

Toda vez que el maestro de Platón no puede por sí mismo determinar alécticamente la afirmación de la pitia, tiene que ponerla a prueba de forma casuística (es decir, mostrar un caso que niegue o refute lo dicho). Procediendo

casuísticamente, Sócrates cree que refutará el vaticinio délfico mostrando que existe alguien más sabio que él, mediante el constante interrogatorio a los ciudadanos atenienses en torno a cuestiones de la vida humana. Cuando sus interlocutores eran incapaces de defender sus opiniones ante tales interrogaciones, Sócrates obtenía caso en favor del vaticinio. Así, siempre que se acercaba a hombres que se creían sabios, y que muchas personas compartían esa opinión, resultaba que no lo eran. Sócrates expresa:

Al retirarme de allí razonaba a solas que yo era más sabio que aquel hombre. Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber (*Ap.* 21d).

Cabría interrogar: ¿a qué se refiere Sócrates al decir “sepamos nada que tenga valor”? ¿Cuándo un saber tiene valor y en relación con qué? ¿Es probable que el hombre sea sabio sobre cosas sin valor? Pero si la sabiduría de Sócrates consiste en la autoconciencia de su ignorancia, entonces ¿cómo alguien así trata de refutar el *dictum* délfico dado que éste es verdad? ¿Será acaso que la incapacidad intelectual del ser humano lo lleva a tergiversar lo que es verdad? Estas preguntas serán tratadas más adelante.

Sócrates se ganó la enemistad de muchos por mostrar la ignorancia de éstos. Ello responde a la pregunta acerca del origen de su fama. Asimismo, al tratar de refutar el vaticinio del oráculo encontraba más confirmaciones de la verdad de éste. Cabe preguntar, ¿acaso no es un acto impío y de necesidad tratar de refutar lo que es verdad (sólo si concedemos que el oráculo sí transmitía veredictos de los dioses, quienes no mienten)? Parece que con tal actitud puede achacársele impiedad y necesidad. Sin embargo, en realidad no. Él pone a prueba su interpretación respecto del vaticinio para comprender el *quid* de la sabiduría humana. Cuestiona a políticos, poetas, dramaturgos y artesanos acerca de sus respectivos objetos. Ocurre que unos creían ser sabios en su materia, mas no lo eran; o bien, sí lo eran, pero creían que con ello les bastaba para hablar concienzudamente de otros temas. Así, el hombre más sabio se convierte en instrumento del dios para mostrar la ignorancia de los entes humanos.

Este proceder socrático es imitado por sus jóvenes seguidores. Los políticos, poetas, dramaturgos y artistas examinados por Sócrates y sus seguidores se irritan. De ahí arguyen que corrompe a los jóvenes (¿la corrupción consiste en imitar el examen epistémico?). Surge un problema ya que los seguidores se limitan a decir que las enseñanzas de su maestro versan sobre cosas celestes, no creer dioses, etc.; pero ellos saben que sólo lo dicen porque en realidad Sócrates no brinda instrucción alguna. Lo anterior es la base de la segunda acusación:

Sócrates delinque corrompiendo a los jóvenes y no creyendo en los dioses en los que la ciudad cree, sino en otras divinidades nuevas (*Ap.* 24b-c).

Contra esta acusación, el filósofo enjuiciado pregunta a uno de sus acusadores que si él es quien corrompe, entonces éste sabe qué es aquello que vuelve mejores a los jóvenes. Meleto, en este caso, contesta que las leyes. Sócrates reclusa e interroga ¿qué hombre? Meleto responde finalmente que todos los atenienses.

Sócrates esgrime contra la segunda acusación el siguiente argumento: ¿quién hace mejor a los jóvenes? No todos los hombres hacen mejores a la juventud, así como no todos son capaces de mantener en óptimas condiciones a los caballos, pues en sendos casos se requiere el auxilio de expertos (aquellas personas con el arte desarrollado). Luego, si la gran mayoría no puede con esa empresa, entonces es sospechoso que sólo una persona sea el corruptor.

No conforme con lo anterior, presenta un segundo argumento: ¿Hay alguien que quiera recibir daño o prefiera recibir ayuda? Si la corrupción es dañina, se sigue que nadie con plena conciencia se acerca a otra persona para recibir expresamente daño. Se abre la duda: ¿Sócrates corrompe voluntaria o involuntariamente? De ser voluntaria, entonces es correcto el juicio; en caso contrario, es innecesario ya que sólo con una reprensión privada se maneja el asunto.

Sócrates arguye que el mal se hace por ignorancia, i. e., involuntariamente. Si él ha hecho el mal, lo hizo por ignorancia. Por tanto, el juicio no debería tener lugar, pues en el fondo al acusador no le interesa la educación de la juventud.

El último argumento contra la segunda acusación aborda la cuestión de no creer en dioses, pues, según Meleto, Sócrates piensa que el sol es una piedra y la luna es tierra. Replica Sócrates que eso lo dijo Anaxágoras. Demuestra que Meleto se contradice por la razón de que es absurdo pensar que hay cosas relativas a 'X' y sostener que no existe 'X'. Esto es, afirmar el efecto, pero negar la causa:

Si creo en cosas relativas a divinidades, es sin duda de gran necesidad que yo crea que hay divinidades (*Ap.* 27c).

El maestro de Platón profiere que la calumnia y la enemistad son las que lo condenarán. Agrega que los hombres de provecho no temen morir, sino examinar si hacen cosas justas o injustas.

En efecto, atenienses, temer la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer que uno sabe lo que no sabe. Pues nadie conoce la muerte, ni siquiera si es, precisamente, el mayor de todos los bienes para el hombre, pero la temen como si supieran con certeza que es el mayor de los males (*Ap.* 29a-b).

El examen continuo trae consigo desterrar los prejuicios en torno a la muerte, pues ignoramos si es el mayor de los males o de los bienes. ¿Nuestra ignorancia acerca, digámoslo así, de la naturaleza de la muerte anula su temor? Sócrates no sabe cosas sobre el inframundo, lo que sí sabe es que es malo y vergonzoso cometer injusticia. No podría aceptar la condición de dejar de filosofar a cambio de ser absuelto de los cargos, puesto que esa práctica (modo de vida) contraviene lo que le impuso el dios en Delfos. La libertad socrática trasciende la libertad jurídica, política o social. La libertad se manifiesta a través del ejercicio de la filosofía. La filosofía se enfoca en la inteligencia, la verdad y el cuidado del alma. El filósofo somete a terapia el alma de las personas. La terapia consiste en interrogar, examinar y refutar para llegar a ser virtuosos. Es posible adquirir *areté* (virtud) mediante la filosofía porque ésta, así como la poesía, tiene origen divino. Sócrates arguye que la práctica del filosofar es el mayor bien que ha surgido en la *polis*. Si condenan al filósofo, el daño no es para él sino para la ciudad: es un gran mal condenar injustamente a muerte.

Sócrates carga el peso del daño en los votantes. Esto es, el juicio ya no es contra él sino contra la *polis*. Esa maniobra, considero, le hace perder el juicio a pesar de que según él dice la verdad.

... no trato de hacer la defensa en mi favor, como alguien podría creer, sino en el vuestro, no sea que al condenarme cometáis, sino en el vuestro, no sea que al condenarme cometáis un error respecto a la dádiva del dios para vosotros (*Ap.* 30d-e).

La función del filósofo consiste en mantener despierta a la *polis* mediante el continuo agujijoneo de su examen, sin éste la comunidad permanecería dormida. El examen debe ser privado, no público; por ello, Sócrates nunca fue disuadido de ejercer un cargo público. Esto no obsta para que no haya participado en cuestiones políticas y militares. Asimismo, nunca fue su intención enseñar a alguien: “Yo no he sido jamás maestro de nadie” (*Ap.* 33a).

Jamás impidió que alguien lo escuchara mientras dialogaba, mucho menos a los jóvenes. Sócrates dice que si corrompió a alguien cuando éste era joven, ahora de adulto pueden acusarle. Los supuestos individuos corrompidos en vez de acusarlo le apoyan. Por otro lado, el filósofo no apela a la piedad puesto que quiere ser objetivo:

Pues no está sentado el juez para conceder por favor lo justo, sino para juzgar; además, ha jurado no hacer favor a los que le parezca, sino juzgar con arreglo a las leyes (*Ap.* 35c).

Ulteriormente, se procede a la votación. Sócrates es encontrado culpable. Meleto pide para el filósofo la pena de muerte. Los jueces le preguntan a Sócrates qué castigo se merece, él responde que ser alimentado en el Pritaneo, cual benefactor de la *polis* ya que siempre se ha preocupado en ayudar a otros a ser mejores. Su intento de persuadir a los jueces es fútil. Él sopesa los castigos: muerte, prisión, fianza, destierro o vivir sin filosofar. Si la pena consiste en vivir sin filosofar, entonces estaría desobedeciendo al dios. El mayor bien para un hombre es conversar acerca de la virtud: una vida sin examen no vale la pena. Filosofar es una forma específica de praxis.

Sócrates es condenado a muerte:

Pero no es difícil, atenienses, evitar la muerte, es mucho más fácil evitar la maldad; en efecto, corre más deprisa que la muerte (*Ap.* 39a-b).

Sócrates profetiza un castigo para la *polis*, pues no evitarán reproches sobre pensar y vivir rectamente. Se despide de sus acusadores y permanece con los que votaron por su absolución. Con estos aborda la cuestión: ¿Muerte: bien o mal? Presenta hipótesis acerca de la muerte: a) como cancelación de sensaciones sería parecido a un sueño profundo; b) como cambio de morada del alma, en el inframundo seguiría conversando, i. e., filosofando. Sendos casos son ganancia. No existe mal alguno para el hombre, ni cuando vive ni después de muerto.

Finalmente, deja al cuidado de sus hijos a los ciudadanos siempre y cuando los examinen como él lo hizo con otros. Esto es lo justo. Sócrates termina el diálogo así:

Quien de nosotros se dirige a una situación mejor es algo oculto para todos, excepto para el dios (*Ap.* 42^a).

Como se mencionó anteriormente, el proceder socrático destaca la práctica filosófica como una actividad recursiva en la que continuamente se interroga o se pone en duda cualquier afirmación, tratando de clarificar conceptualmente. El proceder socrático consiste en que, si yo afirmo tener conocimiento en algún área, si Sócrates fue mi replicante, él afirmaría que estoy equivocado al no poder defender consistentemente mis creencias en tal área. Asimismo, él también sostendrá que me equivoco si no explico mis creencias en cierto modo específico. No obstante, si soy capaz de explicar mis saberes en forma adecuada, sin embargo, el replicante no siendo en sí un experto en el campo en cuestión, no tendría elección que afirmar que sé, que tengo conocimiento (Cf. Young, 2006: 60). Mi conocimiento debe ser valioso, pero ¿a qué se refiere Sócrates con ello?

Sócrates refiere como ‘conocimiento valioso’ aquel que es bello y bueno (*kalon k'agathon*). Para entender lo que esto significa es conveniente analizar la forma en que Sócrates estructuraba las preguntas. Él formulaba así: ¿Qué es la justicia? ¿Qué es la amistad? ¿Qué es la belleza? En general: ¿Qué es ‘X’? Es una interrogante cuya respuesta debe mostrar las condiciones necesarias y

suficientes que hacen a 'X' lo que es. Saber lo que es la piedad o la templanza conlleva ser capaz de informar acerca de las condiciones para que un acto o una persona cuenten como pío o templada (Cf. Matthews, 2006: 106). Al ser capaces de suministrar explicaciones satisfactorias de conceptos morales ello repercutiría positivamente en la vida moral del individuo, pero la incapacidad para conseguirlo es una pieza crucial de ignorancia (*Idem*).

¿Cómo es que Sócrates podría tener conocimiento de que un caso (x) puede catalogarse como pío (F) [¿x es F?] o que la piedad (F-idad) es una virtud (G) sin tener conocimiento previo de lo que es la piedad (F-idad) [¿F-idad es G?]? Así, no se puede saber que un discurso o una acción es bella cuando se ignora lo que es la belleza; esto es, cuando no se pueden esgrimir las condiciones necesarias y suficientes que hacen a algo bello (Cf. *Ibid.* 109). Un caso ilustrativo de lo anterior es cuando Sócrates no sabe si la muerte es algo malo o bueno.

Esto significaría que la misma ignorancia humana vuelve inapresable la libertad a través de un concepto. Es esta misma la que se deja entrever en la práctica filosófica como actividad intelectual en la que alcanzan los límites del pensamiento, cayendo en aporía.

La libertad es inasible en términos conceptuales, puesto que se es incapaz de proveer las condiciones necesarias y suficientes que connota. Esta incapacidad es la ignorancia, patología humana. La praxis filosófica que muestra la ignorancia del hombre es posible si y sólo si la libertad es facticidad (Cf. Nancy, 1996).

Sócrates es el paradigma del ser libre. La praxis filosófica socrática como ejercicio de la libertad hace que nos reconozcamos ignorantes. La conciencia de la ignorancia posibilita liberar a la libertad de la camisa de fuerza conceptual. Así, el juicio contra Sócrates pone de manifiesto que la filosofía es incapaz de mantener cautiva a la libertad. Todo lo contrario, sólo es una expresión de ésta.



APUNTE 2.

Libertad y *phronesis* en Aristóteles

EL TÉRMINO ‘libertad’ puede entenderse de distintas maneras, ya sea como autodeterminación, posibilidad de elección, espontaneidad, etc. Su origen etimológico se remonta a la palabra griega *eleuqeria*, utilizada, primigeniamente, en el ámbito político para designar la ausencia de tiranía: libertad como emancipación del yugo de una entidad externa. En relación con lo anterior, en el campo de la práctica moral, la libertad se concibió como la no esclavitud respecto de las propias pasiones, es decir, se es libre en la medida en que gracias al uso de la razón puede controlarse el influjo de las sensaciones que afectan el alma humana.

La libertad en tanto ejercicio de la razón teórica dentro de la concepción platónica conduce a desembarazarse del mundo sensible y trasladarse al mundo eidético (*topos uranus*). Se es libre cuando uno puede salir de la cárcel de la realidad corpórea y observar las formas arquetípicas constituyentes de todo. Pues bien, a diferencia de su maestro Platón, Aristóteles asume una noción de libertad que no requiere del traslado hacia un mundo de las ideas como fundamento de la realidad.

La concepción aristotélica de la libertad busca coordinar el orden natural y el orden moral. El orden natural se refiere a aquellos fenómenos que no dependen del ser humano para existir, son independientes de él puesto que es así como se estructura el cosmos. En cambio, el orden moral supone hechos o acontecimientos generados por la interacción entre los hombres, estas relaciones no tienen un carácter de necesidad. La coordinación entre sendos órdenes se consigue mediante la *phronesis*.

La libertad es propia del ente humano que hace uso recto de la razón teórica y la razón práctica.¹ Para realizar dicho uso, el hombre necesita vivir en comunidad. Pues bien, en las líneas que siguen se abordará la exposición de

¹ Cabe señalar que el estagirita creía que sólo el hombre griego era libre.

lo que Aristóteles entiende por *polis* y *phronesis*, para, posteriormente, vincular esto con la idea de libertad.

Es en la *Política* donde Aristóteles aborda el asunto de los tipos de comunidades y sus respectivas clases de gobierno dentro de las cuales el ser humano puede desarrollarse. Para entender esto es menester ocuparse de la naturaleza de la *polis*.

En términos aristotélicos una cosa existe por naturaleza o es causada por algo más. Si existe por naturaleza tiene una finalidad y una función propias, i. e., posee la capacidad de cambio y de imperturbabilidad. Si la cosa es causada ésta no se desarrolla por sí misma. La virtud de una cosa consiste en llevar a cabo su desarrollo natural, en dicho cumplimiento consiste su bien (Cf. Reeve, 2009: 512).

En este contexto, el estagirita sostiene que la *polis* existe por naturaleza. Esto porque los seres humanos son animales políticos, la *polis* tiene que ser en sí misma un fenómeno natural. El argumento sobre el hombre como animal político versa de este modo:

La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indícarcela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad (*Pol.* 1253a 10-12).

Gracias a la capacidad del lenguaje el ser humano puede captar tanto el *logos* que constituye la *physis* como mentar sus afecciones del alma. A través del *logos* manifestado en palabras el hombre razona. La capacidad de raciocinio supone que el ente humano adquiere conciencia del bien y del mal, y de otros valores; pudiendo consecuentemente, sopesar lo conveniente y lo perjudicial para él, es decir, llevar a cabo acciones virtuosas o viciosas.

La participación en la vida de la ciudad es esencial para una vida virtuosa. En este contexto, por ‘virtud’ puede entenderse la actividad humana en la realización excelente de capacidades para la racionalidad teórica y práctica (Cf. Taylor, 1999). Los seres humanos son individuos que por sí mismos carecen de autosuficiencia, para ser autosuficientes forman comunidades que van desde las más primitivas, como la casa, hasta la más compleja, que es la *polis*.²

Si por naturaleza se entiende un fin u objetivo, entonces la *polis* existe por naturaleza porque es el objetivo de las comunidades primitivas. Cabe señalar que las cosas que son en sí mismas fin u objetivo tienen un desarrollo completo. De ahí que la ciudad sea anterior al individuo, puesto que el todo debe ser anterior a la parte.

Una persona incapaz de ser miembro de una *polis* no es, para el estagirita, un ser humano; más bien es un animal (no-humano). Pero si es autosuficiente en el aislamiento, entonces es un superhombre o Dios (Cf. Taylor, 1999). Por ende, sólo se es hombre en el contexto de la *polis*, pues dentro de ella ejercitamos la razón.

La razón es fundamental para determinar quiénes son libres o esclavos, “es esclavo por naturaleza el que puede ser de otro (por eso precisamente es de otro) y el que participa de la razón tanto como percibirla, pero no para poseerla” (*Pol.* 1254b 9). En cambio, los hombres libres participan de la razón y la dominan.

¿Por qué el ejercicio de la razón requiere estar dentro de la ciudad? Porque la vida buena es dirigida por la *phronesis*, y el ejercicio adecuado de ésta es determinar aquello que le conviene al bien común (Cf. Taylor, 1999: 241). La *phronesis* se perfecciona con la participación en el gobierno de la ciudad. De tal manera que el verdadero político debe ser *phronimos* (Cf. *Ibid.* 242). No obstante, ¿qué entiende Aristóteles por *phronesis*?

² Sobre esta formación de comunidades que desembocan en la *polis*, Aristóteles sostiene que la primera comunidad política es la casa, la cual supone el previo deseo de unión entre hombre y mujer, ésta está naturalmente constituida para satisfacer necesidades cotidianas. La siguiente es la villa, compuesta por diversos hogares con el fin de satisfacer necesidades más allá de las cotidianas; se basa en el intercambio entre las casas y conlleva la adopción de una autoridad que prime sobre las cabezas de cada hogar. La *polis* es el estadio final, constituida de diversas villas, ha alcanzado la autosuficiencia (Cf. Reeve, 2009).

En la *Ética nicomáquea*, Aristóteles se ocupa de la *phronesis* o prudencia. El estagirita divide las virtudes en dos tipos: éticas (morales o prácticas) y dianoéticas (intelectuales o teóricas). Las virtudes éticas son la templanza, la fortaleza y la justicia. Las dianoéticas se escinden en aquellas que corresponden a la parte opinativa del intelecto, a saber: arte y *phronesis*; las otras pertenecen a la parte científica: intelecto, ciencia y sabiduría.

La *phronesis* es una virtud teórica referida a la praxis, no se demuestra argumentativamente sino en la acción misma. Quien tiene *phronesis* se conoce como *phronimos* y posee la capacidad de deliberar acertadamente acerca de lo conveniente tanto para él como para la comunidad. El carácter judicativo del *phronimos* supone que sabe deliberar: “En efecto, parece propio del hombre prudente ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general” (EN 1140a 25).

Phronesis es “un modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno para el hombre” (EN 1140b 20). El objeto de esta racionalidad es lo contingente, no lo necesario, pues de esto último se encarga de estudiar la ciencia al buscar las causas primeras; además, no se delibera respecto de lo necesario, sino de aquello que puede ser de otro modo. Así, lo principal de la *phronesis*:

... es la deliberación, esto es, el procedimiento de sopesar razonablemente los *pros* y los *contras* de la acción, así como los medios con los que se cuenta para lograr el fin o los fines que se propone el agente o actor. Esta deliberación es una especie de diálogo argumentativo, consigo mismo o con otro(s), pero que, en definitiva, es una argumentación a favor de lo que uno se propone hacer y la manera de hacerlo (Beuchot, 2007: 22-23).

El *phronimos* debe encontrar el momento oportuno para actuar, toda vez que ha deliberado. La deliberación tiene que ver con la finalidad y la eficiencia en la consecución del bien para el hombre en cierta circunstancia concreta. Esta sapiencia práctica no alcanza la exactitud matemática, puesto que su racionalidad no es algorítmica, más bien es heurística.

La concepción del Bien funda todo tipo de comunidad y hace posible la *phronesis*. Ésta es una virtud de la praxis guiada por la recta razón. Esta

noción permite comprender la relación entre sapiencia teórica y sapiencia práctica. Dicha comprensión posibilita que el hombre pueda deliberar y posteriormente actuar. De manera que este ejercicio deliberativo que desemboca en la acción muestra que el hombre es libre si domina este proceso racional. Puede colegirse que la libertad depende de la facultad deliberativa para realizar acciones virtuosas.

La ética supone el *ethos* y éste no es producido por la teoría, más bien es un modo de ser en el mundo cuyo carácter es pre-teórico. Ello sugiere que tiene cierta primacía existencial y es condición de posibilidad de la *phronesis*, pues es la dimensión que determina y en la que se ejerce la sapiencia práctica. Lo cual invita a suponer que la *phronesis* como ejercicio de la libertad se sustenta en algo inasible a cualquier sistematización teórica. La libertad va más allá de lo teórico.

Se ha sugerido que la libertad es propia del ser humano que hace uso recto de la razón teórica y práctica. En el ámbito político, el *phronimos* es libre puesto que tiene la capacidad para elegir lo más conveniente no sólo para él, sino también para toda la comunidad a la que pertenece: su razón lo guía hacia el bien mayor. El *phronimos* es el verdadero político.

La *phronesis* como virtud intelectual indica que la sapiencia teórica por sí misma no es suficiente para ser libre, puesto que sin la conjunción con la sapiencia práctica no hay libertad. El hombre necesita de ambas para guiar sus deliberaciones en vista del bien para la comunidad. El ser humano necesita la *polis* para ejercer su libertad; mientras ejerza esa sapiencia práctica y teórica dentro de la ciudad estará actualizando su naturaleza.

En síntesis, el hombre es libre cuando actualiza su naturaleza, para ello requiere actuar dentro de la *polis*.



APUNTE 3. Estoicismo y libertad

EL ESTOICISMO fue una de las escuelas filosóficas más influyentes durante la antigüedad, incluso hoy en día muchas de sus concepciones éticas persisten. Originada en Atenas alrededor del año 300 a. n. e., tuvo su mayor popularidad en el mundo romano. En épocas más recientes puede notarse su influencia en pensadores como Descartes, Montaigne, Kant, Nietzsche y Deleuze (Cf. Sellars, 2006; Casadesús, 2015).

El pensamiento de los filósofos de la estoa ofrece una cosmovisión determinista dentro de la cual se desarrolla el ser humano individual. A éste se lo presenta como un animal totalmente racional, para quien las emociones violentas en realidad son el producto de errores en su razonamiento. Esta racionalidad *quasi* radical ha contribuido a delinear una imagen del estoico como un individuo que encara la adversidad sin expresar emociones y con heroica resistencia.

En lo que sigue se llevarán a cabo cavilaciones en torno a la idea de libertad dentro de la doctrina estoica. Esto con la finalidad de relacionar la propuesta de Jean-Luc Nancy respecto a la libertad con la estoica. Con lo cual se tratará de mostrar si la concepción determinista de la escuela del pórtico no entra en conflicto con pensar a la libertad como la esencia de la existencia, tal como lo manifiesta Nancy, quien parte de premisas heideggerianas, la libertad no puede estar cautiva por ningún fundamento, puesto que ella misma es un hecho de la facticidad del ser existente. Por lo que el estar arrojado a la existencia -facticidad- *ipso facto* lo vuelve enteramente libre (Cf. Nancy, 1996). El ser humano es *per se* libre.

Para lograr lo anterior es menester exponer sucintamente la doctrina de los filósofos de la estoa. A este respecto, cabe realizar una somera exposición histórica acerca de sus principales representantes, la cual se realiza a continuación.

La estoa antigua consta de tres maestros: Zenón de Citio, Cleantes y Crisipos. En el estoicismo medio son dos los protagonistas: Panecio de Rodas y

Posidonio de Apamea. Por último, la nueva estoa, principalmente desarrollada en el mundo romano, de tres figuras señeras: Séneca, Epicteto y Marco Aurelio. Todos ello, junto con otros maestros, configuraron un *corpus* teórico que rivalizó contra otras concepciones contemporáneas en aquellos días como la epicúrea (Cf. Sellars, 2006). Ahora bien, en las líneas que siguen se destacarán las figuras de Zenón de Citio y la de Epicteto.

El estoicismo fue una doctrina ecléctica en la que se retomaban ideas platónicas, aristotélicas e incluso heraclíteas. Todas ellas, naturalmente, adaptadas a una propia sistematización teórica de la naturaleza física y humana.

Que el eclecticismo sea una nota de principio del estoicismo lo prueba el hecho de que Zenón de Citio, fundador de esta doctrina, reconocía que ésta no representaba una filosofía de la vida diferente de la asumida por Sócrates o Diógenes -el cínico-. Más bien, su virtud radicó en comunicar la misma filosofía en una nueva forma sistemática. El sistema estoico aborda, principalmente, tres campos: Física, Lógica y Ética (Cf. Schofield, 2003). Encaminaremos estas reflexiones dentro del campo de la Ética, no sin antes mencionar algunos presupuestos.

Zenón de Citio creía que las cosas existentes, las que participan del ser, se clasifican en tres: buenas, malas e indiferentes. Buenas son aquellas cosas que participan de la virtud como la sabiduría, la templanza, la justicia, la valentía, entre otras. Malas son las que se alinean hacia el vicio, tales como la ignorancia, la intemperancia, la injusticia y otras tantas. Indiferentes son aquellas atadas a relaciones de contrarios: vida-muerte, salud-enfermedad, etc.

La división propuesta por Zenón asume que tales cosas deben ser vistas como cuerpos o cualidades físicas de los cuerpos. Una de las principales razones por las que el vicio y la virtud tienen un lugar de honor en la clasificación de las cosas existentes como buenas y malas se debe a la influencia de Sócrates, sobre todo el que presenta Platón en *Apología* y *Eutidemo* (Cf. Schofield, 2003: 240). En cuanto a las virtudes, Zenón las vincula con el término *phronêsis* (sabiduría práctica). A guisa de ilustración: justicia como sabiduría respecto a la distribución; templanza requiere capacidad de elección y valentía necesita el desarrollo de fuerza de resistencia (*Idem*).

El filósofo de la estoa debe tener *phronêsis*, lo cual indica el desarrollo de la capacidad de razonamiento para aceptar lo que está y no está bajo su control. Ello conduce a vivir conforme a una razón concordante para mantenerse más

cerca de la virtud que de los vicios. Próximos a la virtud no se está en conflicto sino en armonía para ser felices. En resumidas cuentas: vivir consistentemente con la naturaleza implica tanto con uno mismo como con el orden preestablecido en la naturaleza física. Para entender lo anterior es necesario explicar lo que entendían los estoicos por naturaleza.

La naturaleza es el principio creador de todo lo existente. Ella cohesiona y vivifica las cosas a través de un proceso universal de causas y efectos con una finalidad inmanente, pero que tiene un sentido del que no están ausentes lo útil y el placer de lo creado. La naturaleza está dotada de *logos*, responsable de animar el proceso físico, puesto que impregna la materia cósmica y la dirige. Dado lo anterior, dicho *logos* es corpóreo, incorporado en lo sensible y material. El *logos* es el elemento activo del proceso cósmico, presente en el ser humano que, al estar invadido de aquél, le es dada la capacidad de razonamiento. Es por ello por lo que el hombre puede comprender el orden natural, ya que la comprensión es posibilitada por el *logos*.¹ Como corolario: materia y racionalidad no se oponen, sino que se integran en esa totalidad animadora del devenir universal.

Al ser *logos* el motor cósmico, el proceso tiene sentido inmanente, y esta concepción funda la visión optimista del estoico, que se siente integrado en ese proceso lógico universal [...] La secuencia de causas y efectos en tal devenir asume el carácter de Destino, de Necesidad (*Heimarméne* o *Ananké*) [...] De

¹ Una breve digresión: El *logos* estoico es análogo al *eidós* aristotélico, pues ambos son responsables de la existencia de las cosas y de la posibilidad de que el hombre las comprenda.

En la concepción aristotélica, el *eidós* es responsable de la existencia de las cosas y de su inteligibilidad, pues lo inteligibles o *noeta* son los *eide* en cuanto presentes en el alma humana. *Eidós* es *enérgεια*, i. e., algo que se encuentra trabajando: su estar en obra es la causa de que haya algo. Sin embargo, para que el *eidós* pueda trabajar necesita operar sobre algo, en este caso ese algo es la materia o *hyle*. La labor del *eidós* sobre la *hyle* se observa en la generación, desarrollo y corrupción de entes; asimismo, es aquello que los mantiene. De tal suerte que la realidad, entendida como *physis*, es una constitución de *eidós* e *hyle*. También, el *eidós* es responsable de la existencia del orden natural, por ejemplo: que los caballos engendren caballos. Este papel en el proceso de generación se repite en el proceso del entendimiento. Gracias al *eidós* el hombre puede percibir y entender. En otras palabras, en cuanto seres abiertos al *eidós*, al percibir y al entender no somos nosotros los que activamente sujetamos o captamos algo que está dispuesto para ser sujetado, mas son los *eide* los que trabajan y nosotros los que somos moldeados, formados, sujetados. Somos informados y/o conformados.

ahí que la base de la moral sea <<vivir en acuerdo razonable con la Naturaleza>>, porque el *logos* que gobierna la actividad física no es ajeno al *logos* que se incorpora en la mente del hombre (García & Ímaz, 1986: 135).

El *logos* es la base de referencia que cohesiona tanto a la física como a la lógica y a la ética. Ese *logos* es Dios, es el alma cósmica concebida como *pneuma* o sople vivificador: “Ese *pneuma* que permea con su carácter vivificados toda la materia, ese principio divino de la *physis*, es la fuente de la actividad universal, de la eterna energía cósmica. Este *pneuma* es inteligente y dinámico. A la materia, que es indeterminada, le impone la forma y disposición particulares” (1986: 138).

Cabe señalar, con base en lo anterior, que atribuirle a la escuela estoica una doctrina materialista radical no es del todo correcto, pues los cuerpos son, para ellos, compuesto de materia e inteligencia; ésta es un constituyente del cuerpo que lo dota de razón. La relación entre materia y *pneuma* es la que forma distinciones cualitativas en los movimientos y propiedades de los cuerpos.

La acción de este hálito cálido y estructurador (que, en cierto modo, viene a equivaler funcionalmente a la <<forma>> o *morphé* de la física aristotélica) es diferente en unos seres y en otros. Frente a los inanimados, quedan de una parte aquellos animados de una vida vegetal, como las plantas, y los dotados de vida animal, y entre estos últimos se destaca por su peculiar condición racional el hombre, que ocupa en el cosmos un lugar de privilegio por su cercanía al *logos* divino. La distinción se basa en la distinta tensión (*ischýs*) que ese hálito adquiere en cada especie de cuerpos. Crisipo mostraba cómo, en esa escala de los seres, el principio vital tomaba funciones específicas y nombres diferentes. En los seres inanimados es la fuerza de cohesión (*hexis*), en las plantas su naturaleza vegetativa (*phýsis*), en los animales el alma (*psyché*), que les proporciona la percepción sensible (*aisthesis*), la representación imaginativa (*phantasia*) y la impulsión motriz (*hormé*), a la que se añade en el hombre la capacidad de raciocinio (*Ibid.* 139).

La racionalidad como componente distintivo del hombre implica la superación de los impulsos animales y lo conduce hacia objetivos más valiosos de conducta, lo cual proporciona una libertad singular para la actuación moral.

Como agente racional, el ser humano debe vivir consistentemente con la naturaleza porque queda integrado en el curso del acontecer cósmico y puede apercibirse dentro de éste gracias al *logos*. Esa apercepción del *logos* lo conduce hacia la obtención adecuada a su propio ser en el mundo. La obtención se realiza, pues, por el entendimiento, que lo hace libre y moralmente responsable. Con lo cual caemos en el tema de la libertad y el determinismo dentro de la doctrina estoica. Para ello, es menester indagar en torno a la noción de libertad.

Los términos griegos que designaban libertad (*ελευθερια*) y libre (*ελευθερος*) surgieron dentro del ámbito de la política para significar la ausencia de tiranía: libertad como no dependencia respecto a una entidad externa. En el campo de la ética, la libertad conlleva la no esclavitud respecto de las pasiones propias o, en otras palabras, no estar bajo la tiranía de los deseos respecto a bienes materiales, externos. Esta concepción psicologista es considerada un prerequisite para el bien y la vida feliz (Cf. Bobzien, 2004: 338). Existe, pues, un conflicto entre la determinación impuesta por pasiones o deseos respecto al control propio del agente: oposición entre heteronomía y autonomía se da en el marco del determinismo. Por determinismo puede entenderse:

La tesis de que todo suceso y estado de cosas es causalmente necesario [la cual] se infiere de la combinación de dos tesis más específicas: (a) todo tiene una causa y (b) todo es causa suficiente para su efecto, donde por “causa” se entiende el conjunto completo de los factores involucrados en la producción del efecto [...] La inferencia mediante la cual el determinismo se sigue de (a) y (b) es clara. Sea un suceso o estado de cosas A. De (a) se sigue que ocurre un suceso B que causa A y, dado esto, se sigue de (b) que A ocurre necesariamente: el que ocurra B basta para que ocurra A y, por tanto, A es necesario en la medida en que efectivamente ocurre B. Así pues, para establecer la necesidad causal de un suceso o estado, las tesis (a) y (b) sólo requieren del hecho empírico de que dicho suceso o estado efectivamente ocurre. Esto también indica que ninguna de las dos tesis basta por sí sola para probar el determinismo: (a) sin (b) es compatible con la tesis de que nada es causalmente necesario, mientras que (b) sin (a) es compatible con la idea de que no todo es causalmente necesario. Para garantizar el determinismo se requieren ambas (Salles, 2006: 20-21).

La concepción estoica de libertad tuvo su origen en aquel sentido ético y político. Su concepto es psicológico puesto que requiere que el agente humano se independice de todas las pasiones o deseos incorrectos mediante el uso de la razón. En esta interpretación se sugiere que es posible tal emancipación puesto que el influjo de las sensaciones provocadas por objetos externos no implica defender un determinismo.

Cabe mencionar que en la estoa antigua la libertad consiste en el poder de manejar las cosas propias. Aquel quien es capaz de ello es el sabio, él sólo puede manejar o independizarse de pasiones o deseos. El sabio es libre si tiene creencias correctas y en particular no tiene creencias falsas o incorrectas del tipo a las que pertenecen las pasiones o deseos. Tanto en la estoa antigua como para Epicteto, la libertad es una cualidad moral poseída por quienes llegan a la tranquilidad del alma (*ataraxia*). Esta tranquilidad, que conlleva superar irritaciones y agravios, es una forma de *Libertas*; en cambio, el miedo y el placer desmedidos corresponden al estado opuesto que refiere a la intemperancia (Cf. Inwood, 2005).

La *ataraxia* conlleva autarquía. Es la clave de la libertad estoica puesto que el sabio que la posee puede mantenerse emancipado constantemente del influjo de creencias erróneas, puesto que conoce el orden del mundo.

La libertad es un estado virtuoso. Para alcanzar esta virtud se deben conocer qué cosas dependen de uno mismo y alinear los deseos, plan de vida, etc., en un modo tal que siempre se quiera aquello que dependa de uno mismo y esperar sólo lo que se encuentra dentro de los límites de lo que depende del propio individuo.

En otros términos, libertad conlleva saber lo que depende de uno, dejando de lado deseos o deplorar aquello que no depende de uno mismo. Libertad es manifiesta en el continuo raciocinio, posibilitada por el *logos* cósmico, el cual hace comprender al hombre el orden del universo. Este orden es determinista en tanto se refiere a la *physis*. En el ámbito humano, la libertad del individuo le permite desprenderse de este determinismo.

El filósofo Epicteto, según una anécdota harto conocida, protagonizó un episodio en el que se instancia cómo la *ataraxia* y la autarquía se vinculan indisolublemente con la libertad: “Pasados algo más de cien años de la muerte de Epicteto, Celso, en su libro contra los cristianos, explica que Epafrodito habría hecho torturar a Epicteto retorciéndole una pierna: ‘Me la vas a

romper'. Y, cuando efectivamente se la rompió, Epicteto dijo: 'Ya te he dicho que me la ibas a romper'" (Epicteto & Hadot, 2015: 62).

Quizá la anécdota tenga más tintes de fantasía para persuadir; sin embargo, puede sostenerse que no tanto pues en procedimientos de hipnosis se coloca al individuo en un trance en el cual no siente dolor o bien, en el caso de ciertos brahmanes se cuenta que estos alcanzaban un estado de supresión de las sensaciones a través de la meditación profunda que los abstraía, inclusive, de sentir que se quemaban. Entonces, puede concederse cierta verosimilitud a la historia de Epicteto.

Ahora bien, al aceptarse la verosimilitud del relato puede argüirse que esto demuestra que la libertad humana es infranqueable. La libertad nos brinda la posibilidad de reflexionar y conocer en torno a las cosas que no dependen de nosotros y aquello que sí.

Será difícil sufrir por alguna cuestión externa a uno mismo cuando se alcanza la ataraxia. Lo único que puede dañar al individuo es su actuar irreflexivo y precipitado. Es en la reflexión donde se da ejercicio pleno a la libertad. Epicteto sentencia que lo "que perturba a los hombres no son las cosas, sino los juicios que hacen sobre las cosas" (*Ibid.* 14). La libertad es debida al *logos*. ¿Cómo se relaciona la doctrina estoica de la libertad con la de Jean-Luc Nancy?

Para Nancy la libertad "debe ser el elemento del ser o su modalidad fundamental, desde el momento en el que el ser no precede a la existencia ni le sucede, sino que esté en juego en ella [...] La esencia de la libertad en tanto fondo de posibilidad del ser-ahí, en tanto aquello que se encuentra antes del ser y el tiempo" (Nancy, 1996: 21). La libertad no es apresable en términos de esencialismo, pues no es deudora de un fundamento o en contra, no funda una cadena causal. La propuesta de Nancy significa un liberar a la libertad misma de concepciones esencialistas para reconocer que se encuentra instaurada en la facticidad del existente.

Podemos decir que la doctrina estoica de la libertad no concuerda con la propuesta nancyniana debido a que el *logos* la fundamenta. Sin *logos* el ser humano no sería capaz de ejercer su raciocinio, lo cual le impediría comprender el orden cósmico y, por ende, alcanzar ataraxia y autarquía; sin éstas no ejercitaría su libertad. El estoico no puede desasirse del *logos* como fundamento, lo que sí le es dable es desembarazarse de la influencia de los objetos externos

de la *physis* que lo conducen a razonamientos incorrectos o creencias falsas. El ejemplo de Epicteto muestra la capacidad de desasirse y de liberarse de la *physis*, pero no implica que el estoico se emancipe del *logos*. En otras palabras, en este sentido el estoico puede librarse de cierto determinismo, pero ello no significa que se libere a su libertad como lo pide la propuesta de Nancy.

APUNTE 4.

Libertad y temporalidad: Reflexiones a partir de San Agustín

AURELIO AGUSTÍN (354-430 d. n. e.), mejor conocido como San Agustín de Hipona, formó parte del rompimiento entre la Antigüedad y la Edad Media. El hiponense fue una figura clave en la consolidación del pensamiento cristiano, sobre todo porque logró introducir tesis platónicas en el seno de la doctrina católica.

El obispo de Hipona supo conjuntar la filosofía y la teología. Para él, Dios es el ser supremo cuya existencia la tiene por sí mismo, quien ha creado todas las cosas y las conserva en virtud de las Ideas divinas. En lo anterior puede verse cómo compaginó la doctrina platónica con el cristianismo.

En las líneas que siguen reflexionaremos en torno a la libertad en el contexto de la doctrina agustiniana. De entrada, puede proferirse que Dios es libre porque no está atado a la temporalidad. La libertad del hombre es indisociable de su condición de existente, es decir, de ser en el tiempo. Los hombres están supeditados a Dios, pues, por ejemplo, ellos son incapaces de formar una buena volición sin que Dios opere en ellos para producirla (Cf. Stump, 2001: 131). Ello conduce a pensar en la relación entre temporalidad y libertad. No sin antes mencionar someramente algunas cuestiones importantes para comprender la doctrina agustiniana.

San Agustín defiende que Dios no produjo el mundo a partir de su propia sustancia divina, sino sacándolo de la nada, i. e., haciendo que comience de manera total. Dicha creación indica la existencia en la mente de Dios de Ideas divinas como ejemplares, las cuales subsisten en su mente, pues son parte de él mismo. Estas ideas en la mente divina son el Verbo a través del que produce todas las cosas: son creación libre. El acto creativo es instantáneo, pero la conservación de lo creado es continua.

El instante de la creación encierra dos aspectos complementarios: por una parte, la creación -a partir de la nada- de la materia, y, por otra parte, la “siembra” en ella de todas las formas naturales que corresponden a las formas

divinas o Ideas ejemplares que han de llegar a la existencia como cosas concretas. Y es que la materia, de suyo informe y moldeable, es el receptáculo pasivo de las Ideas ejemplares; éstas son plasmadas en la materia a través de las formas virtuales que representan a las Ideas ejemplares (Beuchot & Sobrino, 1988: 16-17).

Las Ideas pueden plasmarse de dos maneras: de una vez y para siempre, por un lado, y por otro, a modo de semillas. Si es a modo de semillas, significa que han quedado aletargadas, esperando el momento para despuntar y aflorar hacia la existencia:

... son las Ideas que rigen la producción de los seres vivientes, presentes como formas o “razones” que han quedado ínsitas en la materia. Ya que están a modo de semillas (*semina*), se llaman “razones seminales”. Brotan en el tiempo indicado por Dios y dan origen a los seres vivientes (*Idem*).

El hombre en tanto ser viviente es una Idea plasmada a modo de semilla en espera de que Dios la haga brotar. Por otro lado, un ejemplo de una Idea plasmada de una vez y para siempre la encontramos en el mundo de los minerales.

Las Ideas divinas son formas ejemplares puesto que reflejan al creador. En otras palabras, son la impronta de Dios en su obra. El reflejo del creador puede notarse con mayor fuerza en el ser humano, en específico ello se exhibe en el alma del hombre con sus potencias y facultades: memoria, entendimiento y voluntad; cada una de las cuales corresponde a un elemento de la Trinidad divina:

Pues el Padre se ve reflejado en la memoria, ya que Él es el principio, que antecede a todo y por ello todo es para Él como algo que se deposita en una memoria infinita. El entendimiento se asemeja al Hijo, porque el Hijo es el Verbo de Dios, esto es, la Inteligencia divina, sede de las Ideas ejemplares, que ha plasmado en la creación toda la sabiduría en la que se contienen dichas Ideas. Y la voluntad es imagen del Espíritu Santo, pues Él representa el amor que se da entre el Padre y el Hijo, y el amor pertenece a la facultad volitiva. Se puede hablar, pues, de la ontología o metafísica agustiniana como una metafísica ejemplarista, en la que [...] la razón de todo son las Ideas (*Idem*).

No importa cuánto ejercite el ser humano esas facultades intelectivas, pues, para alcanzar la verdad, debe ser iluminado por el rayo de la providencia. No es por el ejercicio de la razón por el cual se alcanza el conocimiento de la providencia, tiene que tenerse fe (Cf. Nieto, 2019). Ello representa la primacía de la teología sobre la filosofía.

La capacidad intelectual del hombre es insuficiente para asir las Verdades divinas, es por ello que Dios tiene que adaptarla a la medida de ellos mediante la iluminación para que resplandezcan en su interior. En todo caso, la inteligencia humana puede ejercitarse mediante la duda. Gracias al acto dubitativo se toma conciencia de que uno piensa, pues dudar es pensar. Pensar indica existencia, puesto que no se pueden tener pensamientos sin existir. Cabe señalar el paralelismo de esta demostración agustiniana con la cartesiana (Cf. Nieto, 2019: 146). En suma, la propia existencia es demostrada por la actividad pensante.

Es esta misma actividad pensante la que hace que el ser humano delibere para actuar. En la acción puede incurrir en el pecado si no es guiado por la providencia. Ello indica que Dios no puede obligar al hombre a ser virtuoso, ya que ello restaría mérito a la santidad:

... y, si conoce de antemano la acción del hombre, la conoce precisamente como libre, lo cual impide toda co-acción. La acción del hombre se ejerce con libertad en la ciudad. Así la eticidad personal se integra a la eticidad comunitaria o social por virtud de la libertad.

Ya que el hombre es libre, asume creativamente el tiempo, desarrolla activamente su paso por la temporalidad en camino constante hacia Dios (Beuchot & Sobrino, 1988: 22).

El ser humano tiene una libertad real, mas no absoluta (sólo Dios). Dicha libertad real es propia de un ser racional que tiene como objetivo no incurrir en el pecado, pero “los seres humanos de forma libre abandonaron ese estado: pecaron” (Nieto, 2019: 149).

Es en el influjo de la temporalidad donde el ser humano peca. Comete pecado porque no ha deliberado iluminado por el bien. Esta deliberación previa proyecta la acción en el futuro. Para entender mejor lo antedicho es menester examinar las meditaciones del obispo de Hipona acerca del tiempo.

En el Libro XI de las *Confesiones*, San Agustín presenta sus reflexiones en torno al tiempo. A propósito de la pregunta “¿Qué hacía Dios antes que hiciese el cielo y la tierra?” (*Confesiones*, XI, c. 12, 14). Confiesa su ignorancia al respecto y pide encarecidamente ser iluminado para responder a los necios que interrogan de esa forma.

Luego de una breve disquisición acepta que Dios es eterno y que por ello va más allá del tiempo: “Tu hoy es la eternidad; por eso engendraste coeterno a ti aquel a quien dijiste: *Yo te he engendrado hoy*. Tú hiciste todos los tiempos, y tú eres antes de todos ellos; ni hubo un tiempo en que no había tiempo” (XI, c. 13, 16). Dios no puede estar atado al influjo del tiempo puesto que él lo engendró. El tiempo es finito y desemboca en la eternidad divina. Pero, entonces, qué puede entender por tiempo un ser racional que está atado a él. Dice el santo:

¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que pregunta, no lo sé. Lo que sí digo sin vacilación es que sé que si nada pasase no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente. Pero aquellos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿cómo puede ser, si el pretérito ya no es él y el futuro todavía no es? Y en cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad. Si, pues, el presente, para ser tiempo es necesario que pase a ser pretérito, ¿cómo decimos que existe éste, cuya causa o razón de ser está en dejar de ser, de tal modo que no podemos decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no ser? (XI, c. 14, 17).

El obispo de Hipona cavila en torno a la posibilidad de hablar en pretérito y en futuro a partir de percepciones presentes. Se interroga acerca del presente y concluye que lo propio de este tiempo es tender al no ser debido a que lo que se intuye en un ahora tiene que pasar. De ahí se colige que el presente no tiene extensión, pues si tuviera se podría dividir (*ad infinitum*) y en ese caso algunas partes serían pretéritas o futuras. ¿Cómo medimos algo que no tiene extensión? Si el futuro y el pasado no son y el presente no tiene extensión, entonces parece que el concepto ‘tiempo’ no tiene un referente. De ahí que aborde la cuestión de si puede identificarse el tiempo con el movimiento; pero

esto no es el caso, puesto que de serlo todos los fenómenos que se encuentran en reposo estarían fuera del tiempo.

San Agustín sostiene que “el tiempo es una cierta distensión” (XI, c. 23, 30) que puede medir en su alma. Con lo cual, el hiponense ofrece una descripción de la temporalidad basada en la capacidad del alma para coordinar facultades como la memoria, la atención y la expectación. Dicha coordinación ayuda a comprender la temporalidad. He aquí un ejemplo sobre ello:

Supongamos que voy a recitar un canto sabido de mí. Antes de comenzar, mi expectación se extiende a todo él; mas en comenzándole, cuanto voy quitando de ella para el pasado, tanto a su vez se extiende mi memoria y se distiende la vida de esta mi acción en la memoria, por lo ya dicho, y en la expectación, por lo que he de decir. Sin embargo, mi atención es presente, y por ella pasa lo que era futuro para hacerse pretérito. Lo cual, cuanto más y más se verifica, tanto más, abreviada la expectación, se alarga la memoria, hasta que se consume toda la expectación, cuando, terminada toda aquella acción, pasare a la memoria (XI, c. 28, 38).

La capacidad de distensión del alma humana permite que el hombre interactúe en el mundo. Asimismo, posibilita generar contenido vivencial que sirva como base para su actividad deliberativa. En dicha actividad vuelve presente lo que ya han pasado, buscando generar una imagen plausible acerca de lo que puede suceder. Con base en esta forma de constituir y sopesar alternativas es que el hombre puede alcanzar el bien, es decir, no pecar. El futuro, aunque todavía no es, tiene una relevancia particular, pues es en vista de una imagen elaborada de él que uno se decide a actuar. A guisa de ejemplo, dice San Agustín:

Contemplo la aurora, anuncio que ha de salir el sol. Lo que veo no es presente; lo que predigo, futuro; no futuro el sol, pues ya existe, sino su orto, que todavía no ha sido. Sin embargo, aun un mismo orto, si no lo imaginara en el alma como ahora cuando digo esto, no podría predecirlo. Pero ni aquella aurora, que veo en el cielo, es el orto del sol, aunque le preceda; ni tampoco aquella imaginación mía que retengo en el alma; las cuales dos cosas se ven presentes para que se pueda predecir aquel futuro. Luego no existen aún como futuras; y si no existen aún, no existen realmente; y si no existen realmente, no pueden

ser vistas de ningún modo, sino solamente pueden ser predichas por medio de las presentes que existen ya y se ven (XI, c. 18, 24).

De lo anterior puede colegirse que la imaginación es clave para entender el porqué el hombre peca en el ejercicio de su libre albedrío. Son las imágenes constituidas a partir de la distensión del alma las que acercan o alejan del bien, volviendo réprobo o virtuoso al ser humano.

En suma, nuestra conciencia del tiempo, producto de la distensión del alma, permite que podamos recordar el pasado, actuar en el presente y proyectarnos en el futuro. La reminiscencia y la proyección como fundamentos para la acción remiten, pues, a la temporalidad existencial del hombre. Esta conciencia de la temporalidad permite deliberar el rumbo que tomamos en el mundo. La deliberación puede versar también como ejercicio de la libertad de un ser racional que no trata de pecar. La libertad es posibilitada por Dios para no pecar, pues para eso ha dado a cada ser humano el libre albedrío.

APUNTE 5.

Dignidad humana y libertad

EL RENACIMIENTO fue un movimiento cultural europeo que se desarrolló entre los siglos XV y XVI. Es un periodo histórico que marcó la transición de la Edad Media a la Edad Moderna. En esta etapa se produce el florecimiento de las ciudades comerciales, las ciencias, el arte y el humanismo. En el ámbito político y social el poder hegemónico de la burguesía en alianza con los grandes monarcas dio origen a los reinos nacionales o Estados-nación.

A continuación, se enlistan algunas características del Renacimiento: 1) humanismo, el cual implica una revaloración de los ideales grecolatinos para enaltecer al ser humano; ello significó 2) el renacer del espíritu griego y latino como modelo de inspiración estética; 3) fundamentar el saber con una actitud racionalista y experimental a partir de la observación de la naturaleza física y 4) gusto por los placeres, la vida secular, la fortuna y el ambiente urbano.

Es dentro de este contexto histórico que debe repensarse el puesto del hombre en la creación divina. Ello implica reflexionar en torno a temas como, por ejemplo, el estatus ontológico del ser humano, su voluntad y su libertad. Respecto de este último tópico, puede encontrarse variedad de opiniones contrapuestas de filósofos renacentistas. Mencionemos algunas.

Lorenzo Valla (1407-1457 d. n. e.), primer representante del humanismo crítico, aborda la cuestión de la predestinación divina y el libre albedrío. Dirá que la presencia divina no implica predeterminación, ya que, por ejemplo, el conocimiento y anuncio previo a la ocurrencia de un suceso no significa que quien lo anuncia sea a la vez su causa. Verbigracia: sé que dentro de doce horas anochecerá, pero esto no es razón para suponer que yo hago la noche. Así, si la previsión del hombre no es la causa de que las cosas sean, tampoco lo es la previsión de Dios (Cf. García, 1986: 87). La presencia de la providencia salvaguarda la libertad de arbitrio humana, ya que ésta escogerá pecar o no pecar. Se peca, también, en la medida en que el espíritu se pierde en disquisiciones filosóficas nocivas a la religión cristiana.

En cambio, Pietro Pomponazzi (1462-1525 d. n. e.) aborda la relación entre destino o providencia divina y libertad humana marcando su carácter de irreconciliables. Descarta que la providencia divina sólo afecte a las cosas universales y necesarias y no a las particulares y contingentes. Dentro de las cosas particulares y contingentes entran las acciones humanas que, por tanto, serían libres:

La necesidad -arguye- con que operan las causas universales consiste precisamente en que su influjo sobre las particulares es indefectible. No hay, pues, libertad en los agentes individuales. Con esto está también descalificada la doctrina cristiana que hace de Dios una causa universal de este tipo. Si Dios sabe todas las cosas con certeza, incluidas las futuras, es porque mueve a las criaturas a obrar tal como lo tiene previsto. Esto quiere decir que la voluntad humana no es libre. Si lo fuera, Dios no podría ser providente. Filosóficamente no se puede concertar la predestinación y la libertad (1986: 132).

La reticencia de Pomponazzi sobre la doctrina cristiana acerca de la libertad es muestra de la ruptura con ciertos dogmas de la fe impregnados por la filosofía aristotélico-escolástica.

En este sentido, otro pensador renacentista que critica la escolástica es Tomás Campanella (1568-1639 d. n. e.). Su crítica se enfoca en incluir el testimonio de la experiencia y no sólo la especulación intelectual para demostrar la verdad de los hechos. El hombre es libre porque de ello da testimonio la experiencia. Él tiene una prueba de ello, pues cuenta que en una ocasión estuvo cuarenta horas suspendido de una cuerda, con el cuerpo lacerado, i. e., siendo torturado para forzarlo a decir a los jueces tan sólo una palabra y él no la quiso decir: con esto probó que era libre. Es decir, en su querer hacer o decir se ejerce la libertad. Este mismo ejercicio de la libertad se requiere para adueñarse de la verdad. Así, la libertad se prueba experimentalmente, no tanto gracias al discurso lógico ya que éste a veces mienta muchos disparates que se pueden embalar como deducciones impecables de la razón (Cf. *Ibid.* 169).

Por otro lado, con un tono conciliador aparece la doctrina de Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494 d. n. e.). De este filósofo nos ocuparemos el resto del escrito para ligar su concepción de la libertad con la dignidad del hombre. Pico defenderá un sincretismo, esto es, la creencia que sostiene que

todas las escuelas y pensadores filosóficos y teológicos presentan de alguna forma conocimiento verdaderos y válidos compatibles entre sí y merecen ser reafirmados y defendidos. Así, este pensador incluyó en su proyecto ideas variopintas de pensadores o escuelas que en apariencia son disímiles: Hermes, Zoroastro, Orfeo y Pitágoras, Platón y Aristóteles, filósofo latinos y medievales y cabalistas judíos.

Cada uno de estos pensadores participaba en la verdad filosófica, la cual consiste en un gran número de afirmaciones verdaderas. Este aspecto lo induce a pensar en la conciliación de filosofías. De tal forma que el sincretismo de Pico trata de mostrar, principalmente, dos cosas: por un lado, la conciliación entre las ideas de Platón y Aristóteles y, por otro, que la tradición cabalista hebrea concuerda básicamente con la teología cristiana (Cf. Kristeller, 2005: 86). Esto queda exhibido en su obra *Discurso*, en ésta el autor aborda el puesto del hombre en la creación divina y reflexiona sobre la libertad. Sin embargo, antes de abordar el tratamiento de dicha obra conviene advertir lo siguiente:

La popularidad del *Discurso*, sin embargo, es un obstáculo para la comprensión del pensamiento de Pico y de la naturaleza de su proyecto filosófico, porque no fue redactado como obra independiente, sino como discurso de presentación de *Las 900 tesis* al debate. Razón por la cual debería ser leído junto con éstos, como un solo texto (Priani, 2014: 13).

A sabiendas de lo anterior podemos señalar que únicamente nos centraremos en expresar lo más relevante del *Discurso* en torno a las ideas de dignidad y libertad humana. Entender todo el proyecto de Pico rebasa, por mucho, los límites de este trabajo.

El *Discurso* es quizá uno de los documentos renacentistas más conocidos. Es la arenga inicial para la discusión pública de las 900 tesis. Pueden percibirse dos partes fundamentales en su interior: la primera aborda el tema de la dignidad del hombre y la segunda contiene el programa de la discusión, así como las motivaciones que llevaron a Pico a ella.

Al inicio de la obra, Pico manifiesta por qué el hombre es el animal más feliz y digno de admiración, esto es porque Dios le ha creado para que hubiera alguien que entendiera la razón de su obra, amando y admirando su grandeza.

Enseguida aborda el tema de la naturaleza humana, acerca de lo cual conviene citar *in extenso* un pasaje de capital importancia:

Oh Adán, no te di una sede determinada, ni una forma propia, ni algún don particular para que la sede, la forma y los dones que tú mismo escojas, los tengas según tu deseo y tu voluntad. La naturaleza definida para los demás seres está limitada a las leyes prescritas por mí; tú, que no estás limitado por nada, definirás la naturaleza por ti mismo según el arbitrio en cuya mano te puse. Te coloqué en medio del mundo para que desde ahí veas mejor todo lo que está en el mundo, y no te hice ni celeste, ni terreno, ni mortal, ni inmortal, para que tú mismo, como si fueras tu propio modelador y escultor voluntario y honorario, te construyas según la forma que quieras; podrás degenerar al nivel de los seres inferiores, o sea de las bestias, o podrás, según tu voluntad, regenerarte al nivel de los seres superiores, o sea de las criaturas divinas (Pico della Mirandola, 2016: 14).

Este puesto intermedio en la creación y la naturaleza mutable del hombre son condiciones de posibilidad para su libertad. En otras palabras, dada la naturaleza advenediza del ente humano la libertad de elección y de pensamiento que Dios le ha proporcionado le sirve para procurarse lo benéfico sobre lo pernicioso; así, sus elecciones y razonamientos colocan al hombre dentro de la casta de las bestias o en la de los seres divinos. Por lo que “el hombre es una participación de todos los niveles del ser: es entendimiento, como los ángeles, es animal, es planta, es cuerpo inanimado. Es un microcosmos, un epítome de toda la creación” (García, 1986: 113).

En este contexto, Pico della Mirandola reivindica la labor de la filosofía, pues es a través de su ejercicio que el hombre puede ponerse en camino para acceder a las verdades teológicas. Esto gracias a tres preceptos:

el célebre *medén ágan*, o sea “nada en demasía”, prescribe con rectitud la norma y la regla de toda virtud a través del criterio del justo medio, del cual trata la filosofía moral. Después, el célebre *gnóthi seautón*, es decir, “conócete a ti mismo”, nos incita y nos exhorta al conocimiento de toda la naturaleza, de la cual la naturaleza del hombre es el elemento intermedio y, por así decir, la mezcla [...] Por último, iluminados por este conocimiento a través de la filosofía

natural, ya cercanos a Dios y diciéndole *eí*, o sea “eres”, nos dirigiremos al verdadero Apolo con un saludo teológico familiar y, por lo tanto, felizmente (Pico della Mirandola, 2016: 31-32).

En esto puede verse un contraste con las ideas de Lorenzo Valla respecto a lo nocivo de la filosofía. Se reitera, para Pico la reivindicación de la filosofía es necesaria para, mediante ella, alcanzar la teología. No deja de ser curioso que en el marco de la dignidad y la libertad humana se hable de dicha reivindicación. La filosofía es parte integral de la dignidad del hombre. Dignidad apoyada en el ejercicio de la libertad para razonar y entender la *natura* camaleónica del hombre y ascender hacia las verdades divinas.

Un caso específico en el que se ve la utilidad de la práctica filosófica es cuando Pico realiza un ataque a la astrología. Su principal objeción es que “las estrellas son cuerpos, y nosotros somos espíritus; no se puede admitir que un ser material, y por lo tanto inferior, haya de actuar sobre nuestro yo superior y restringir su libertad” (Kristeller, 2005: 95). Sin el influjo de objetos externos que actúen de forma determinante en el hombre.

Pico entiende la libertad como autodeterminación. El ser humano se autodetermina a través de sus elecciones, razonamientos y acciones. Por ende, el hombre ya no es un objeto sometido completamente a las leyes de la causalidad, sino que su libre acción configura su propio ser.

En suma, para Pico della Mirandola la libertad es autodeterminación para que el hombre se configure ontológicamente.



APUNTE 6.

Descartes: La libertad y sus límites en el inicio de la Modernidad

EL PROYECTO de la Modernidad se configura gracias a los trabajos de filósofos como Francis Bacon y René Descartes inmersos en un ambiente en el que trata de repensarse los antiguos dogmas. La modernidad es un proyecto que tiene por objetivo alcanzar una autarquía absoluta por parte del hombre, para ello requiere la conquista de la naturaleza física y la propia.

El hombre moderno se ufana con el uso de la razón y la experimentación para resolver problemas. La razón, en la pretensión cartesiana, debe operar con base en ideas claras y distintas, develar las leyes subyacentes de la naturaleza. Conociendo esas leyes puede manipularse tanto la naturaleza humana como la no humana. Esta manipulación significa autodeterminación, ser libre en tanto se conquiste y se modifiquen las dos naturalezas. La libertad es un bien que posibilita la autodeterminación.

Develar las leyes naturales subyacentes indica una concepción determinista en la que a partir de un conjunto de enunciados legaliformes se sigue necesariamente un estado de cosas. La crisis del proyecto moderno se encuentra precisamente en el determinismo ya que se extiende hasta incorporar al hombre y negar su libertad. Asimismo, la crisis se agudiza cuando se descubre que los fundamentos de las ciencias modernas son aporéticos o no pueden determinarse.

Pues bien, en este ensayo se reflexiona en torno al proyecto de la Modernidad. En específico, la relación entre sus fundamentos y la libertad dentro del marco de la filosofía cartesiana. Para ello se pasará revista a aspectos puntuales de esos tópicos en dos obras de Descartes: *Las pasiones del alma* y *Meditaciones metafísicas*.

El argumento general será el siguiente: el ser humano no puede concebir clara y distintamente la idea de Dios. Esta imposibilidad muestra una aporía en el fundamento mismo del edificio de la ciencia cartesiana. De ahí que si el hombre no puede concebir de manera prístina la idea que fundamenta su libertad, entonces no puede *stricto sensu* vislumbrar los límites de ésta. A partir

de esa presunción, se colige plausiblemente que Jean-Luc Nancy tiene razón cuando manifiesta que la libertad no puede ser cautiva de cualquier tematización o idea: “La libertad es todo, salvo una <<Idea>>” (Nancy, 1996:12). Así, en sus inicios el proyecto moderno es incapaz de fundar adecuadamente la idea o concepto de libertad. En otras palabras, la modernidad filosófica fracasó en su intento de darle sentido pleno a la libertad debido a que, bajo la concepción nancyniana, ésta no es susceptible de ser tratada en una tematización como fundamento o fundada, sino sólo mostrada.

Dos son los libros de René Descartes que nos mantendrán en vilo, a saber: *Meditaciones metafísicas* y *Las pasiones del alma*. En el primero se encuentra la base para la nueva ciencia de la Modernidad, mientras que en el segundo se esgrime una visión novedosa del hombre que contribuye a entender y configurar la idea de libertad. Realizaremos, en primer lugar, el análisis de *Las pasiones*.

Éste es un libro articulado en tres partes: en la primera se estudia la naturaleza del alma; en la segunda, las seis pasiones primitivas (admiración,¹ alegría, amor, deseo, odio y tristeza); y, en la tercera, se aborda el tema de la generosidad. Para Descartes, la pasión no es una producción voluntaria del ser humano, es lo que se sufre por la acción de otro. La pasión es un estado relacional que involucra dos agentes: uno activo y otro pasivo (Cf. Descartes, 2014a:155).

¹ Puede decirse que la admiración es la más importante en el aspecto epistémico, ya que hace posible el percatarse de que algo es novedoso y nos impele a conocerlo. En el artículo 70 del libro, Descartes ahonda en ella:

La admiración es una súbita sorpresa del alma que le hace considerar con atención los objetos que le parecen raros o extraordinarios. Así, pues, es causada primeramente por la impresión que se tiene en el cerebro, que representa el objeto como raro y, por consiguiente, digno de ser muy atendido; después, en segundo lugar, por los movimientos de los espíritus, dispuestos por esta impresión a dirigirse con gran fuerza hacia el lugar del cerebro donde se encuentra para fortalecerla y conservarla en él; dicha impresión los dispone también para pasar desde aquí a los músculos que sirven para mantener los órganos de los sentidos en la misma situación en que están, a fin de que éstos la conserven, si por ellos ha sido formada. (Descartes, 2014a: 183-184).

Lo anterior significa que la admiración misma está condicionada por la estructura y consistencia cerebral.

En cuanto pasivo, el hombre tiene límites, se encuentra expuesto a la acción de la providencia, el destino, la naturaleza, etc. El propósito de Descartes es precisamente la conquista de aquello que condiciona como pasivo al ente humano, es decir, requiere mutar al hombre en agente activo: transformar la pasión en acción.

Ese tránsito es lo que posibilita en el hombre liberarse de su condicionamiento ontológico pasivo. En el proyecto cartesiano eso se logra con base en el desarrollo de las ciencias, en especial en el desarrollo físico-matemático a través de lo cual se haga un uso filantrópico. La ciencia moderna debe usarse filantrópicamente, sólo así se alcanza una autarquía genuina, mejor conocida como generosidad.

En el artículo 153 de *Las pasiones*, Descartes explica en qué consiste la generosidad:

Creo que la verdadera generosidad, que hace que un hombre se estime en el más alto grado que legítimamente se puede estimar, consiste solamente, en parte, en que se da cuenta de que nada le pertenece verdaderamente a no ser esta libre disposición de sus voluntades y de que únicamente puede ser alabado o censurado por el buen o mal uso que hace de ella y, en parte, en que siente en sí mismo una firme y constante resolución a hacer buen uso de dicha disposición, es decir, a no carecer nunca de voluntad para emprender y ejecutar todas aquellas cosas que juzgue mejores; lo cual representa seguir perfectamente la virtud. (2014a:218).

El sabio generoso es digno de estima por el libre arbitrio e imperio sobre sus voluntades. Esta autarquía debe permear los proyectos que emprende y que conoce de manera clara y distinta. La generosidad se origina en el conocimiento que tiene el sabio como manifestación del dominio sobre la naturaleza y sobre sí mismo. En tanto *res cogitans* se es bueno en la medida en que se manifiesta la excelencia del pensar en los proyectos u obras² realizados; los cuales benefician al prójimo.

Resulta que la supresión de la pasión es condición necesaria para la generosidad del saber cartesiano. El sabio generoso es posible si y sólo si tanto

² Obras cuya materia prima y plástica puede encontrarse naturalmente en la *res extensa*.

el edificio de la ciencia está bien fundamentado, como por su capacidad de dominar sus pasiones.

Lo anterior conduce a la exploración de la posibilidad de la ciencia cartesiana. Mismo que Descartes lleva a cabo en la *Meditaciones metafísicas*. El objetivo de las seis meditaciones constitutivas del libro consiste en fundamentar la ciencia sobre seis bases indubitables, es decir, en ideas claras y distintas. Para lo cual Descartes tiene que deshacerse de “todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y comenzar todo de nuevo desde sus fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias”. (Descartes, 2014:13).

El método elegido es la duda hiperbólica, mejor conocida como duda metódica. Esta consiste en examinar cada una de las creencias que constituyen un edificio del conocimiento adquirido o heredado. Si encontramos la mínima posibilidad de duda o de contradicción en una creencia, entonces debemos desecharla como fundamento epistémico. El desarrollo de la duda arranca con la falibilidad ocasional de la percepción, sigue con la falibilidad de la situación espacio-temporal, luego con el fracaso ocasional del razonamiento y finaliza con la posibilidad permanente de inferir erróneamente.

Descartes esgrime cuatro argumentos en los que se desarrolla la duda que le sirve de trampolín para alcanzar las ideas verdaderas que fundamentan la ciencia. En forma de lista: 1) Argumento de los sentidos: sostiene que a partir de un fenómeno empírico podemos emitir dos juicios contradictorios respecto de éste. Verbigracia: percibimos visualmente que una vara se dobla al entrar en el agua de un estanque, pero hápticamente sentimos que la misma vara se mantiene rígida. Entonces, existen ciertas circunstancias en las cuales los sentidos nos han fallado, no son dignos de confianza.

2) Argumento de la vigilia y el sueño: este argumento implica un escepticismo radical, pues muestra que es posible dudar de todo conocimiento empírico. Supone que mientras soñamos experimentamos los objetos de manera análoga a como lo hacemos despiertos; la diferencia radica en que durante la vigilia las sensaciones vividas provienen de una cosa extrema a nosotros, mientras que en el mundo onírico las sensaciones análogas son producidas por nosotros mismos. Dado que no nos es dada salir de esa situación, se sigue que es posible dudar de que exista algún criterio sobre condiciones objetivas para el conocimiento empírico.

3) Argumento del Genio Maligno: consiste en sostener que lógicamente puede existir un ser omnipotente que nos engañe sistemáticamente tanto en nuestras percepciones como en estructuras formales compuestas por verdades abstractas; v. gr., en el campo de la aritmética, que el producto de la suma de dos más dos sea cinco y no cuatro. La consecuencia es que ni el saber matemático puede servir como fundamento de la ciencia, por la razón de que, si fuese completamente evidente, no habría posibilidad de error en cómputo o cálculo alguno. El poder escéptico de este argumento no consiste en que sea un hecho la existencia de dicha entidad réproba, sino en su simple posibilidad lógica, es decir, su concepto no es contradictorio.

4) Argumento de existencia y pensamiento: toda vez que se ha puesto en duda el saber empírico y forma la estrategia cartesiana consiste en voltear la mirada hacia uno mismo. Descartes piensa que si todo el tiempo somos engañados (i. e., que tenemos un cuerpo, que existe un mundo externo, etc.), entonces significa que somos algo que padece el engaño, es decir, un sustrato. Nos concebimos como un sustrato que existe a pesar de ser engañado. Descartes sostendrá que no se puede poner en duda que cuando pienso *ipso facto* existo; y si yo pensara en que no existo, esta significaría una autocontradicción. Con lo cual, vemos la primera idea libre de la posibilidad de duda: *Cogito ergo sum.*

El *cogito* no es el fundamento principal de la ciencia cartesiana. Descartes establece que es evidente por luz natural que todo efecto debe tener tanta realidad como la causa. De tal forma que si encuentra una idea respecto de la cual él no pueda ser causa, ello traería consigo la necesidad de la existencia de la causa de esa idea; luego, encuentra la idea de una sustancia infinita y perfecta, pero él no puede ser la causa de esta idea debido a su condición finita e imperfecta. Concluye que esta idea de sustancia infinita y perfecta es Dios.

Dios es la idea clara y distinta gracias a la cual se fundamenta el *cogito* y sobre todo el edificio de la ciencia. A partir de esa evidencia puede volver a restituir la realidad de los saberes empírico y formal.

Además de Dios, la realidad cartesiana está dividida en dos sustancias: materia como extensión es *res extensa* y mente como pensamiento es *res cogitans*. La *res extensa* como realidad material extensa al sujeto es matemática, en el sentido de que los objetos que moran en el infinito son medibles y localizables geoméricamente. La *res cogitans* es la realidad del sujeto cognoscente,

de tal suerte que éste piensa y conoce la realidad extensa si puede analizarla matemáticamente. En suma, la realidad para Descartes es infinita y analizable matemáticamente. Pensarla requiere un cómputo de representaciones.

El pensamiento de Descartes en torno a los fundamentos metafísicos de la ciencia y el tema de la generosidad contribuyen a delinear una teoría de la moral, dentro de la cual la libertad es piedra de toque. Algunos sostienen que Descartes no tiene una doctrina sistemática en torno a la libertad (Cf. Margot, 2003:143). Puede argüirse que cuando Descartes concibe al hombre como *cogito*, reducido a pensamiento puro, es posible encontrar un hilo conductor que vaya de la metafísica a la moral. Ese hilo conductor sería la libertad (Cf. Madanes, 1994:78).

Una moral cartesiana sería el ejercicio de la libertad del pensamiento, lo que haría posible que el propio espíritu pueda suponer la no existencia de las cosas. En otras palabras, la libertad de pensamiento es condición *sine qua non* para la duda hiperbólica, para la actitud dubitativa. Esta libertad desemboca en la conciencia de la necesidad de la idea clara y distinta de Dios. De esto puede extraerse que:

Nadie me obligó a creer. Nadie puede obligarme a creer en algo que yo, libremente, no creo. Las creencias no pueden introducirse por la fuerza. La primera creencia -pienso luego existo- es la que admito con mayor libertad, pues, aun cuando nadie me obligue a hacerlo, no puedo dejar de hacerlo, ya que posee una evidencia absoluta. Al aceptar la evidencia de que no puedo dudar de que existo puesto que dudo, quien piensa experimenta la autodeterminación de su pensamiento. Y esta autodeterminación del pensamiento es el grado más alto de la libertad". (Madasnes, 1994:85).

De lo anterior puede colegirse que la investigación en torno a la verdad equivale al ejercicio del pensamiento libre. El hombre es, pues, pensamiento libre gracias al cual puede elegir entre lo falso y lo verdadero. Sin embargo, el *cogito* no siempre elige lo verdadero, he ahí la causa del error. La posibilidad de elección de lo falso se debe a la voluntad.

Es a propósito de la descripción del mecanismo del error, y por tanto bajo el registro de lo verdadero y de lo falso, cuando Descartes introduce [...] su

concepción de la libertad, la cual no es más que otro nombre de la voluntad. (Margot, 2003:149).

Esto es claro en el siguiente pasaje de las *Meditaciones*:

Después de lo cual, al observarme más cerca y mirar cuáles son mis errores (lo que por sí solos testifican que en mí hay imperfección), en cuanto que dependen del concurso de dos causas, a saber, del poder del conocimiento que hay en mí, y el poder de elección, o sea, de mi libre albedrío: es decir, de mi entendimiento junto con mi voluntad. (Descartes, 2014b:42-43).

El error proviene de no armonizar la voluntad (facultad de elegir) y el entendimiento (facultad de conocer), puesto que aquella se extiende más allá de los límites de lo inteligible, con lo cual se extravía provocando que se equivoque.

La libertad *qua* voluntad posibilita al tocar los límites de lo inteligible en su búsqueda de verdades. Llega a su límite por obra y gracia de Dios: éste constituye su fundamento. La idea Dios garantiza la idea de libertad.

Respecto a este fundacionismo, la idea de Dios enfrenta algunas dificultades, una de ellas es el denominado Círculo cartesiano (Cf. Loeb, 2005), consistente en que hay una petición de principio en la prueba de la existencia de la idea de Dios. Es decir, para probar la existencia de Dios tiene que asumirse como premisa la misma idea de Dios (Cf. Beyssade, 2005). Lo cual indica que ya se debe contar con la idea para inferir que Dios está más allá de nuestra mente. Pero el contenido mismo de esta idea es *per se* incomprendible. Al ser incomprendible el contenido no es posible concebir con claridad y distinción el fundamento mismo del edificio de la ciencia: la razón moderna fracasa, pues es incapaz de desenmarañar la idea de Dios, más bien la oscurece.

La idea de Dios no puede ser el fundamento de tematización alguna en torno a la ciencia. La libertad entendida como voluntad que impele al pensamiento a alcanzar sus límites no puede estar supeditada por Dios ni ser vista como idea. El proyecto de la Modernidad desde sus génesis es aporético.

El resultado de las cavilaciones anteriores indica que en términos del proyecto de la Modernidad no se puede ser libre. La libertad cartesiana de pensamiento está sumergida dentro de una metafísica tradición, fundada en la idea clara y distinta de Dios. Es decir, es una libertad cautiva.

El escollo mayor con el que tropieza la libertad cartesiana reside en que su idea fundacional no puede ser concebida con claridad y distinción por el *cogito* (hombre). En otras palabras, el problema parte de la integración siguiente: ¿la idea de Dios es clara y distinta? El hombre como cosa pensante no puede contestar lacónicamente con un sí. Lo cual significa que el fundamento del edificio cartesiano de la ciencia se toma incomprensible, oscuro. Siendo oscuro puede ponerse en duda: resulta que no es evidente de suyo. La idea de Dios bajo la consideración del intelecto humano sería aporética.

Si el fundamento metafísico del proyecto moderno es aporético, ello contribuye a explicar su inevitable crisis a partir de las postrimerías del siglo decimonónico. La crisis consistió en la apercepción de la falta de fundamentación o contradicciones dentro de las ciencias. En esa época abandona la pretensión de elaborar un gran sistema unificador que explique toda la realidad.³

³ Permítase ahondar este punto mediante un caso ilustrativo. La crisis de la Modernidad evidenció la incapacidad del intelecto humano para clasificar los cimientos de teorías como la aritmética, la física newtoniana o edificar teorías libres de contradicción.

En el campo de la física se representaron los cimientos de la mecánica newtoniana. Esto derivó en el desarrollo de la Relatividad y la Mecánica. Gracias a la primera se modificó la concepción del espacio y el tiempo, éstos ya no eran absolutos ni estaban escindidos como en la concepción newtoniana; en su lugar son vistos formando un tejido conocido como espacio-tiempo que explica la fuerza gravitatoria como una propiedad geométrica. En términos simples: la materia le dice al espacio-tiempo cómo curvarse y el espacio-tiempo ordena a la materia cómo debe moverse. La Relatividad explica fenómenos macroscópicos.

En cambio, el universo microscópico, campo de la mecánica cuántica, sigue otros comportamientos. La mecánica cuántica se desarrolló con base en el problema de la naturaleza de la luz, i. e., si ésta es una onda o una partícula. Para fines prácticos, la luz es una onda/partícula: lo curioso es que un diseño experimental cuya intención es estudiar sus propiedades ondulatorias da como resultado ver su comportamiento como onda; pero, si la intención es verla como partícula, entonces se comporta como tal. Resulta que la observación, experimentación, modifica el estado de un objeto/cosa/fenómeno. Así, la luz, compuesta de cajitas de energía llamadas ‘cuantos’ y otros fenómenos microscópicos son intervenidos por los arreglos experimentales cuando se pretende, por ejemplo, medirlos. Esto obliga el uso de recursos estocásticos para determinar la posición o la velocidad de una partícula o conjuntos de ellos.

Con las teorías de la Relatividad y la Mecánica cuántica se ilustra las consecuencias de las crisis de la Modernidad, pues navegamos tratando de armonizar sistemas teóricos incompatibles.

También puede argüirse que es rescatable la propuesta cartesiana de la libertad como el ejercicio del pensamiento que permite dudar, pues posibilita ubicarse en el límite del pensamiento.

Asimismo, el carácter aporético de los fundamentos de las ciencias y la metafísica del proyecto moderno muestra la obsolescencia de una gran teoría unificadora. Además, muestra la pertenencia de la propuesta de Jean-Luc Nancy acerca de emanciparse de una metafísica tradicional, libertando a la libertad misma.



APUNTE 7.

Libertad según John Locke

JOHN LOCKE (1632-1704 d. n. e.) fue un filósofo inglés cuyas ideas, en oposición a los fundamentos de la filosofía racionalista inaugurada por René Descartes, representaron el afianzamiento del pensamiento empirista. Este logro no es menor debido a que la doctrina del empirismo consigue una descripción de la realidad que pone en el centro de la teoría del conocimiento las sensaciones. Esto también implica restituir cierta dignidad a la creación del mundo sensual, cuya creación, como sostuvo Locke, es divina. A pesar de su empirismo, Locke siguió creyendo en Dios, pero ya no como una idea innata sino como una idea adquirida proveniente de la experiencia. La idea de Dios se colige de las señales captadas en el mundo sensible.

Este ahínco por hacer de los datos sensoriales el fundamento gnoseológico significa repensar muchos problemas desde esta perspectiva. Uno de ellos es el de la libertad, puesto que, si la experiencia es fuente de todas nuestras ideas y, por ende, de todo nuestro conocimiento, se sigue que debemos pensar la libertad a partir de aquélla. No obstante, antes de proseguir con el asunto de la libertad, es pertinente realizar una somera exposición de la filosofía lockeana para entender mejor el lugar que ocupa dentro de ella.

El *Ensayo sobre el entendimiento humano* contiene los fundamentos gnoseológicos del proyecto empirista lockeano. Su propósito es reformar la filosofía con base en la dirección de las normas científicas. Es otros términos, su cometido es lograr un feliz maridaje entre filosofía y ciencia. El camino por seguir lo expone en la introducción del libro:

Primero, inquiriré el origen de las ideas, nociones, o como se las quiera llamar, que el hombre observa y de las que es consciente en su mente; y, además, los caminos por los que adquiere el entendimiento.

En segundo lugar, inquiriré qué conocimientos de esas ideas tiene el entendimiento, así como su certeza, evidencia y extensión.

Por último, y en tercer lugar, investigaré la naturaleza y fundamento de la creencia u opinión: es decir, qué asentimiento damos a una proposición verdadera o a una falsa, de la que no tenemos conocimiento cierto. Y luego tendré ocasión de examinar las razones y grados del asentimiento (*ESEH, Introducción, 3*).

Locke entiende por idea cualquier imagen, fantasía o especie que suceda en la conciencia humana. De manera que las ideas serán contenidos de la mente, pero no refieren a una entidad supramundana platónica. Su tesis es que no existen ideas innatas en la mente del hombre ni en el orden teórico ni el práctico. Ello conlleva un rechazo al proyecto racionalista según el cual existen ciertos caracteres originarios en la conciencia desde el primer momento de existencia.

En la refutación de la posibilidad de las ideas innatas se arguye que el sentido común muestra al mundo sensible creado por Dios para que lo experimentemos; en cambio, pensar que la providencia ha creado en vano este mundo sería un acto impío. De tal suerte que el mundo frente a nosotros es la condición de inicio para la experiencia, a partir de la cual formamos ideas de sensaciones. Asimismo, otro argumento para refutar el innatismo reside en el caso de los niños y los locos, ya que, si las ideas innatas existiesen, éstas estarían en posesión de dichos individuos.

Las ideas son adquiridas. Dos fuentes son de donde se derivan las ideas: 1) nuestra experiencia sensorial de los objetos externos y 2) la percepción de las operaciones interiores de nuestra propia mente en su ocupación con las ideas, cuando reflexiona sobre ellas y las considera. En suma, las ideas se adquieren gracias a sensación y reflexión. A partir de ello, el empirista sostendrá que el conocimiento sólo es válido si está debidamente apoyado en la experiencia.

Hay dos clases de ideas: simples y compuestas. Las ideas simples representan cualidades de los objetos sensibles. Las cualidades son de dos tipos: *primarias* y *secundarias*. Las cualidades primarias son todas aquellas que tienen un referente real en la naturaleza, que siempre están en los cuerpos y que no pueden ser producto por sí de la mente (Cf. *ESEH, IV, 4, 4*); ejemplos: número, extensión, figura, movimiento, solidez, etc. Respecto a las cualidades secundarias, éstas corresponden a la capacidad de producir en el individuo determinadas sensaciones que no están propiamente en los cuerpos, aunque sí

están en ellos a causa de estas sensaciones; ejemplos: color, sabor, sonido, etc. Mientras que las ideas compuestas surgen a partir de las simples. Las ideas compuestas se construyen de tres modos: surgen por medio de la combinación, yuxtaposición y abstracción. Un ejemplo de ellas es la idea de sustancia.

La mecánica que lleva a los universales abstractos lleva también a las <<ideas complejas>>, a las que se supone como objeto de una realidad transempírica individual, como la idea de sustancia; y también a las más abstractas de las ideas que no parecen tener objeto empírico ni ser referibles a objeto empírico alguno, como la de <<infinitud>> (García-Borrón, 1985: 78-79).

El conocimiento de la génesis de las ideas es abordado desde un enfoque psicologista, subjetivo. Pese a ello, Locke insiste en que nuestras representaciones no deben tomarse como meros contenidos de conciencia. Es en los grados de asentimiento del conocimiento donde se puede salir del problema de la subjetividad y alcanzar de cierta manera una justificación objetiva del conocimiento. Son tres los grados de asentimiento: 1) Intuición, gracias a la cual la mente constata inmediatamente la conveniencia o inconveniencia entre ideas. 2) Demostración, posibilita a la mente constatar la conveniencia o inconveniencia de dos ideas a través de ideas intermedias que hay que considerar sucesivamente. Por último, 3) Conocimiento sensitivo de seres particulares, es lícito decir que es saber verdadero, aunque no alcance el grado de certidumbre de las anteriores (Cf. *Idem*).

Dentro de ese marco conceptual, Locke reflexiona en torno a la idea de libertad. Por supuesto, ésta debe encontrar su fundamento en la experiencia. Brinda una definición: “La libertad, es evidente, consiste en la potencia de hacer o no hacer, de hacer o dejar de hacer algo según nuestra voluntad” (*ESEH*, II, 21, 57).

Conviene aclarar que Locke se refiere a lo que denomina potencia activa, la cual es la que sacamos de la acción de nuestra mente sobre los movimientos de nuestro cuerpo. De manera que denominamos voluntad al poder que tiene la mente de ordenar el sometimiento de una idea a consideración o de impedir esto mismo o bien, de impedir el movimiento de una parte del cuerpo para mantenerla en reposo y viceversa. La libertad consiste en hacer lo que se quiere hacer, emancipándonos de la necesidad:

En la medida en que, un hombre tenga la potencia de pensar o no pensar, de moverse o no moverse según las preferencias o directrices de su propia mente será un hombre libre. [Por el contrario] si el hacer algo o no hacerlo no responde a la preferencia de la mente, o será un hombre libre, aunque quizá la acción sea voluntaria. De manera que la idea de libertad consiste en la idea de una potencia que un agente tiene para hacer o dejar de hacer una acción particular según la determinación o pensamiento de su mente que elige lo uno o lo otro [...] Si no está en la potencia del agente el actuar eligiendo [...] no existe libertad, y el agente está bajo una necesidad. De manera que la libertad no puede existir si no existen pensamiento, volición y voluntad; pero pueden existir pensamiento, voluntad o volición sin que exista libertad (*Ibid.* 8).

La libertad lockeana acontece en la experiencia como potencia para hacer lo que se quiere. Libertad es poder para actuar, de ejecutar aquello que se desea para satisfacer los deseos del individuo. Una libertad así sólo podrá ser restringida por las instituciones sociales. Deben ser éstas las que moderen las voliciones humanas a través de normatividades que permitan la convivencia y supervivencia entre los miembros de la especie.

APUNTE 8.

Libertad y censura: aproximaciones a partir de Kant y Mill

IMMANUEL KANT trató tanto de explicar los fundamentos del nuevo conocimiento científico de su época, cuya culminación fue la física newtoniana, como la posibilidad de la libertad humana. La libertad en sentido kantiano requiere el marco del idealismo trascendental con el fin de reconciliarla con la causalidad de la naturaleza. Kant distingue entre libertad práctica y libertad trascendental, ambas involucran indeterminismo respecto de causas antecedentes (Cf. Allison, 2007).

Por otro lado, John Stuart Mill es considerado la principal figura del utilitarismo. Para el utilitarismo, el fundamento de la vida ética o moral del hombre reside en lo útil como valor intrínseco. No juzga las acciones en función de propiedades intrínsecas sino en términos de su utilidad (Cf. Donner, 2006). La libertad en sentido utilitario se da en la acción.

En este apunte nos serviremos de dos perspectivas, a saber: el formalismo kantiano y la ética utilitarista de John Stuart Mill para abordar la cuestión siguiente: ¿Es moralmente censurable tomar la decisión libre de abortar? Para ello nos basaremos mayormente en la obra de Kant *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, mientras que en el caso de Mill utilizaremos el segundo capítulo (¿Qué es el utilitarismo?) de su libro *El utilitarismo*.

Se explicará someramente la teoría moral de cada autor; después, nos enfocaremos en dar respuesta a la pregunta principal del ensayo. Luego, en la conclusión, doy mi respuesta a dicha pregunta y defino si mi postura tiende hacia el formalismo kantiano o al utilitarismo. Por último, originalmente se planteó un texto con una menor cantidad de cuartillas, pero al realizarlo no tuve más remedio que aumentar el número de éstas, ya que la temática del ensayo, de suyo, es bastante compleja y da para una discusión muy extensa sobre él. Por lo que vayamos, de una vez, al desarrollo del argumento.

Conviene iniciar con la exposición sucinta del proyecto kantiano esgrimido en la *Crítica de la Razón Pura*. Éste es la respuesta a los problemas plan-

teados por la querrela entre racionalismo y empirismo; consiste en el estudio sistemático de la razón como facultad.

La razón es una facultad orgánica de la cual el entendimiento es un componente. El entendimiento es un sistema categorial abstracto que no funciona solo, sino que necesita contenido, el cual es adquirido gracias al influjo de los sentidos. Kant realiza el estudio de este tópico en la sección de la *Crítica* denominado “Estética trascendental”, en la que se presenta una especie de teoría de la percepción.

Para generar conocimiento, el ser humano se vale tanto del entendimiento como de las impresiones sensoriales. Éstas proporcionan el material crudo de la experiencia. Dicho material es canalizado por las categorías para generar una síntesis representacional, es decir, construir un objeto.

Esta perspectiva constructiva kantiana implica que el conocimiento no se funda en verdades instaladas en la mente con anterioridad a toda clase de contacto con el mundo (puede verse que aquí rompe con el racionalismo).

El conocimiento es una especie de síntesis de impresiones sensoriales que pasaron por el tamiz del entendimiento. De ahí la célebre expresión kantiana, “impresiones sin conceptos son ciegas y conceptos sin impresiones son vacuos”. Nuestro conocimiento arranca con el contacto con el mundo sensual, pero este contacto sería ininteligible si no hay una elaboración de nuestro aparato cognitivo. En otras palabras, todo nuestro conocimiento inicia con la experiencia, pero no todo él se justifica en ella (ruptura con el empirismo). El conocimiento se puede justificar de forma *a priori* (antes de la experiencia) y *a posteriori* (después de la experiencia).

Asimismo, el conocimiento está configurado de forma judicativa, para la cual Kant tiene otra distinción: 1) Juicios analíticos: Indican que el predicado está contenido en el sujeto, por ejemplo: ‘todo soltero es no casado’. Su verdad resulta de no infringir el principio lógico de no contradicción. Son verdades conceptuales, por lo que no reportan mayor información acerca del mundo (en otras palabras, no son ampliativos) y son *a priori*. 2) Juicios sintéticos: Indican que el predicado no está contenido en el sujeto, un caso: ‘la manzana es roja’. Establecen conexión entre conceptos que o están ligados entre sí por vínculos semánticos, sí transmiten nueva información del mundo (es decir, son ampliativos), son contingentes y *a posteriori*. La tesis kantiana es que existen juicios sintéticos *a priori*, esto es, enunciados necesariamente verdaderos

e informativos ampliativos. Estos enunciados no son acerca del mundo sino sobre nuestra estructura epistemológica, esto es, sobre nuestro propio andamiaje cognitivo. A guisa de ilustraciones: '2+2=4' y 'La suma de los tres ángulos internos de un triángulo es igual a 180°'; en este último caso, del concepto de 'tres ángulos internos', por sí mismo, no se extrae el concepto de '180°'. No obstante, estos enunciados no podrían ser de otra manera.

Dichos juicios mientan una realidad construida con base en el sistema categorial. Esto supone que no hay tal cosa como un espacio y tiempo absolutos. Kant concibe el espacio y el tiempo como formas puras de la intuición sensible, podría decirse como redes o mallas que atrapan las emanaciones sensoriales de objetos. En otras palabras, estas formas puras de la intuición sensible son modalidades de cognición a las que se tienen que ajustar todos los objetos cognoscibles por nosotros. Espacio y tiempo son formas *a priori*, previas lógicamente y empíricamente a toda experiencia, determinan la forma de acceso al mundo fenoménico. Así, por ejemplo, la puerta que vemos resulta de una combinación de datos sensoriales/intuiciones y categorías (noción como causa y efecto, relación, cantidad, etc.). El objeto conocido es inevitablemente espacial y temporal. Cabe decir que lo que vemos así es un fenómeno y nunca conocemos los objetos tal como son en sí mismo (noumenos). Kant escinde la realidad en dos planos: fenoménico y nouménico. Dada la constitución cognitiva del ser humano éste sólo percibe fenómenos, no noumenos (cosas en sí).

En la *Crítica de la Razón Pura*, Kant concibe la libertad como "una facultad capaz de iniciar *por sí misma* una serie de cosas o estados sucesivos" (KrV, B 476). La libertad trascendental se distingue de la naturaleza en términos de legalidad, es decir: la segunda está sujeta a la relación de causalidad, en la cual operan leyes que muestran la interdependencia entre hechos o fenómenos; en cambio, esto puede romperse gracias a la primera, ya que no se encuentra atada a necesidad fenoménica. La libertad es objeto de la razón práctica. La razón práctica, en este sentido, no tiene que abocarse al estudio de las libertades particulares, como la de expresión, que necesitan condiciones de posibilidad para su desarrollo dentro de un marco jurídico o social. Así, la libertad trascendental, objeto de la razón práctica, va más allá de las libertades propiciadas por el Estado, por ejemplo. Esta libertad es distintiva del ser humano:

En su sentido práctico, la libertad es la independencia de la voluntad respecto de la imposición de los impulsos de la sensibilidad. En efecto, una

voluntad es sensible en la medida en que se halla patológicamente afectada (por móviles de sensibilidad). Se llama animal (*arbitrium brutum*) si puede imponerse patológicamente. La voluntad humana es *arbitrium sensitivum*, pero no *brutum*, sino *liberum*, ya que la sensibilidad no determina su acción de modo necesario, sino que el hombre goza de la capacidad de determinarse espontáneamente a sí mismo con independencia de la imposición de los impulsos sensitivos (KrV, B 562).

Puede verse aquí la influencia del pensamiento estoico en el sentido de que el uso recto de la razón es capaz de proteger al hombre del influjo de las sensaciones, pudiendo así autodeterminarse. Esto es, configurar su vida moral.

En *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, la moral, que es la ética racional, debe ser parte de una metafísica de las costumbres. Para que ésta sea metafísica tiene que provenir de una filosofía pura, en la que se extraigan sus principios *a priori* y lo *a priori* debe sólo poderse concebir gracias a la razón. Siendo el hombre un ser racional tiene que investigar las leyes de la libertad, leyes por las cuales todo debe suceder. Por ello, la metafísica de las costumbres debe investigar los principios de una voluntad pura posible. Ahora bien, aquí entra la razón, la cual debe tener influjo sobre la voluntad para producir una buena voluntad (buena en sí misma). La voluntad es la que nos hace obrar, y en este obrar, las acciones que realicemos, para que tengan un contenido moral, necesitan hacerse por deber, de lo contrario actuamos conforme a nuestras inclinaciones, que se basan en la satisfacción de deseos. Luego, como el hombre tiene, permítaseme la expresión, una constitución constrictiva, i. e., que no siempre sigue los estándares objetivos que dicta la ley, debido a su naturaleza subjetiva. Dicho de otro modo: en la relación de una ley objetiva de la razón a una voluntad que, por su constitución subjetiva, no es determinada necesariamente por tal ley (una constrictión). De manera que un imperativo se tendrá que expresar, siempre, por un *deber ser*; de aquí surge el imperativo categórico o de la moralidad. En este punto es conveniente dar el imperativo categórico que formula Kant: “*obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal*” (Kant, *F. A.* 52).

Por otro lado, el imperativo práctico nos impele a obrar de un modo tal que, tanto para la humanidad como para la propia persona, siempre se tenga

presente que somos un fin en sí mismo y nunca un medio.¹ De manera que vemos que tanto el imperativo categórico como el práctico van de la mano para reconocer la dignidad del hombre. Ahora bien, la autonomía es el fundamento de la dignidad de la naturaleza del hombre y de toda naturaleza racional. La autonomía es la que nos hace capaces de ser legisladores universales, constituye a la voluntad.

De aquí se desprende la definición de lo que es la moralidad, “consiste, pues, en la relación de cualquier acción con la única legislación por medio de la cual es posible un reino de los fines” (Kant, *F. A.* 75). Hay que decir, también, que la voluntad es una especie de causalidad en el ser racional; de modo que la libertad es la propiedad por la cual esa causalidad es eficiente, independientemente de las causas del mundo sensible. Pero Kant no puede decir, bien a bien, qué sea exactamente la libertad, se muestra un tanto vacilante.

Dadas las definiciones de las nociones principales, continuaremos para responder a la pregunta fundamental con base en el formalismo kantiano. La pregunta, a saber: ¿Es moralmente censurable tomar la decisión libre de abortar? Se debe advertir que, aquí, sólo nos abocaremos a la acción misma, es decir a la interrupción del embarazo, no a la causa que provocó el embarazo, sea éste por descuido de alguna de las dos partes o, en el caso extremo, de una violación. Sólo se tomarán en cuenta, insisto, la acción misma y la intención.

Con base en el imperativo categórico la interrupción del embarazo es contradictoria, esto porque: si yo quiero que mi máxima se haga universal no puedo interrumpir el embarazo; es decir, que, al pretender, por una decisión egoísta, abortar estaría proclamando a esto como mi máxima que tiende a ser universal. Con lo cual, siempre que alguna persona se embarazara, entonces ésta tendría que abortar. Se ve claramente que, esto, es un absurdo porque las consecuencias, si las llevamos al extremo, serían la desaparición de la humanidad por una decisión egoísta, sería lícito matar. Otro caso, si esta máxima se hiciera universal, sería que aun cuando alguien quisiera ser padre, no podría llegar a serlo por lo mismo que la interrupción del embarazo sería obligatoria. Lo anterior es absurdo.

¹ La formulación de Kant: “obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio” (Kant, *F. A.* 67).

Si nos basamos en el imperativo práctico, la interrupción del embarazo humano va en contra de la humanidad en sí misma porque al ser que se desarrolla en el vientre se le estaría tratando como una cosa y no como la persona que es; aquí surge otro problema, que es el de determinar cuándo se puede decir que es ya una persona el ser en el vientre materno. La respuesta no puede dejar lugar a dudas, ya que no importa en qué etapa de gestación está el bebé, éste ya es una persona porque fue procreado por dos seres racionales.

Dejando un poco de lado los imperativos, me parece que Kant tiene razón al decir que, en tanto seres racionales, tenemos una autonomía y una libertad que constituyen, así me lo parece, nuestra voluntad para actuar de la manera más acertada, es decir, para actuar moralmente. Según esta perspectiva kantiana, me parece que los individuos que desean interrumpir el embarazo por causa de no desear ser padres no son autónomos, ya que legislan de una manera que sus máximas llevan a contradicción; además, su acción, la interrupción, está supeditada a sus deseos o inclinaciones, lo cual conlleva que no tienen moralidad, ya que el contenido moral no es dado por las inclinaciones sino por el *deber ser*. Podría pensarse, sin embargo, que como seres libres es lícito tomar las decisiones que más nos convengan, pero esto no es así, siguiendo a Kant, porque la moral no está basada en inclinaciones sino en el *deber ser*, en el cual no hay conveniencias. De modo que al ser libres tenemos la autonomía para alcanzar la ley moral: siempre actuar conforme al deber.

Puedo decir que no es moralmente aceptable la interrupción del embarazo por el deseo de no ser padres, desde esta perspectiva, porque una acción que tiene como fundamento un deseo egoísta no es moral; además de que la máxima que se pretende universal cae en contradicción tanto con el imperativo categórico como con el práctico. Matar a un ser humano por un deseo egoísta es lo que se sigue de entender mal a la libertad y la autonomía del hombre. Hasta aquí con respecto a Kant, vayamos con el siguiente autor.

En la primera parte de esta sección se expondrá, muy brevemente, el capítulo II ¿Qué es el utilitarismo? Con lo cual se pretende desglosar, de manera general, la idea de la ética utilitarista de John Stuart Mill. Posteriormente, se procederá a dar respuesta, con base en la postura utilitarista, a la pregunta fundamental de este ensayo.

En el utilitarismo el Principio de la Mayor Felicidad, fundamento de la moral, sostiene que las acciones son justas cuando tienden a la felicidad, ésta

es lo mismo que el placer o la ausencia de dolor; de lo contrario, las acciones son injustas, infelices, dolorosas, carentes de placer. De manera que las cosas más deseables, como fines, son el placer inherente a ellas o medios de promoción del placer y prevención del dolor: podemos ver que el eje central es el placer. Pero aquí no se habla de un mero placer de las sensaciones sino de algo similar a la teoría epicúrea, en la cual los placeres del intelecto son los más altos. Ello se puede admitir porque se reconoce que entre los placeres existen clases en la que los más valiosos deben ser los cualitativos sobre los cuantitativos, los cualitativos serían los que dan más satisfacción y los cuantitativos los efímeros.

Retomando la idea de felicidad, ésta está constituida, en una parte esencial, por la dignidad, la cual la podremos asociar al amor a la libertad o la independencia personal. La felicidad en la vida no es un éxtasis continuo, es una existencia que integra momentos de exaltación, de dolores escasos y muchos, y muy variados, placeres: una vida así es digna de disfrutarse (Cf. Mill, 1980: 37). En oposición a esta satisfacción en la vida, dos de las causas de la insatisfacción son el egoísmo y la falta de cultivo intelectual. Ahora bien, la máxima del ideal de la perfección de la moral utilitarista es “haz como querías que hicieran contigo y ama a tu prójimo como a ti mismo” (Mill, 1980: 43). Se puede colegir que la moral utilitarista no tiene que confundirse con la conveniencia, ya que ésta implica un particular interés del agente, siendo una rama de lo dañino (Cf. 1980: 50). De modo que en el utilitarismo también se procura un bien común, cancelando el egoísmo, ya que el sacrificio de la propia felicidad por la de los demás es algo que se pondera muy alto; sin embargo, no es un deber para todo hombre.

¿Es moralmente censurable tomar la decisión libre de abortar? Desde esta perspectiva, me parece que tampoco es moralmente aceptable, porque si el criterio de la moralidad es el conjunto de reglas y preceptos que aseguren al género humano una existencia con la mayor extensión posible (Cf. *Ibid.* 36), entonces al cancelar (matar) la vida de un ser humano se está contradiciendo el criterio moral utilitarista. Pero alguien puede haber malentendido la perspectiva utilitarista y proclamar que sí es moralmente aceptable el aborto. Su error radicaría en pensar que el ser padre necesariamente conlleva la infelicidad de los individuos implicados, lo que implica dolor y anula la posibilidad de ser felices, pero también aquellos que quieren interrumpir el embarazo lo

hacen en vistas de una satisfacción próxima, la cual no saben qué consecuencias pueda acarrearles (p.ej. el paulatino rompimiento de su relación amorosa).

Si consideramos el ideal de la perfección moral utilitarista también encontramos que la interrupción del embarazo contradice dicho ideal, puesto que el aborto es un asesinato y supongo que cualquier persona no quiere que se le asesine. Quedaría algo así como: si tú asesinas, entonces es válido que a ti te asesinen, ya que no se debe hacer lo contrario de lo que quieres que te hagan. De modo que la ética utilitarista, desde la perspectiva de Mill, no es sólo un buscar placer en donde sea o, dicho de otra manera, evitar a toda costa el dolor; si fuera lo contrario, entonces la interrupción del embarazo es aceptable. Para concluir diré lo siguiente: el deseo de no ser padre para abortar, así sin más, es egoísta, y el egoísmo es causa de una vida infeliz, esto es lo contrario de lo que proclama la ética utilitarista; pero lo peor de todo es quitarle la vida a un ser racional por un deseo egoísta. Desde esta perspectiva no es moralmente aceptable la interrupción del embarazo.

Hemos visto, desde las posturas de Kant y de Mill, algunas tentativas para responder a la cuestión de si es moralmente censurable tomar la decisión en libertad de interrumpir un embarazo por no desear ser padres. En los dos casos vimos, con argumentos, que no es aceptable esa acción por tal deseo. Es sorprendente que dos perspectivas morales que, de primera instancia, parecen tan diferentes, en este caso, hayan concordado. Digo esto porque para Kant lo principal no es la felicidad, como para Mill, sino la perfección. Para Mill el placer es el eje central de su teoría moralista; por su parte, para Kant el *deber ser* es lo que le da contenido moral al obrar del hombre, con esto se puede ver lo desemejantes que son entre sí estas teorías. Pero hay algo en lo que veo ciertas semejanzas y es la idea de que el hombre es superior a otros animales por ser un ser racional.

Ahora me toca a mí responder a la pregunta principal de este trabajo: si sólo se quiere interrumpir el embarazo por el deseo egoísta de no tener una responsabilidad, como la que representa tener un hijo, entonces no es aceptable dicha acción. Si así se determinan para actuar, asesinando, qué podemos esperar de individuos como estos. Uno se debe de hacer responsable de los efectos que nuestras acciones conllevan, puesto que suponen el ejercicio de la libertad.

Quisiera decir que la perspectiva moral kantiana es mucho más consistente que la utilitarista, ya que esta última se presta a muchas confusiones debido a su noción de placer; en cambio, la primera es mucho más estricta ya que define de manera satisfactoria la mayoría de las nociones que emplea.

Con base en la propuesta kantiana podemos decir que el *deber ser* es hacerse responsable de los efectos que producen nuestras acciones sean las que fueren. Me parece, por último, que Mill se equivoca al no darle la dimensión adecuada a la noción del *deber ser*. Baste con lo dicho hasta ahora.



APUNTE 9.

Libertad y filosofía del arte en Schelling

FRIEDRICH WILHELM Joseph Schelling comenzó su carrera filosófica profundamente influenciado por el pensamiento kantiano. Amigo de Hölderlin y Hegel, con ellos formó un grupo que se dedicó al estudio de la filosofía de Kant. No obstante, Schelling comenzaría a delinear un pensamiento original plasmado en su sistema de idealismo trascendental.

En las líneas que siguen cavilaremos en torno a la relación entre libertad y filosofía del arte dentro del marco de la filosofía schellingniana. Con ello sugeriremos que la libertad es aquello que posibilita la creación de obras artísticas. Para ello será menester exponer lo que se entiende por tales nociones.

La filosofía de Schelling representa un giro respecto al pensamiento filosófico tradicional. Divide a la filosofía en dos polos: negativa y positiva. La filosofía negativa “es una esencia plenamente concluida en sí misma, ha llegado a una conclusión estable y, por lo tanto, en este sentido es sistema” (Schelling, 2012: 741); trata de la esencia, de lo ideal y lo dialéctico, supone un límite. En cambio, la filosofía positiva se enfoca en lo real, existente; efigie de la ciencia como saber vivo y en devenir: “la positiva no puede llamarse sistema, precisamente porque no está jamás absolutamente concluida” (*Ibidem*).

Con base en esta distinción problematiza en torno a la libertad, criticando el idealismo, pues éste es incapaz de tratarla adecuadamente debido al formalismo: “Pues el idealismo sólo ofrece concretamente, por un lado, el concepto más general de libertad, y por otro, el meramente formal. Y, sin embargo, el concepto real y vivo es el de que la libertad es una capacidad para el bien y para el mal” (Schelling, 1989: 151). La libertad no puede quedar cautiva en el concepto, en lo formal, sino que debe desplegarse en el punto límite a partir de la filosofía positiva.

Dentro de la filosofía positiva no es posible concebir a la libertad como una idea, más bien como una experiencia en la que la existencia se desdobla. La existencia, en dicho desdoble, acontece en un sistema temporal en el que

sucede la historia. Tanto la dimensión temporal como la libertad son la piedra de toque de la filosofía positiva.

La libertad para Schelling es capacidad para el bien o el mal en la medida en que significa el despliegue de un pensamiento vivo, no el cumplimiento de una idea. La libertad en cuanto experiencia devela una historia, entendida ésta como el acontecer de la existencia. Se trata de una experiencia que se hace como una vida que deviene y se resuelve en el darse de la capacidad para el bien o para el mal.

Permítase una breve digresión. El proyecto de Jean-Luc Nancy no se encuentra muy alejado de lo que ya había propuesto Schelling. La pregunta guía: ¿es posible la experiencia de la libertad desde el pensamiento de Schelling? Nancy parte del análisis heideggeriano sobre la idea de libertad en Schelling:

Heidegger ha considerado que Schelling había fracasado al pensar la articulación o el ensamblamiento del ser, es decir, del «fondo», de la «existencia» y de «su unidad». El fracaso, explica, se debe a la posición tradicionalmente metafísica de esa unidad en cuanto absoluto (...) Hay que comprender, y ésta es sin duda la verdadera intención del comentario, que sólo el pensamiento del ser en cuanto retirada del ser en el *Dasein* y como *Dasein*, el pensamiento de la *existencia* (pensamiento fallido por muy poco, si cabe decirlo así, por Schelling, lo cual permite comprender un comentario tan interesado, en el mejor sentido de la palabra), escapa a la asignación previa e insuperable de la unidad misma o de lo absoluto en cuanto ente. (Nancy, 1996:148).

Nancy menciona, en relación al problema del mal, que la libertad “constituye la existencia, y hay que captarla también, en consecuencia, en esa extremidad de negación de la existencia” (1996: 138-139). La experiencia del mal no está al margen de la experiencia de la libertad, ya que hay una positividad del mal, puesto que éste constituye una posibilidad de la existencia, por ello para Nancy el mal no es la privación del bien, sino su ruina. El mal es una posibilidad presente en la facticidad de la libertad, dice Nancy:

Sólo la libertad se precede y se sucede, y se sorprende en una decisión que puede ser la de lo uno o la de lo otro, pero esto en la medida en que lo uno y lo otro existe por la decisión, que es tan plena y positivamente la del mal como la

del bien. Decidirse por el mal no es, pues, entonces, decidir «no hacer» el bien, es decidir arruinar en la decisión misma la posibilidad del bien. (*Ibid.* 142).

Cuando Nancy concibe la experiencia de la libertad como hecho, no lo hace en el sentido de una libertad originaria e instituida, sino más bien en el sentido de la experiencia originaria de la libertad en términos fenomenológicos. Pues el problema de pensar la libertad desde un lenguaje metafísico, es decir, asumirla presa dentro de sistema lógico categorial meramente predicativa. Asumir la libertad como hecho es la posibilidad de su experiencia. Por ello, lo que propone Nancy es la experiencia de la libertad, y no tanto el pensar de la libertad, pues no se trata de una experiencia del pensamiento de la libertad, sino más bien de la experiencia fáctica de la libertad que está en el quiasmo de esencia=existencia. En este quiasmo debe abandonarse el pensamiento de la libertad como idea o la noción de la libertad como algo fundado, y debe surgir la pregunta por la libertad, pero por la libertad como hecho.

Para Nancy la experiencia de la libertad no es algo conceptualizable, pues en el concepto de la libertad, la libertad es siempre definida, y al ser definida es establecida, por lo cual, al ser establecida, la libertad no es libre. Una experiencia originaria de la libertad ha de ser libre. Por ende, se debe abrir un libre espacio para la libertad como experiencia, pues o la libertad es absoluta o no es libertad. La posibilidad de pensar la experiencia de la libertad radica en que debemos liberarnos de un análisis categorial dialéctico porque la premisa de la cual parte Nancy es que la libertad es todo lo que podamos decir, excepto una idea. En el análisis categorial dialéctico, la libertad es una idea, pero justamente ahí la libertad es prisionera de su propio concepto, puesto que el concepto define, aprisiona y encierra a la libertad.

Si la libertad es un hecho, lo problemático de pensar es precisamente dicho hecho, pues ¿cómo pensar y expresar el hecho de la libertad de una forma no categorial? Dicho de otra manera, no sabemos pensar de otro modo porque el modo en que nos expresamos, los conceptos, la gramática y el lenguaje que utilizamos son asumidos en una tradición. Ése es el problema, pensar la libertad como no prescrita, pensarla antes de todo tiempo.

Es así como la libertad es absoluta: separada de su propio acontecimiento, inasignable en un acontecimiento, es el corte en el tiempo y el salto en el

tiempo de una existencia. Entra en el tiempo, y en este sentido podrá decir que lo «elige», pero no entra ahí sino por ese exceso y ese defecto o retirada en que el tiempo como tal —lo que podría ser la presentación y el presente de una libertad, de un acto y de un sujeto libre— es sorprendido, puesto que es la libertad la que se sorprende ahí, abriendo el tiempo justo en el tiempo, a lo largo del tiempo, a tiempo o a contratiempo. En este sentido, ni siquiera se podrá decir que ella «se elige», ni que «elige» el tiempo. (Nancy, 1996:132-133).

Por tanto, de acuerdo con Nancy, debemos llevar ese pensar a su límite, el cual no es ni un adentro ni un afuera, sino que justamente se halla en la reciprocidad de esencia=existencia, en la correspondencia cruzada en la que el ente que somos nosotros mismos (*Dasein*) no es substancia, y al no ser substancia el desarrollo ontológico existencial de este ente ya no puede ser categorial sino existencial. Es en el límite donde emerge el libre espacio buscado por Nancy, en el límite se encuentra el *Dasein* implicado en la reciprocidad de esencia=existencia, y es *ahí*, en el límite donde debe pensarse la experiencia de la libertad.

Con esta noción de libertad dentro de la filosofía positiva schellingniana es posible comenzar la exposición del tema del arte.

Para Schelling el arte tiene un valor imprescindible dentro de su filosofía de la naturaleza. El primer problema que surge es la concordancia entre lo subjetivo y lo objetivo como única forma del saber: “Todo saber descansa sobre la concordancia de algo objetivo con algo subjetivo. Pues sólo se conoce lo verdadero, y la verdad se pone en general en la concordancia de las representaciones con sus objetos” (Villacañas, 1972: 47). Podemos llamar naturaleza al conjunto de lo objetivo en nuestro saber y al conjunto de lo subjetivo le decimos Yo o inteligencia. La inteligencia es la que representa y la naturaleza lo representable. El problema radica en cómo es que de un algo subjetivo podemos concluir un algo objetivo o, a la inversa, cómo de lo objetivo llegamos a algo subjetivo.

Pues bien, la teoría de la naturaleza sería la que hace que la naturaleza devenga inteligencia para seguir siendo un algo objetivo:

La naturaleza alcanza la meta suprema de llegar a ser completamente objeto por la suprema y última reflexión, que no es otra cosa sino el hombre o, más en general, lo que llamamos razón, por la cual la naturaleza regresa

completamente a sí misma y por la que se hace evidente que la naturaleza es originariamente idéntica a lo que se conoce en nosotros como inteligente y consciente (*Ibid.* 48).

Podríamos decir que la fórmula que se deduce de esta cita es la siguiente: sujeto-objeto objetivo; es decir, que entre la inteligencia y la naturaleza se da la síntesis por lo objetivo. Esta identidad es solamente posible porque ambas, naturaleza e inteligencia, están referidas al absoluto. Ahora bien, para que algo en filosofía pueda ser comprendido se necesitan dos condiciones: primera, que se esté en una actividad interna continua, en un producir que sea continuo de las acciones originarias de la inteligencia; y, en segundo lugar, que se esté en una reflexión permanente sobre este producir captado, que siempre y al mismo tiempo lo intuitivo y lo que intuye (Cf. *Ibid.* 55). Este intuir y producir debe devenir objeto en el cual el acto estético de la imaginación haga que se refleje en lo absoluto. Esto nos da las bases para situarnos, más o menos, en el camino y ver hacia dónde vamos; es decir, para llegar a la consideración del arte como órgano de la filosofía. La siguiente cita puede darnos más claridad y hacernos cumplir este objetivo:

La filosofía reposa, por consiguiente, tanto como el arte, en la capacidad productiva, y la distinción de ambos depende meramente de la diferente dirección de la fuerza productiva. Pues en lugar de que la producción se dirija hacia fuera, como en el arte, para reflejar lo inconsciente por el producto. La producción filosófica se dirige inmediatamente a lo interior para reflejarlo en la intuición intelectual. El sentido propio con el que esta clase de filosofía tiene que ser aprendida es, por lo tanto, *el estético*, y precisamente por esto la filosofía del arte es el verdadero órgano de la filosofía (*Idem*).

Se prueba, por demás, el aspecto de órgano de la filosofía del arte. También es pertinente aclarar, y para ocuparnos solamente del arte, que la filosofía de la naturaleza o ciencia natural produce el idealismo desde el realismo, en tanto que se espiritualiza las leyes naturales como leyes de la inteligencia, o le añade lo formal a lo material; así la filosofía trascendental concibe el realismo desde el idealismo porque se materializan leyes de la inteligencia como leyes naturales, en tanto que aporta lo material a lo formal.

Dicho lo anterior, ¿cómo es posible la filosofía del arte? Ésta es la pregunta fundamental. El siguiente fragmento contribuye a delinear una respuesta: “El arte es lo real, lo objetivo, la filosofía, lo ideal, lo subjetivo. La tarea de la filosofía del arte se podría determinar de antemano así: *exhibir en lo ideal lo real que hay en el arte*. Sólo que la pregunta es precisamente qué significa <exhibir lo real en lo ideal>. Mientras no sepamos esto, no aclaramos el concepto de filosofía del arte” (*Ibid.* 178).

Ahora bien, la filosofía siempre está referida al absoluto, éste le da su forma y contenido. Luego, cómo se puede explicar que la filosofía sea dividida en diferentes aspectos si es que únicamente su objeto de estudio es uno, a saber, el absoluto. Será porque existen determinaciones que son potencias. Ellas no alteran absolutamente nada en esencia, son simplemente ideales:

En lo absoluto como tal, y según esto tampoco en el principio de la filosofía, no hay potencias, porque aquél comprende todas las potencias, y a su vez todas están comprendidas en él. Precisamente porque no es ninguna potencia en particular y porque las comprende a todas, llamo a este principio el *absoluto* de la filosofía... Por consiguiente, en la filosofía no hay sino absoluto, o no conocemos en la filosofía otra cosa que absoluto, siempre sólo lo absolutamente uno, y sólo esto absolutamente uno en formas particulares (*Ibid.* 179).

Por tanto, una filosofía del arte será válida sólo si es capaz de reflejar lo absoluto. Podemos decir, sobre la cita anterior, que el arte, más bien la filosofía del arte, sólo es una potencia del absoluto, en tanto lo exhiba, por esto es posible una filosofía tal. Aquí está la respuesta a la pregunta formulada más arriba. Dicho con otras palabras, hay una filosofía de la naturaleza porque conforma lo absoluto en lo particular de la naturaleza, porque entonces hay una idea eterna y absoluta de la naturaleza. Por lo mismo hay una filosofía del arte porque exhibe lo infinito en lo particular gracias a su arquetipo que es lo absoluto. Pero veamos la diferencia que hay entre el arquetipo de la filosofía y el del arte, pero que en conjunto nos dan a entender que es, para la filosofía del arte, la verdad de la belleza:

Como lo absoluto es para la filosofía el arquetipo de la verdad, así para el arte el arquetipo de la belleza. Desde aquí mostraremos que verdad y belleza son

sólo dos formas diferentes de consideración de lo uno absoluto... Lo absoluto es absolutamente uno, pero este uno intuido en las diferentes formas, de tal manera que lo absoluto no sea suprimido, es la idea. Así sucede en el arte (*Ibid.* 181).

Pues bien, la filosofía del arte es factible. Alguien podrá objetar que esto sólo parece un juego de la razón para fundamentar o dar validez a un tipo de conocimiento que se pretende dar en el arte, ya que en realidad no se ha regresado de la mera abstracción al mundo concreto. Schelling podría contestar así: “Si no vemos las cosas en su esencia, sino sólo en su forma vacía y abstracta, nada nos dirán a nuestra intimidad; debemos prestarles nuestro propio sentimiento, nuestro propio espíritu para que nos respondan” (Schelling, 1970: 31).

Hemos encontrado un rasgo fundamental del arte, se puede notar en todo lo que hemos dicho, y éste es el de la intimidad, es decir, que un componente del arte es el de encontrar dentro de la obra al yo. Dicho de otro modo, que en lo objetivo podamos alcanzar lo subjetivo objetivándose a sí mismo. En esa intimidad descubrimos lo bello, arquetipo del arte. Ahora bien, qué es lo que podríamos decir que constituye la belleza en la forma de representación que nos afecta, i. e., cómo de cada elemento de la obra se llega a la unidad, que es la belleza. Schelling responde de esta manera:

No es la yuxtaposición lo que constituye la forma, sino el modo de aquélla: pero ésta no puede ser determinada más que por una fuerza positiva que se opone precisamente al aislamiento de las partes, que somete su multiplicidad a la unidad de la idea: desde la fuerza que actúa en el cristal hasta aquella que, como una dulce corriente magnética, en la organización del cuerpo, da a las partes de la materia una posición relativa y un orden que las hace capaces de manifestar la idea, la unidad esencial de la belleza (1970: 36).

Con esto podemos ver que en sí lo que constituye la belleza de la obra de arte no es alguna de sus partes sino, más bien, la unidad que de todas ellas se forma es lo que es la belleza. Pero, ahora bien, qué es lo que posibilita que, nosotros, al ver una obra de arte podamos captar la esencia de la misma, con lo cual, por ende, estamos viendo lo absoluto. Es decir, se da la concordancia entre el alma y lo corpóreo cuando somos afectados en nuestro psiquismo por la obra

de arte. ¿Qué posibilita esto? La respuesta es que esto es posible debido a la 'gracia', es la que lo hace:

Donde la gracia aparece en forma perfectamente realizada, la obra es perfecta por parte de la naturaleza, no le falta nada, todas las condiciones están consumadas. El alma y el cuerpo están también en perfecta consonancia; el cuerpo es la forma, la gracia es el alma, aunque no el alma en sí, sino el alma de la forma, o el alma de la naturaleza (*Ibid.* 50-51).

Ahora bien, debemos aclarar cómo puede el arte representar al alma. La representa desde actualizarla como elemento que puede distinguirse deteniéndose en lo simplemente característico y como en un desarrollo armónico con toda la dulzura de la gracia.

Si la gracia, además de ser la glorificación del espíritu que anima la naturaleza, es el medio que sirve para enlazar la bondad y la moral con su manifestación sensible, será evidente que el arte deberá confluir en ella y en todas direcciones, como en su punto central. Allí donde la encontramos, esta belleza que nace de la perfecta fusión del carácter moral con la gracia sensible, nos capta y nos arrebatada con la fuerza de un prodigio. Si bien el espíritu se desarrolla en la naturaleza física se muestra independiente del alma en todas partes, e incluso opuesto a ella en cierto modo, en este caso parece fundirse con el alma como por un libre acuerdo o por el fuego interior del amor divino (1970: 55-56).

Pues bien, vemos que la gracia es parte fundamental para erigir una filosofía del arte. Schelling finaliza: Hemos visto cómo, después de haber partido de los grados inferiores de la naturaleza, la obra de arte, en su desarrollo comienza por la determinación y la precisión de sus formas, despliega en seguida su fecundidad, su riqueza infinita, se transfigura en la gracia y alcanza finalmente la expresión del alma (*Ibid.* 63-64).

Hasta aquí la exposición, de los puntos más relevantes de la filosofía del arte planteada por Schelling. Ahora bien, veamos un caso en el que se instancian la libertad y el arte. Hay que tener en cuenta las nociones de sujeto-objeto objetivo, el absoluto, la belleza y la gracia. Consideremos, pues, estas nociones en algún tipo de arte, cualquiera, para probar el sistema de la filosofía del arte. Tomemos, pues, un tipo de arte. En este se tomará a la música. Se

tiene que considerar desde qué parte actuante se va a abordar; esto es, si desde la perspectiva del artista (autor), el intérprete (el que reproduce) y el espectador (el que escucha). No sería una prueba realmente si no se abordara desde cada una de las perspectivas. Comencemos en donde principia el arte, es decir, desde el artista. Pues bien, el artista, aunque no lo sepa conscientemente, al momento de crear su obra está refiriéndose completamente a lo absoluto; por ejemplo: cuando a su mente llegan las notas que posibilitan la melodía de una canción, constituyendo lo particular de dicha obra. Es decir, el absoluto, que en este caso se muestra en las notas, es el sonido en sí (grave o agudo, no importa) el cual es infinito; todo esto el artista lo encuentra cuando reflexiona sobre sí mismo, i. e., se da lo sujeto-objeto objetivo. Dicho de otro modo, la mente del artista, que es lo subjetivo, al momento de reflexionar se convierte en objeto para sí mismo y así logra encontrar lo objetivado en forma de sonidos. Añadido a eso, cae en cuenta de que para que la canción sea unificada en un todo particular que refleje lo absoluto necesita de la gracia. Aquí podemos ver cómo el artista llega a lo absoluto por medio del arte. Asimismo, el artista cuando crea lo hace como un ejercicio de la libertad. La obra es la constancia del acontecer de su existencia, el producto de su capacidad para darse el bien, el cual está referido al absoluto. La creación artística es la experiencia de la libertad, inasible conceptualmente.

Por otro lado, desde la perspectiva del intérprete, quien vuelve a reproducir de nuevo la obra, tiene que darse el absoluto. Es decir, él tiene que hacer que lo particular de la obra se haga universal, para ello debe de tener una verdadera reflexión en sí mismo para darse cuenta de la gracia que unifica a la belleza. El intérprete debe experimentar la libertad de la obra que reproduce para referirse al absoluto.

Finalmente, debemos considerar al escucha (cabe aclarar que en el fondo tanto el artista como el intérprete son escuchas). En él se da claramente todo el sistema de la filosofía del arte, ya que capta en su subjetividad la objetividad de dicha obra. Ahora bien, realmente como escuchas somos afectados en nuestro psiquismo por las obras de arte, en este caso el de la música, pero para ser realmente un ser que percibe la obra de arte se debe de estar consciente, en primer lugar, de que en nosotros mismos reside el absoluto y, en segundo lugar, de que en la obra también está reflejado ese absoluto. En lo único en que se diferenciarían sujeto y objeto sería sólo en la potencia en que se consideran.

Por lo demás sólo es una ilusión esta división, ya que el absoluto es lo que los identifica. Con esto se muestra la validez de la filosofía del arte propuesta por Schelling, donde todos los involucrados en el goce estético deben experimentar la libertad, sin ésta no es posible crear. Como se vio, hemos partido de lo general hacia lo particular para volver a nuestro punto de llegada, el absoluto.

APUNTE 10.

En torno a la libertad según Nietzsche

UNA DE LAS IDEAS principales del proyecto de la Modernidad es que la esencia del hombre es la libertad. El desarrollo tecnológico y el conocimiento proveniente de las ciencias empíricas y formales en la medida en que contribuyen a entender y dominar la naturaleza física suponen un progreso para el *homo sapiens*. Este progreso es el avance de la libertad, la actualización de la esencia humana.

Cabe preguntarse si con el ejercicio de la libertad a través del progreso científico y tecnológico se alcanzará la apoteosis o la extinción del hombre mismo. La libertad del hombre, en este sentido, indica la superación de sus necesidades físicas mediante la potenciación de su saber técnico y científico. Ser libre implica tener potencia para actuar, ser poderoso.

Por naturaleza física puede entenderse aquella articulación de los movimientos de las cosas y la estructura subyacente que las liga causalmente. El trabajo científico consiste en sacar a la luz los vínculos causales para comprender la naturaleza e intervenir en ella para dominarla. El conocimiento de esos nexos causales es condensado en leyes científicas. En otras palabras, las leyes muestran el vínculo necesario entre los movimientos de unas cosas respecto a otras.

No obstante, existen movimientos que dependen de la voluntad humana. Es decir, hay dos tipos de movimientos: aquellos que dependen de los nexos causales en la naturaleza y aquellos que parten de la volición humana. Aceptar esa escisión conduce a sostener que la libertad es condición de posibilidad de la voluntad humana, oponiéndose a los otros movimientos físicos cuyo carácter es de necesidad. La voluntad se enfoca en los deseos, su ejercicio consiste en asentir u oponerse a ellos.

En este marco del proyecto moderno surge la figura crítica de Friedrich Nietzsche, para quien el hombre moderno es el "último hombre". Para entender la afirmación anterior es menester llevar a cabo una somera presentación

de las ideas de Nietzsche que conducen hasta su idea de “superhombre”. Sólo éste es libre.

Interpretar el pensamiento de nietzscheano no es una labor sencilla debido a la forma en la que se presenta. En otros términos, el problema hermenéutico puede condensarse en la siguiente interrogante: ¿debemos interpretar las ideas nietzscheanas desde un marco poético, en el que prime lo simbólico e intempestivo, o desde un marco filosófico, donde la exégesis conceptual es lo primordial?

Es en *El nacimiento de la tragedia* donde Nietzsche establece la distinción entre lo apolíneo y lo dionisiaco para explicar el surgimiento y la decadencia de la tragedia griega. Ahí extrapolará esta distinción para interpretar una nueva visión del mundo. En la caracterización nietzscheana, lo apolíneo refiere a la razón y la medida, al control de sí mismo; mientras que lo dionisiaco, a la orgía, la excitación, la intoxicación, a lo oculto, que por eso mismo va más allá de la razón, acaso irracional. La excitación dionisiaca:

... posee la capacidad de transmitir a toda una masa de gente el don artístico de verse envuelto en esta procesión de espíritus y de saberse en comunión íntima con ella. Este proceso del coro trágico constituye el fenómeno dramático originario: me refiero a la experiencia de verse transformado entre los propios ojos y actuar como si uno se hubiera introducido realmente en otro cuerpo, en otro personaje. Este proceso se encuentra al comienzo del desarrollo del drama (Nietzsche, 2014b: 63).

Aunque en el *Ensayo de autocrítica a propósito de El nacimiento de la tragedia* él mismo encuentre esta obra como azucarada hasta lo femenino, torpe y mal escrita, lo que verdaderamente le aqueja no es que haya sido un texto malogrado académicamente hablando, sino no haber podido atreverse a decir muchas cosas como poeta. Ello revela que en la forma de plasmar sus ideas se note ese aspecto dionisiaco, poético, ya que a lo largo de su obra puede notarse una gran cantidad de contradicciones.

Comprender los escritos de Nietzsche bajo las categorías tradicionales de la Modernidad sería un error, más bien deben de concebirse para su abordaje como obras artísticas, en concreto, musicales ya que cada elemento forma parte de un todo y adquiere sentido en su conexión orgánica. Leer a Nietzs-

che depende de la sensibilidad, no tanto de la razón y la lógica. La sensibilidad puede manifestarse mejor a través del lenguaje poético, como sucede en su obra *Así habló Zaratustra*.

En *Así habló Zaratustra* se expone un discurso poético, no conceptual. La sinopsis de la obra: Zaratustra se retira a una montaña para reflexionar y disfrutar de su soledad. Luego de algunos años comienza su descenso para comunicarles a los hombres los resultados de sus cavilaciones, esto es, su doctrina. Primero predica en la plaza pública, pero se da cuenta de que los individuos no están despiertos para escuchar su mensaje: son sordos. Entonces regresa y predica a sus discípulos la segunda serie de parábolas, es en ese momento en que duda en manifestarles su pensamiento más hondo: el eterno retorno de lo mismo. Y así, vuelve por tercera ocasión para encontrarse a sí mismo y al antro esencial de su pensamiento. La cuarta parte muestra el ensayo vital de los “hombres superiores”, efigies del residuo de Dios, los idealistas, los nihilistas que experimentan el vacío. Cuando llega su símbolo, el león y la paloma, metáforas de la fortaleza y la dulzura, parte. Con esta partida a lo desconocido termina el libro.

Así habló Zaratustra aborda los temas capitales de la filosofía nietzscheana: la muerte de Dios y el superhombre. Con base en estos temas, Nietzsche se propone llegar al esbozo de una moral sin fundamento. La muerte de Dios es la condición *sine qua non* del superhombre. Esta muerte representa la cancelación de la trascendencia para quedarnos en la inmanencia. La realidad ya no está escindida en dos mundos: sensible y suprasensible. El último es fundamento del primero. Jerarquización de la metafísica tradicional: el mundo sensible como reflejo especular del suprasensible. Puede decirse que, si el espejo multiplica a los entes, entonces los filósofos se han ocupado de duplicar los problemas que abordan debido a tal división. Así, la muerte de Dios es la aniquilación de ese mundo verdadero, supraterrestre; con lo cual la moral tradicional se ha quedado sin su absoluto, sin su punto de apoyo para sus normas.

Dios ha muerto porque es una creación humana. Zaratustra mismo acepta que es su creación (Cf. Nietzsche, 2014a). Cabe señalar que Nietzsche nombra así al personaje porque representa al primer hombre que crea la moral como la rueda que hace moverse a todas las cosas mediante la lucha del bien y del mal; en otras palabras, la moralidad como la fuente motora de la realidad, con fundamento transmundano. Zaratustra es el primero que creó esa visión

y será nuevamente el primero en aniquilarla. Así, Dios es producto de la demencia humana.

Toda vez que Dios ha sucumbido, las fantasmagorías de una realidad ultraterrena se desvanecen. El hombre ya no debe dirigir sus esfuerzos para alcanzar esas ilusiones, lo que debe hacer es tender hacia sí mismo. Su voluntad de poder debe dirigirlo hacia el superhombre. Es el mismo Zaratustra quien dirige sus palabras al pueblo para presentarlo:

¡Mirad, yo os enseño al superhombre!

El superhombre es el sentido de la tierra. Que vuestra voluntad diga: ¡el superhombre es el sentido de la tierra!

¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas ultramundanas! Son emponzoñadores, lo sepan o no.

Son despreciadores de la vida, moribundos, envenenados por su propia mano, de quienes la tierra está cansada: ¡ojalá desaparezcan!

En otro tiempo la ofensa a Dios era el mayor ultraje, pero Dios ha muerto y con él también han muerto esos impíos. ¡Lo más terrible ahora es el sacrilegio contra la tierra, así como estimar más las entrañas de lo inescrutable que el sentido de la tierra! (Nietzsche, 2014a: 21).

Lo que Nietzsche pide es transformar al hombre, no sólo definirlo. Transformarlo a partir de sí mismo, empotrado en la tierra, sin la gracia e intervención de supuestas fuerzas ultraterrenas. Quiere ir directamente a la vida del hombre, descender al nivel óptico-existencial. El superhombre no es la única posibilidad, también existe en lugar de éste el “último hombre”.

El último hombre no se desprecia ya a sí mismo, porque no se trasciende, no aspira a más: coincide y está satisfecho consigo mismo. La voluntad de poder que lleva al hombre más allá de sí, lo había hecho trascenderse hacia Dios; muerto éste, el superhombre es la meta terrestre hacia la que el hombre ha de trascenderse; pero el último hombre ni se trasciende hacia Dios, ni hacia la tierra, su ateísmo es superficial, y se da un empobrecimiento del sentido heroico: el último hombre es la gente (que) tiene su pequeño placer para el día y su pequeño placer para la noche; es una especie rumiante al que no le hace falta

comer más, pues resignado y contento de su condición se saborea a sí misma una y otra vez (de la Borbolla, 1991: 147).

La evolución hacia el superhombre tiene que hacerse mediante la disciplina del sufrimiento. Aprender mediante el sufrimiento es el decreto divino que puede verse como la idea central de la tragedia griega. Sin embargo, emancipado del decreto divino, el hombre, a través del sufrimiento, aspira a su propia obra.

Con lo anterior es plausible ver a Nietzsche como poeta, más que filósofo. Si esto es así significa el triunfo de la poesía en su forma más profunda, la tragedia, sobre la filosofía. Además, se apunta a una crítica a las bases racionalistas del proyecto moderno: no se trata de definir clara y distintamente a la idea del hombre o la libertad. El hombre es una cuerda tendida entre las bestias y el superhombre.

El superhombre es libre. Ahondemos en lo que Nietzsche entiende respecto a la libertad. En primera instancia significa autonomía. Se es libre en tanto que el individuo se desafíe de las ataduras de las relaciones sociales (mediadas por instituciones de orden moral tradicional: familia, trabajo, etc.). Libertad como superación de dichas relaciones. El individuo debe dejar de ser reflejo de las opiniones socialmente imperantes. La persona libre es aquella que ya no responde a ninguna genealogía. De suerte que su manera de pensar y actuar es propia puesto que no refleja lo que todos esperarían en conformidad con su origen, con las instituciones morales.

El problema de estas instituciones morales radica en que favorecen el sentimiento de unidad con el prójimo: una especie de igualación. Esto implica el desconocimiento del sí mismo de cada individuo, el cual se oculta tras el velo de lo general. Se colige que la sociedad tradicional no procura la libertad del individuo, pues lo moldea y educa. Contra esto el superhombre es capaz de liberarse de ya no vivir en una sociedad así y se regirá por las razones que su sensibilidad inteligente le pueda proveer.

El individuo que se desenvuelve fuera del marco de la costumbre no conserva el sentido de comunidad tradicional basado en el instinto gregario y en las ideas de que 'el bien de la comunidad es mayor que el del individuo' y 'si los individuos están bien mejor estará todavía la comunidad'.

Un punto de evolución humana que plantea Nietzsche es superar ese instinto gregario. El hombre libre legisla sobre sí mismo. Este individuo lleva en sí la capacidad de generar nuevas sociedades y unidades, con lo cual se inicia una ruptura con el estado dominante hasta ese entonces. Ello indica que el individuo tiene una sobreabundancia de poder.

Como se ve, si bien Nietzsche, por una parte, concibe la <<pertenencia a sí mismo>> como una forma posible de libertad en la que se supera a la sociedad, por otra advierte, que en esta medida es necesario que otros pasen a ser instrumentos vivos. Por tanto, se establece una condición inalienable de lo real que para que algunos alcancen un mayor grado de libertad otros deben entregarse, también en diversos grados, a la esclavitud (Martínez, 2006: 305).

Es decir, en el camino hacia el superhombre algunos fungirán como esclavos de otros, ya que no todos alcanzarán ese grado de evolución. Esto significa una tensión constante, la cual es un acicate para que el espíritu sea dúctil y audaz. Esta tensión posibilita que el individuo sufra un *pathos* diferente que los haga sentirse distinto de los demás.

El superhombre como evolución del hombre es libre en la medida en que tiene un *pathos* distinto que le hace sentir una sensibilidad inteligente, legislar sobre sí mismo y no ser reflejo de las opiniones imperantes de la sociedad.

Podemos no creerle a Nietzsche, pero algo digno de resaltar de su pensamiento es que insta a superar la disolución en la identidad de la masa, síntoma de decadencia.

APUNTE II.

Fenomenología, crisis y libertad: Meditación a propósito de Husserl

LA FENOMENOLOGÍA trascendental no debe concebirse únicamente como una simple ciencia de esencias o como un método. De asumir una visión reductora como la anterior se corre el riesgo de ignorar el carácter ético que se desarrolla en su interior. Una muestra de este carácter puede constatarse en la serie de ensayos que constituyen la obra de Edmund Husserl intitulada *Renovación del hombre y la cultura*. Entender estos escritos implicaría también destacar su importancia en el contexto socio-político e histórico¹ de su redacción. En este sentido, Edmund Husserl canaliza su filosofía contra una pérdida generalizada en el ideal cultural europeo y en su proyecto de convivencia e integración.²

Así, la fenomenología asume la urgente tarea ética³ de indagar acerca de los principios que fundamentan dicho ideal y denunciar la reificación e instrumentalización de una razón cada vez más alejada del mundo de vida (*Lebenswelt*). Para ello, sería importante retomar el “sentido de ser del otro”⁴ y

¹ Periodo conocido como “Entre Guerras”. Después de la Primera Guerra Mundial, el mundo veía la ascensión al poder de los regímenes totalitarios (fascismo [Italia], nazismo [Alemania] y socialismo [URSS]), la gran crisis económica durante la década de 1920 y se preparaba para el estallido de la Segunda Guerra Mundial (conflicto bélico que Husserl no vería).

² Husserl diagnostica que la pérdida de ese ideal puede rastrearse hasta la inauguración de la física moderna, de corte positivista. Ello impregna a todos los dominios del saber: filosofía, ciencias formales y empíricas, etc., quitándoles el carácter autorreflexivo; consecuentemente, el proyecto moderno pierde la responsabilidad reflexiva para cavilar en torno a los motivos que conducen al ser humano para hacer ciencia: “The forgetting of the original domain of life-experience is grounded in the loss of the radical philosophical self-reflective character and ultimately leads to the factualization of human existence” (Siles i Borràs, 2010: 11).

³ La ética cuyo objeto es el querer y el actuar en general tiene extensión universal. Debe reglamentar cada disciplina del actuar humano (Cf. Hua XXXVII). He ahí su importancia desde la perspectiva husserliana.

⁴ Véase la “Quinta Meditación Cartesiana”, en la que urge no incurrir y salir del solipsismo: “Wir müssen uns doch Einblick verschaffen in die explizite und implizite Intentionalität, in der sich auf dem Boden unseres transzendentalen ego das alter ego

considerar las distinciones básicas de la fenomenología (entre fenomenología estática y genética; entre transferencia aperceptiva por *analogía* (de objeto) y transferencia aperceptiva a partir del cuerpo propio y parificación original (*qua alter ego*); entre los niveles intelectual, emotivo, volitivo, entre otros).

Considerar lo expuesto contribuye a entender lo que sea, posiblemente, la división de los esgrimido en *Renovación* (Husserl, 2002), la que se da entre lo teórico y lo normativo, ello puede esclarecerse con la ayuda de los *Prolegómenos a la Lógica Pura* de las *Investigaciones Lógicas* (Hua XVIII). De tal suerte que se dice a este respecto que la proposición categórica o teórica afirmativa “A es B” es descriptiva, i. e., esclarece la existencia de una relación. En cambio, la proposición normativa o práctica (deóntica) “A debe ser B” prescribe los medios para alcanzar un fin o realizar un ideal. Así, normas y reglas establecen en general un *deber ser*, fundándose en la relación existente entre un valor y una condición de él o entre un medio y un fin, relación que encuentra en una proposición teórica su justa fórmula.

Con base en el § 14 de *Investigaciones Lógicas* es factible delinear una distinción más a este respecto. Para Husserl las leyes normativas “expresan, según se dice habitualmente, lo que debe ser, aunque acaso no sea, ni pueda ser en las circunstancias dadas; por el contrario, las leyes [de la ciencia teórica] expresan pura y simplemente lo que es” (Hua XVIII: 53). Por ende, a tal distinción entre ciencia teórica y ciencia normativa (como “lo que debe ser aunque acaso no sea, ni pueda ser en las circunstancias dadas” (*Idem*)), puede agregarse lo “práctico”, entendido como aquello que sí es posible llevar a cabo en las circunstancias dadas. De cualquier forma, la relación de fundamento entre lo teórico y lo normativo (también con lo práctico) puede contribuir a cavilar sobre el vínculo entre fenomenología trascendental y una finalidad esencialmente ética en su proyecto y con ello ahondar en la temática de la libertad.

El tema central de la ética es la renovación. La ética pura y rigurosa es una ciencia eidética al igual que las matemáticas. La ética pretende ser universal

bekundet und bewährt, wie, in welchen Intentionalitäten, in welchen Synthesen, in welchen Motivationen *der Sinn anderes ego* sich in mir gestaltet und unter den Titeln einstimmiger Fremderfahrung sich als seiend und in seiner Weise sogar als selbst da sich bewährt” (Hua I: 122).

en la medida en que comienza siendo individual, para ulteriormente ser social⁵ y finalmente englobar a la humanidad en su totalidad. A pesar de que Husserl restringe su atención en la cultura europea.

No obstante, aunque Husserl se enfoque en la sociedad europea occidental, no excluye al resto del mundo ni se constriñe a un solo tipo de sociedad, por la razón de que la ética es *a priori* o eidética y por tanto universal.

Respecto a la cultura, ésta es un conjunto total, producto de una subjetividad colectiva; consecuentemente, la cultura humana auténtica es conscientemente autodeterminante e intersubjetiva. En este punto no puede pasarse por alto la experiencia de lo bueno y de lo malo como fundamento para llevar a cabo autoanálisis, autoexamen o autorreflexión. En este sentido, solamente se mentarán, sin tematizarlos, los principios reguladores de la vida, iniciando con la descripción del sujeto agente, después la exhibición de la vida profesional-vocacional, para finalmente llegar a la vida ética.

Los sujetos son sólo pasivos bajo ciertas pasiones, sin embargo, se pueden determinar a sí mismos con base en lo que conocen, para ser sujetos agentes libres que deciden cómo actuar en determinadas circunstancias. Dicho sujeto tiene que encauzarse en la tendencia de la vida humana hacia lo positivo, es decir, lo bueno, lo bello y lo verdadero, frente a la experiencia posible del disvalor, del mal y de la falsedad. La decepción y la desdicha forman parte esencial del ideal axiológico, puesto que el “sentirse mal” prueba que el hombre esencialmente tiende hacia el bien.

La autorreflexión del individuo conduce a la contemplación de su vida privada y a tomar decisiones. Se elige una meta voluntariamente; la profesión tiene que ver con lo que se considere bueno. Debe reconocerse en este punto que hay bienes incondicionales y que cada individuo tiene su propia meta a la que se dirige evitando sobrevalorar los bienes presuntos. Los bienes universalmente valiosos fundamentan la vida ética y política. Esta vida es superior porque regula cada una de las acciones del sujeto.⁶ Llevar una vida ético-política conlleva en el fondo querer ser ético como el ser racional en una cultura, en una vida espiritual donde Estado y política convergen.

⁵ La ética tiene como tema la racionalidad gracias a la cual se afirma el hacer-responsable de todos los individuos; esto constituye el más alto grado de una vida social ética (Cf. Schuhmann, 2009: 116).

⁶ Estas acciones se constituyen teniendo un valor moral (Cf. Smith, 2007: 356).

En este contexto, Husserl infiere el concepto de cultura al hombre, i. e., al ego trascendental mundano en tanto que posee razón y es libre. El concepto de razón es el correlato o polo yóico de la autodonación misma de la evidencia, esto es, a lo que aparece a la conciencia como dado en sí mismo o como estando presente en ella y, por ello, le corresponde el carácter de lo racional. Entonces, lo que se muestra como evidencia (identidad entre lo dado y lo mentado) es puesto como ser evidente, es el carácter racional de la posición misma de la razón que deriva de la tesis de la creencia de la percepción (lo dóxico-tético). Así, sobre la evidencia, la razón y la verdad son correlativas o, mejor dicho, la razón y la realidad.

En términos fenomenológicos, toda conciencia se dirige intencionalmente a una evidencia (por lo menos, es su aspiración o intención). Por ello toda mención se refiere a la razón y porque lo intencional se gesta desde síntesis pasivas, puede proferirse que se dirige teleológicamente a la razón desde su misma prefiguración. No obstante, cabe mencionar que no toda aprehensión intencional termina en lo racional, pues solamente la intención representa una condición esencial de que algo pueda ser dado de modo evidente, pues sólo lo prefigurado intencionalmente puede comparecer como dado en sí mismo y llegar a la evidencia. La intención solamente cumple una función en orden a la impleción o llenado de lo que ya está pre-figurado intencionalmente desde un ámbito pre-predicativo; pero, puede haber una decepción del cumplimiento y no llegar a la contemplación de lo evidente o al cumplimiento mismo de la intención. Ahora bien, cuando la intención provoca su autodonación en términos de evidencia, Husserl le denomina “motivación”, por eso sostendrá que la posición es inherente a todo aparecer en persona una cosa, no es solamente una cosa con ese aparecer, es una con él de una manera *sui generis*: está motivada racionalmente por él.

Lo anterior obliga a indagar en aquello que motiva racionalmente a la conciencia a una evidencia desde su propio subsuelo de lo anímico intencional o núcleo. A este respecto, Husserl dice que:

La intelección, en general la evidencia, es, pues, un suceso de todo punto señalado; por su “núcleo” es la unidad de una posición racional con la que se motiva esencialmente, pero también noéticamente. Conviene hablar de motivación refiriéndose a la relación entre el poner (noético) y la proposición noemática

en su manera de estar cumplida. La expresión “proposición evidente” es comprensible inmediatamente en su significación noemática (Hua III: 316).⁷

Puede decirse que la intención motiva el curso de la experiencia de la conciencia con la finalidad de alcanzar el cumplimiento significativo. Y su evidencia sería un cumplimiento que ya está prefigurado intencionalmente desde las bases pasivas. De hecho, por ejemplo, también en el caso de lo no advertido o lo que ingresa en la experiencia sorprendentemente, posee su trasfondo de motivaciones pasivas de lo racional-evidente. Así, por medio de su plexo de horizontes, la situación, en la que aparece algo sin mediaciones, dispone el terreno para que lo que accede de repente, obtenga un campo circundante del cual pueda destacarse y volverse consciente en una modificación atencional de nuestra mirada o en un giro de la mirada del mentar específico. Lo sorprendente en la experiencia apunta a un horizonte de motivaciones (pasivo) y las decepciones del cumplimiento cancelan el horizonte de expectativas y el sentido motivacional, que, en vez de cumplimiento, ha experimentado su cancelación pudiendo dar ocasión a su comprobación activa. No obstante, dado que también la cancelación muestra un contenido evidente -en otro caso no tendría la virtud de negar la expectativa-, además ella se refiere a lo que es racional, provisto de su fundamento motivacional específico: la decepción de la experiencia es el cumplimiento negativo de una intención. Como sea, haya cumplimiento o decepción, se muestra una racionalidad y, en segundo plano, una evidencia apofántica o asertórica, respectivamente, y toda evidencia depende, pues, de la motivación. Entonces, en esta perspectiva husserliana no existe diferencia relevante entre un complejo motivacional que permite cumplimiento y otro que no otorga verdad, sino que ambos -el cumplimiento intencional y el falseamiento de la intención, basado en el cumplimiento negativo o decepción- designan una misma y la misma cara.

⁷ Véase el original en alemán: “Einsicht, überhaupt Evidenz ist also ein ganz ausgezeichnetes Vorkommnis; dem “kerne” nach ist es die Einheit einer Vernunftsetzung mit dem sie wesensmäßig Motivierenden, Wobei diese ganze Sachlage noetisch, aber auch noematisch verstanden werden kann. Vorzüglich paßt die Rede von Motivation auf die Beziehung zwischen dem (noetischen) Setzen und dem noematischen Satz in seiner Weise der Erfülltheit. Unmittelbar verständlich ist der Ausdruck “evidenter Satz” in seiner noematischen Bedeutung”.

Con base en lo antedicho, Husserl refiere la razón al ser evidente y la libertad, puede decirse, consiste justamente en esa referencia en la que se lleva a cabo y se actualiza. Cabe acotar que esta evidencia es inseparable de su fundamento motivacional y, por ello, la libertad se distiende, por decirlo de alguna manera, en la relación entre motivo y resultado de la evidencia.

La libertad desde esta perspectiva husserliana consiste en aquella posibilidad de interrumpir la referencia (impulsiva y pasiva) a lo dado infinitamente a la conciencia en su proceso intencional, por ello el suspender toda toma de posición es un acto libre y es un asunto de la razón misma. Se trata, pues, de una interrupción de la vida natural que posibilita la visión de esencias a una evidencia y ello exige la motivación. Por lo tanto, la referencia a la razón y la posición racional no resultan aquí de la confirmación de una intención pretendida, sino que también aluden a que se muestren con evidencia las pretensiones de las intenciones desde una motivación previa.

Justamente esta libertad es la que el hombre puede también ejercer a propósito de sus actos libres, y por tanto en un nivel superior; pasa ahora a inhibir los actos libres (es decir, sus propias tomas libres de postura), pasa a ponerlos críticamente en cuestión, a sopesarlos y decidir (Husserl, 2002: 25).

Por ende, si partimos del hecho de la posibilidad de poner en evidencia radicalmente todas las pretensiones que requieren motivaciones previas, se podría concluir que esta mostración de la evidencia no es libertad, más bien estaría determinada por la motivación. Una libertad determinada no es libre, pero debe repararse en este punto que la motivación no es causalidad. Sin embargo, en medida de que cada intención motivadora manifiesta ante todo un espacio para la ejecución de las vivencias como apertura de posibilidades, la relación entre la intención y la tendencia al cumplimiento remite al despliegue de una dimensionalidad originaria de la conciencia, que es condición para toda ejecución de vivencias. En este sentido, esta dimensionalidad representa un primer y originario espacio libre, para la libertad que en la concepción de Husserl es la base implícita para toda determinación mundana ulterior de la libertad. No obstante, se trata de una libertad libre en la vida total del hombre.

Cuanto mayor es la libertad y la claridad con que un hombre contempla su vida entera y la valora y examina sus posibilidades prácticas; cuanto más crítica resulta su balance de vida y más global el propósito que se fija para el resto de ella (*Ibid.* 36-37).

La libertad, para Husserl, significa una libertad de convertir las pretensiones en el *telos* de una evidencia. Por ello, tiene su condición en la dimensión espacio-temporal de la conciencia de una horizontalidad de la intencionalidad intrascendencia pura. Sin embargo, toda libertad de impedir esta dirección surge de la motivación, también es libre al ponerle trabas, ya que quien sufre la decepción en su intención puede elegir otro camino que el de cerciorarse de su decepción.

Ahora bien, para Husserl la libertad es “una expresión para la facultad y sobre todo para el hábito adquirido de tomar una postura crítica a propósito de lo que, primeramente sin reflexión, se da a la conciencia como verdadero, como valioso, como debiendo ser en sentido práctico” (*Ibid.* 70). En concreto: “Libertad es por tanto una expresión para una actitud crítica habitual a propósito de todo lo que directamente se da por válido, así sea la propia norma absoluta de las vigencias válidas” (*Idem*).

En la concepción husserliana, libertad y razón se entrelazan. Husserl caracteriza esto como el camino de la idea y el sistema de las ideas de la razón; lo cual quiere decir que el camino de la razón que se colma en el enjuiciamiento de los objetivos pretendidos designa un sistema teleológico tendiente a mostrar un ser evidente, pero sin que tal mostración se cumpla. Lo que en primera línea importa a Husserl es que el viviente tome la decisión habitual de comportarse como un negador en la transformación ininterrumpida de sus objetivos y fines en el sentido aludido. Con esta decisión no se hace presente un conjunto de evidencias, sino que se constituye una tendencia racional que establece la idea y el sistema de ideas de la razón con referencia al sistema de infinitudes motivadoras dadas conscientemente.

Para Husserl hay cultura donde se da un comportamiento libre en el que se involucran el yo y la comunidad y esto comienza con la fundación griega originaria de la filosofía. Habría que cuestionar si es necesaria esta limitación eurocéntrica del hallazgo fenomenológico, pues Husserl mismo ha elaborado el concepto de una secuencia escalonada, en la que aparece paulatinamente

el comportamiento libre del individuo y ha reconocido los estadios vitales en los que se desarrolla el comportamiento libre. Pero es patente que, en lo tocante no a individuos sino a totalidades sociales, estaba convencido de que la filosofía griega fue la primera que concibió la idea de una ciencia universal, que supera tanto las formaciones supraindividuales como sociales y que es el garante de una cultura debida a la razón libre.

Es de esperar que la preocupación fundamental formulada en los párrafos introductorios de la obra *Die Krisis* (Hua XXIX) no sólo apunta, por medio de la realización de una fenomenología trascendental formulada desde la historia de la filosofía, a una nueva fundamentación trascendental de la fenomenología, sino que este objetivo le lleva al fin todavía más básico de una renovación de la cultura europea. Aquí reside el proyecto de una filosofía trascendental cuyo fin se sitúa en la configuración de la vida y la razón, aunque no se tematice fenomenológicamente de modo expreso. Husserl habla en la introducción de la obra recién mentada acerca de que se trata en último término de “hacernos verdaderos”, esto mismo remite a la tarea, formulada en la correlación de razón y evidencia, de asumir los horizontes infinitos en los que se coloca una vida comunitaria, tal que ilustre el sentido de sus menciones, obtenga la evidencia para sus objetivos y se “haga verdadera” y libre.

Die Krisis (Hua XXIX) está dedicada completamente a la intención de cumplir este <<hacer verdadero>>. Asimismo, en ella se aborda la clarificación fenomenológica-trascendental de la génesis del sentido de la ciencia europea. Podría argüirse que los dos puntos de vista desarrollados por la investigación mundana de la cultura -el ideal de la tendencia de la razón a asumir sus propios horizontes, por un lado, y el ideal de la fundación originaria unido a la historia de la decadencia de la filosofía europea, por otro lado- reciben ahora su ilustración fenomenológico-trascendental desde la motivación.

Esta motivación es la ley fundamental del mundo espiritual y cultural; sin embargo, las condiciones básicas para el despliegue de las posibilidades de una cultura, así como de una vida subjetiva, son explyadas por Husserl a partir de “la fe en sí misma y en el buen sentido y en la belleza de su vida cultural” (Husserl, 2002: 1). El significado de esta “fe” radica en la “toma de conciencia” o en el “despertar” a la “vida de la conciencia”. Ello se realiza como un proceso en el que tanto el sujeto como, a nivel superior, las comunidades con su vida cultural propia generan confianza en las propias fuerzas y en los

ideales que ellos mismos se proponen. Dichos ideales están en armonía con los más altos valores, como son la verdad, la belleza, la libertad, entre otros. La fe en sí misma juega, entonces, un papel fundamental en el proceso de “despertar” a la vida de la conciencia. Quienes son sujetos de este proceso se encuentran en un estado de “satisfacción” o “dicha”, pues sienten que ganan en crecimiento personal y que con su trabajo contribuyen al afianzamiento de la vida social y cultural.

No obstante, este proceso puede decaer debido a la pérdida de la confianza, al cansancio o simplemente a la pérdida del sentido de los valores o fines últimos. Husserl diagnostica la crisis como pérdida de esta “fe”, que se refleja también en un sentimiento de malestar y advierte que esta situación de crisis no debe pasar desapercibida, ya que ella pone en peligro la condición que tienen los individuos de ser “sujetos de voluntad libre”. En este sentido, la libertad es el presupuesto básico que tiene Husserl en su concepción de la acción humana, pues ella permite a los sujetos asumir responsablemente su vida y resolverse a actuar para así transformar su mundo circundante.



APUNTE 12.

Reflexiones fenomenológicas sobre la constitución del yo y la libertad

EL TÉRMINO fenomenología se ha usado comúnmente en filosofía desde que G. W. F. Hegel lo utilizó para intitular su obra *La fenomenología del espíritu*. Durante el siglo decimonónico la palabra tuvo una connotación descriptiva. La fenomenología inaugurada por Edmund Husserl tomó como una de sus principales tareas la descripción de las estructuras de experiencia como se presentan en la conciencia. Esta descripción tenía como premisa fundamental volver a las cosas mismas (*Zurück zu den Sachen selbst*), i. e., no adoptar algún marco teórico, sólo moverse en un ámbito originario, preteorético.

La fenomenología puede entenderse en un sentido metodológico. Como método para escrutar las estructuras de la conciencia, poniendo entre paréntesis (*epoché*) los objetos externos a la conciencia misma para reflexionar y describir sistemáticamente el contenido de la conciencia en términos de sus estructuras esenciales. Husserl creía que este método bastaría para fundamentar nuestro conocimiento del mundo. Lo cual conlleva pensar la fenomenología como guía para que la filosofía se erija como una ciencia rigurosa que podría clarificar la cognición, porque le sería posible descubrir, por ejemplo, las estructuras comunes a todos los actos mentales. Husserl concibió a la intencionalidad, el estar dirigido hacia el objeto, como lo distintivo de la conciencia. Los actos intencionales cuentan con estructuras significativas a través de las cuales la mente puede estar dirigida hacia los objetos (Cf. Dreyfus & Wrathall, 2006).

La fenomenología desarrollada por Husserl influyó durante todo el siglo XX, así como hoy en día, a pensadores que la han extendido en varios dominios: Max Scheler la utilizó para examinar la esencia de las emociones y la intuición; Roman Ingarden, dentro del arte y la estética. Martin Heidegger la condujo por otros derroteros.

Heidegger rechazó el enfoque husserliano en torno a la conciencia, pues para él el propósito de la descripción fenomenológica no era el descubrimiento de las estructuras de la conciencia, sino manifestar la estructura del

ser-en-el-mundo porque su interés eran las relaciones mundanas más que el contenido mental. La intencionalidad husserliana, para Heidegger, tenía un trasfondo en una más básica intencionalidad que es el trasfondo de la conciencia del mundo. Maurice Merleau-Ponty extendió la explicación heideggeriana del ser-en-el-mundo al estudio de nuestras experiencias corporales del mundo en la percepción (Cf. *Ibid.*).

Esta somera presentación de la fenomenología permite comprender en qué consiste esta empresa filosófica: la relación entre la conciencia y el mundo. La reflexión sobre la constitución de los objetos en la conciencia abre el camino para investigar la constitución del yo, el cual no puede verse como sustancia en sí. La constitución del yo se realiza a partir de diferentes niveles preconstitutivos, pero al mismo tiempo es constituyente.

El escrutinio de la relación entre el yo y el mundo teorizado por Husserl permite aprender la forma en la que se constituye la experiencia. Merleau-Ponty plantea ese entrelazamiento gracias a su noción de la percepción. Entonces, nos enfocaremos en las propuestas fenomenológicas de Husserl y Merleau-Ponty para abordar el problema de la libertad en relación con la constitución del yo. Esto conduce a las cuestiones de la otredad y la representación.

La fenomenología puede concebirse como método o ciencia rigurosa puesto que plantea un modo de acceso peculiar al objeto de estudio en cuestión. El *leitmotiv* fenomenológico que pide volver a las cosas mismas es una manera de realizar una tematización diferente y sin supuestos que vicien el escrutinio de los objetos analizados. Husserl sostuvo que la fenomenología es “una ciencia apriórica [...] que está destinada a suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica y a posibilitar, en un desarrollo consecuente, una reforma metódica de todas las ciencias” (Husserl, 1992: 35). Esta concepción supone la distinción entre la actitud natural y la actitud fenomenológica. Husserl señala que, en la actitud teórica del mundo occidental, es decir, en el quehacer de las ciencias experimentales está dada la actitud natural; la cual acepta el mundo como ahí delante, como dado sin más. En cambio, la actitud fenomenológica conlleva la suspensión de cualquier acto judicativo. Con la suspensión se trata de ponderar las esencias, para encontrar aquello que permanece invariable. De ahí que la fenomenología pueda considerarse como una ciencia eidética. Sus modos de acceso al *eidos*

son cuatro: la intuición, la reflexión, la epojé eidética y el método de variabilidad eidética.

Conviene puntualizar qué se entiende por fenómeno. Por tal puede sintetizarse como lo que aparece en un aparecer. Una definición más rigurosa expresa que el fenómeno posee al menos tres acepciones:

- 1- La representación actual (vivencial). La vivencia concreta de la intuición.
- 2- El objeto intuido (aparente) en la percepción actual. Tener representado un objeto en la intuición.
- 3- Un modo que induce al error llamarse también fenómeno, los elementos reales del fenómeno: las sensaciones presentes, los momentos vividos de color, forma, entre otros, que no son distinguidos de las propiedades del objeto (coloreado, de tal forma) correspondiente a ellos y aparentes en el acto de su interpretación (Husserl, 1999:171).

El fenómeno se encuentra relacionado con los actos de representación. ¿Qué es lo que aparece? Esta interrogante desemboca en las vivencias. Debe comprenderse “cómo éstas aparecen o bien, cómo llegamos a ser conscientes de ellas. De ahí que sea posible hablar de ‘aparición de’. Por tanto, la expresión derivada terminológicamente de la escolástica para este carácter fundamental del ser como conciencia, como aparición de algo, es INTENCIONALIDAD” (Husserl, 1992: 37).

La conciencia puede considerarse como unidad de vivencias. La integran datos puros de la sensación (hyléticos, materias o aprioris materiales). Por esta razón puede hablarse de que la conciencia tiene una estructura, cuya base implica una esfera de pasividad, i. e., una dimensión previa al yo (pre-yoica). Cabe señalar que los datos puros de la sensación pueden entenderse como trozos que refieren a lo háptico, olfativo, gustativo, auditivo, visual, las ubeste-cias y las cinestesis. Es aquí donde acontece la síntesis pasiva, la cual puede considerarse como un plano prepredicativo. Luego del nivel de la síntesis pasiva, acaecen la síntesis sensible, la síntesis categorial y la síntesis axiológica. Es plausible en este punto situar un plano predicativo y, por ende, hablar de un yo. El problema es entender cómo en lo que aparece en un aparecer (fenómeno) se constituye un objeto *qua* vivencia de la conciencia. La apari-

ción queda permeada por la intencionalidad. En un acto intencional, siempre espera significar, se manifiesta un objeto a la percepción de modo aspectual, razón por que la intuición ayuda a volver plena la percepción. Este estar dirigido hacia indica la otredad, el mundo mismo en el que moran objetos o cosas, así como valores y bienes: “soy consciente de un mundo extendido sin fin en el espacio y que deviene y ha devenido sin fin en el tiempo. Soy consciente de él, quiere decir, ante todo: lo encuentro ante mí inmediata e intuitivamente, lo experimento” (Husserl, 2013:135). En este mundo compuesto de cosas y valores hay otros yoes; intersubjetividad.

Merleau-Ponty entrelaza a partir de la percepción el yo y el mundo: “la percepción no es una ciencia del mundo [...] sino el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen” (Merleau-Ponty, 1994: 10). Para no incurrir en el problema mente y materia, Merleau-Ponty apela al cuerpo humano (carne) como intermedio entre la conciencia (mente) y el mundo natural. A través del cuerpo se reconoce la otredad, los otros que no somos nosotros.

En el caso de Husserl, el reconocimiento del otro se puede lograr mediante la empatía y la rememoración. Gracias a la empatía se lleva a cabo la reconstrucción sobre la constitución de la experiencia en relación con el otro. Por otro lado, la rememoración es utilizada para realizar una reconstrucción sobre el aprendizaje de la constitución de la experiencia, cuya dimensión temporal es fundamental.

Ahora bien, Husserl distingue entre rememoración y percepción. La rememoración indica algo que aparece ahora ante nosotros, pero ese algo aparece en un sentido diferente al ahora de la percepción (Cf. Husserl, 2002b: 62). Ese ahora es evocado, mas no percibido *stricto sensu*. La rememoración es un acto intencional de recuperación del objeto a través de la asociación. Así, pues la rememoración presentifica el objeto a modo de símil. Lo rememorado conduce al escrutinio de la transición de los niveles preconstitutivos hacia la constitución de la intencionalidad. Lo que desemboca en el análisis de la experiencia y la constitución del cuerpo.

Husserl acota que “el lugar en el que me encuentro con otros seres humanos reales en la conexión de una comunitarización personal y práctica, y nosotros, dicho brevemente, en nuestro hacer activo y transformador, al estar vinculados a un mundo circundante real y común” (Husserl, 2015: 11). El con-

tinuo contacto con la otredad se encuentra mediado por el lenguaje como vehículo intersubjetivo de comunicación.

Merleau-Ponty retoma las diferentes aristas que conforman lo que Husserl denominó síntesis pasiva, es decir, dentro de la comprensión del plano prepredicativo. Realiza un análisis concreto del ámbito visual: en específico, de los colores. Dice Merleau-Ponty: “la primera percepción de los colores propiamente dichos es, pues, un cambio de estructura de la conciencia, el establecimiento de una nueva dimensión de la experiencia, el despliegue de un a priori” (Merleau-Ponty, 1994: 52). Con el transcurrir del tiempo se genera un reservorio mental que permite al sujeto reconocer los colores, ello incide en su corporalidad. Así, “aprender a ver los colores es adquirir cierto estilo de visión, un nuevo uso del propio cuerpo, es enriquecer y reorganizar el esquema corpóreo” (Merleau-Ponty, 1994: 170). Es decir, aprender a ver los colores implica una modificación a nivel corporal, lo que a su vez incide en la configuración de la experiencia.

No sólo el aspecto visual de la síntesis pasiva es relevante para que el sujeto se relacione con el mundo, también el lenguaje introduce al individuo dentro de la otredad: “el mundo lingüístico e intersubjetivo ya no nos asombra, no lo distinguimos ya del mundo, y es en el interior de un mundo ya hablado y hablante que reflexionamos” (1994: 201).

El concepto de anormalidad, sostiene Merleau-Ponty, refiere a la deficiencia cognitiva que se manifiesta en la incapacidad del sujeto para aprender a determinar colores y, sobre todo, nombrarlos, lo cual implica una atrofia en la relación esencial del lenguaje y el pensamiento.

Los sentidos son aquello que posibilita el acceso al mundo, puesto que “en cuanto tengo unas funciones sensoriales, un campo visual, acústico, táctil, comunico ya con los demás, tomados asimismo como sujetos psicofísicos. Mi mirada cae sobre un cuerpo vivo en actitud de actuar” (1994: 365). A través de los sentidos se percibe una realidad objetual dada aspectualmente, plena en la intuición. Surge la intención de brindar cumplimiento significativo mediante los actos impletivos.

Como hemos visto, la fenomenología permite tematizar la constitución de los objetos como vivencias de conciencia. Sin embargo, nuestro acceso al mundo está mediado por preconcepciones del imaginario colectivo, cultural. El mundo circundante es el de la cultura:

A este mundo, EL MUNDO EN QUE ME ENCUENTRO Y QUE ES A LA VEZ MI MUNDO CIRCUNDANTE, se refieren además los complejos de mis múltiples y cambiantes ESPONTANEIDADES de conciencia: del considerar que investiga, del explicitar y llevar-a-conceptos en la descripción, del comparar y distinguir, del coleccionar y contar, del suponer e inferir, en suma, de la conciencia teorizante en sus diversas formas y niveles (Husserl, 2013: 137-138).

En la espontaneidad de la conciencia dentro del mundo dado en actitud natural se da la posibilidad de que la conciencia teorice. La encomienda es describir las vivencias. El mundo se aparece en la descripción de las vivencias de cada sujeto. Se colige que el mundo aparece como existente para todos; en este nivel el mundo es dado en actitud natural y alejado del mundo de la vida.

Para llevar a cabo tal descripción es menester realizar el trabajo de representación. Husserl dice que “el representar es cosa de la libertad, es un libre recorrer. Podemos llevar a cabo la evocación “más rápida” o “más lentamente”, con distinción y explicitud o confusamente, de un golpe a la velocidad del rayo o en pasos articulados” (Husserl, 2002b: 69). Esta libertad se constriñe dentro de las diversas formas de actuar que el mundo circundante hace plausibles. La representación realizada dará génesis a estados, actitudes y sentimientos en el sujeto, con lo cual desarrollará, por ejemplo, valores.

Merleau-Ponty distingue entre valores de situación y sentimiento auténtico. En este sentido, existen situaciones que se asocian con determinados sentimientos efectivos. Por ejemplo, el estar contento al recibir un regalo o la tristeza al asistir a un entierro. Así, en este tipo de situaciones, “sí, sentimos el sentimiento, pero de una manera inauténtica. Es como la sombra de un sentimiento auténtico”. Nuestra actitud natural no es la de experimentar nuestros propios sentimientos o de adherirnos a nuestros propios placeres, sino de vivir según las categorías sentimentales del medio contextual” (Merleau-Ponty, 1994: 389).

La cultura es un conjunto de representaciones, posibilitada por la concepción de un mundo intersubjetivo. A partir de los otros yo es como aprendemos a relacionarnos con el mundo. La cultura potencia lo común. La serie de representaciones que delimitan la cultura permite que yo y el otro podamos actuar en el mundo.

La libertad y la autorregulación son aspectos centrales para la cultura; ésta debe de basarse en la razón. Con estos elementos sería posible hablar de una vida ética que “se gobierna a sí misma conforme a la exigencia categórica de la idea-meta de naturaleza ética [...] Y llamamos al sujeto de esta vida, como sujeto que se determina a sí mismo a una autodisciplina ética, personalidad ética- también en el sentido más amplio” (Husserl, 2002a: 35). Lo anterior es la idea de una renovación que permite despertar a la vida de conciencia para transformar el mundo circundante. Si tal proyecto es plausible, ello significaría abrir un espacio para la libertad en tanto que la cultura y el yo se ha transformado. La libertad es un acto que se gesta en los niveles más originarios de la conciencia. La libertad es “por tanto una expresión para una actitud crítica habitual a propósito de todo lo que directamente se da por válido, así sea la propia norma absoluta de las vigencias válidas” (Husserl, 2002a: 48). Merleau-Ponty reflexiona, “¿Qué es, pues, la libertad? Nacer es a la vez nacer del mundo y nacer al mundo. El mundo está ya constituido, pero nunca completamente construido” (Merleau-Ponty, 1994:460). Con base en ello es posible pensar en un ser originariamente constituido para sí mismo y que a su vez se articule en una vida ética colectiva.

Se mencionaron dos modos de acceso para tematizar la constitución de la conciencia: empatía y rememoración. Ésta implica la capacidad de reconstruir la forma en que se constituye la experiencia. Por su parte, la empatía tiene dos dimensiones: una cognoscitiva y otra ética. En el aspecto ético la empatía permite el reconocimiento de la otredad, posibilitando la interrelación entre mi yo y los otros yoes dentro del mundo circundante. El yo se constituye como una mixtura entre funciones cognitivas y aspectos culturales.

La relación entre el yo y el mundo se manifiesta en una tensión esencial en la que se constituye la experiencia. Experiencia que se prolonga en el mundo circundante, en la que se perciben aspectualmente objetos, lo que a su vez conlleva constituir actos y vivencias. Entonces el yo se constituye dentro de un mundo circundante deudor de la otredad. Es decir, surge y se desarrolla en relación con otros. El yo aparece condicionado. Si está condicionado, qué pasa con su libertad.

Dentro del mundo dado en actitud natural la libertad sólo se puede realizar respecto a los actos o las representaciones. Esto es, la libertad se ejerce mediante el uso de la razón, ello tendrá repercusiones para la renovación de la

cultura en la que se asuma una ética eidética. La fenomenología pone de relieve la idea de que la libertad ejercida a través del uso de la razón es condición de posibilidad para acceder a una ética social.

APUNTE 13.

Heidegger y el camino a la libertad

NO HACE FALTA que hagamos énfasis en la importancia que la libertad tiene en el pensamiento heideggeriano. Abundan aquí y allá, a lo largo de su obra, las referencias al asunto que además procuran llevarlo a exposición elaborada, tematizándolo. Queremos aquí tan sólo indicar algunos de los puntos clave de los análisis heideggerianos tocantes al asunto de la libertad, puntos que, a manera de hilo conductor de su tratamiento del mismo, permitan entrever lo que el filósofo de Messkirch tiene para ofrecernos al respecto. Estos puntos se corresponden, en general, con diversas acepciones, vías de comprensión o dimensiones, de la libertad.

Entre otras varias dimensiones o vías de comprensión de la libertad, Heidegger, a través de la reflexión gestada a partir de Kant en *De la esencia de la libertad humana* (GA XXXI), resalta aquella en la que cabe la contraposición entre libertad positiva y negativa. El concepto de la libertad así delimitada se nos ofrece, de entrada, toda vez que brota un conocimiento a propósito de la libertad (Cf. Heidegger, 20). Pues saberse libre aparece en un primer momento, y de manera más bien ordinaria y consabida, ante todo como saberse libre de algo. Bajo este concepto de libertad negativa, o negativamente determinada, experimentar la libertad, ser libre, supone llegar a ser libre *de* algo, de una atadura o constreñimiento; es ella independencia, desencadenamiento.

Pero, es verdad, a esta libertad negativa se contrapone *ipso facto* una positiva: *ser libre de algo* deja, por decirlo así, el terreno llano y dispuesto para *ser libre para algo*. Sólo en la medida en que soy libre *de* algo, en que puedo apartarme de ello y “darle la espalda”, soy libre *para* algo, soy capaz de autodeterminación en general, respecto de mí y mis posibilidades, y en particular, respecto de eso mismo *de* lo que soy libre. Si uno ha de gozar de verdadera libertad para adorar a Dios, por ejemplo, debe ser libre con respecto a Dios, es decir, no debe ser llevado o compelido por él a efectos de tal adoración (Cf. Heidegger, 6). La libertad positiva ha de ser a su vez comprendida, por lo tanto, como “ser libre *para*..., mantenerse abierto *para*..., darse la oportuni-

dad de determinarse a sí mismo a través de..., determinarse a sí mismo a..." (Heidegger, 14).

Para Heidegger, Kant tiene todo esto suficientemente claro. Mas es precisamente el problema o el planteamiento del problema al que se él se dirige al considerar todo esto lo que termina por hacer insuficientes sus esfuerzos e infructífero su avance (aunque nunca por ello desdeñable: para Heidegger, es precisamente lo radical del revuelo suscitado por Kant lo que en última instancia); tal es, a saber, si acaso hay libertad en la voluntad o, en otras palabras, si es posible una causalidad no supeditada a la naturaleza. Para dar solución a este conflicto entre una y otra (lo cual, cabe recordar, es asunto propio de la tercera de las antinomias de la razón), Kant ha introducido un sujeto que pertenece tanto al mundo sensible como al inteligible, un sujeto que posee un "carácter empírico" y a la vez un "carácter inteligible", merced al cual aquellas dos, libertad y naturaleza, "coexistirían en los mismos actos sin contradecirse, cada una en su significación completa, según se confrontara esos actos con su causa inteligible o con su causa sensible" (Kant, KrV, B 569–A 541).

La libertad es puesta, así, desde la óptica de la razón pura, o bien, en el acceso trascendental a ella, como una de las dos causalidades posibles de todo lo que sucede o acaece (siendo la otra, por supuesto, la de la naturaleza) (Cf. Kant, KrV, A532 – B560); es *espontaneidad absoluta*, y en cuanto idea trascendental, es en ella que se funda la libertad práctica, esto es, la posibilidad tanto de aquella autodeterminación (o lo que es lo mismo aquí, *autonomía*) que es la libertad positiva como, por ende, de su correlativa negativa. E insertándola de esta manera en el ámbito de la problemática de la causalidad, Kant ha supeditado el esclarecimiento todo de la libertad, y a esta misma de paso, a los términos de la realidad efectiva, de la *Wirklichkeit*.

Que la libertad sea así determinada como una espontaneidad tal indica, dice Heidegger, que en ella encontramos lo "desde sí mismo", a saber, comenzar desde sí mismo, el ser-comienzo (*Anfangsein*) para una "serie de eventualidades"; ser-comienzo para una eventualidad que se sigue de él. [...] Lo que de tal manera deja que algo (una cosa) se siga, tal es, según Kant, la causa" (Heidegger, 19). Y así, "a esto, el ser-causa (*Ursachesein*) de una causa (*Ursache*) es a lo que Kant llama causalidad (*Kausalität*) (la causalidad de la causa) (die *Kausalität der causa*)" (Heidegger, 19). Para Kant, en consecuencia, la libertad es tan sólo "vista [...] como el poder de un ser-causa propio y excepcional"

(Heidegger, 20), y por ende, después de todo, tan sólo “discutida desde la perspectiva de ser-causa” (Heidegger, 29): la autodeterminación, la autonomía, como libertad práctica positiva, es restringida en su comprensión a la relación causa-efecto comprendida bajo los términos de la causalidad de la naturaleza y puesta, en cuanto fundada en la libertad trascendental, como fundada asimismo de algún modo en tal relación. Y por cuanto esta manera de delimitar la libertad se halla supeditada a la comprensión del ser como mera presencia efectiva, Kant queda atrapado en la metafísica tradicional: “[...] a tenor de que ser-causa está orientado a hallarse-ahí-a-la-mano, a lo cual Kant equipara justamente, de modo significativo, con ser-ahí (*Da-sein*), realidad efectiva y existencia en general: para Kant, *libertad y ser-libre han de verse en el horizonte del hallarse-ahí*, es decir, la *pregunta por el modo-de-ser especial del ente-libre ha de omitirse*” (Heidegger, 193). La pregunta por el ser más propio al hombre queda aquí, por consiguiente, fuera de toda consideración.

Con todo esto Heidegger nos ha ofrecido una suerte de depuración de lo aprovechable en la comprensión kantiana de la libertad. Según resulta de ello, la libertad no es reductible a una especie de causalidad (ni siquiera en cuanto mera libertad trascendental) y no se contrapone a la causalidad natural (ni, por ende, psicológica) ni puede ser determinada esencialmente a partir de ella. La pregunta por la libertad debe atender este ensanchamiento de su tratamiento (lo cual sería el genuino legado de Kant en lo que toca al asunto): en la medida en que una acepción tal de la libertad no puede dar cuenta de un preguntar más originario por la libertad tampoco puede hacerlo respecto de la relación del hombre con esta libertad originaria. Si acaso la indagación por la libertad ha de guiarse, aunque fuese sólo provisionalmente, por lo que de ella puede llamarse causalidad (esto es, ser-causa), hemos necesariamente de llevar esta indagación hasta sus últimas consecuencias; hemos de mirar la causalidad, en todo caso, no como sentido de orientación de la libertad, sino más bien como orientada precisamente por ella.

Heidegger, consecuente con esto, había hecho ya lo propio para ese entonces (1930): la caracterización fundamental del *Dasein* como ser libre en la medida en que se vuelca sobre sí mismo, efectuada en *Ser y Tiempo*, sin duda sugiere ya el avance en este sentido. Que para hacer así explícitamente manifiesta a la libertad el *Dasein* haya de ser precisado en su modo-de-ser propio justamente como poder-ser (*Seinkönnen*) debería persuadirnos decisivamente

o cuando menos hablarnos, en buena medida a favor, de esto; es así que, al caracterizar la angustia como disposición afectiva fundamental, Heidegger dice de tal que ella “revela en el *Dasein* el estar vuelto hacia el más propio poder-ser, es decir, revela su ser libre para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos” (Heidegger, SZ 189). Pues resulta claro de entrada que ahí el punto capital lo constituye que no ya alguna suerte de causalidad, menos aún una concebida a partir de esquemas o paradigmas propios de la naturaleza o de su ciencia; por el contrario, es en la *posibilidad* misma que radica aquí el meollo del asunto.

Tal poder-ser, debemos aclarar, no supone ciertamente un horizonte de posibilidad absoluto, sino que está siempre y esencialmente delimitado por la finitud y la condición de arrojado (*Geworfenheit*) inherentes al *Dasein* en la medida en que él existe fácticamente (Cf. Heidegger, 181), esto es, en una palabra, está limitado por cuanto el ser del *Dasein* es el de poder-ser-en-el-mundo, y más específicamente, por cuanto tal poder-ser es siempre bajo la estructura del anticiparse-a-sí: “en cuanto fáctico, el proyectarse comprensor del *Dasein* ya está siempre en medio de un mundo descubierto. De éste toma sus posibilidades [...]. Esta interpretación ha limitado de antemano las posibilidades disponibles al ámbito de lo conocido, asequible, tolerable, de lo que se debe y acostumbra hacer” (Heidegger, 194). La restricción de sus posibilidades no es, por ende, algo que le venga desde fuera al *Dasein*, ni acaso algo que en él se dé existencialmente *a posteriori*, sino que responde justamente a su estructura ontológica fundamental: “estar vuelto hacia el poder-ser más propio significa ontológicamente que en su ser el *Dasein* ya se ha anticipado siempre a sí mismo. El *Dasein* ya siempre está “más allá de sí”, pero no como un comportarse respecto de otros entes que no son él, sino, más bien, en cuanto está vuelto hacia el poder-ser que él mismo es” (Heidegger, 191-192).

Por otra parte, ese estar vuelto hacia su poder-ser más propio, o anticiparse-a-sí, es la peculiaridad de la estructura ontológica total del *Dasein* que lo caracteriza como esencialmente determinado por la libertad y, por ende, como capaz de comportarse o no de modo voluntario respecto de cualesquiera posibilidades suyas: “en el anticiparse-a-sí en cuanto estar vuelto hacia el más propio poder-ser radica la condición ontológico-existencial de la posibilidad del ser libre para posibilidades existenciales propias” (Heidegger, 193). Es así que en él estriba, en consecuencia, la libertad fundamental existencial,

condición de su ser-libre frente a posibilidades positivas fácticas. Pero la posibilidad más propia del *Dasein* es nada menos que la muerte (Cf. Heidegger, 263). Su ser anticiparse-a-sí consiste, por lo tanto, en que está él en la libertad en la medida en que está vuelto hacia la muerte. “Estar vuelto hacia la muerte es adelantarse hasta un poder-ser del ente cuyo modo de ser es el adelantarse mismo. En el adelantarse desvelador de este poder-ser, el *Dasein* se abre para sí mismo respecto de su extrema posibilidad” (Heidegger, 262). La libertad del *Dasein* coincide, pues, con su anticiparse-a-sí en la medida en que éste es apertura a “la posibilidad *en cuanto posibilidad de la imposibilidad de la existencia en general*” (Heidegger, 262); en otras palabras, el *Dasein* es libre según es ser-libre para la muerte.

Ahora, tal como vemos, es verdad que cabe aquí hablar de dos “libertades”, o mejor y más precisamente, de dos acepciones o sentidos de libertad: aquella existencial, fundante, y más bien originaria, y aquella otra, tocante a las posibilidades existenciales del *Dasein* en lo fáctico, y fundada en esa primera. Es cierto que la libertad del *Dasein* es tal únicamente en la medida en que éste se halla, en cada caso, confrontado con una de las posibilidades positivas, fácticas, entre las que está inmerso en razón de su ser-en-el-mundo. “El *Dasein* es su fundamento existiendo, es decir, de tal manera que él se comprende desde posibilidades y, comprendiéndose de esta manera, él es el ente arrojado. [...] Pero la libertad sólo es en la elección de una de esas posibilidades, y esto quiere decir, asumiendo el no haber elegido y no poder elegir también las otras” (Heidegger, 285). No obstante, la genuina elección está desde siempre determinada por el ser más propio del *Dasein*, el estar vuelto hacia la muerte. Sólo este lo “libera”, lo “hace libre” para escogerse él mismo, es decir, sólo esto lo abre a la posibilidad de escoger (de *ser libre*) entre el ser que le es más auténtico y el que le es inauténtico. En otras palabras, ser libre para la muerte, el anticiparse del *Dasein* a la posibilidad de la imposibilidad absoluta de toda posibilidad suya, es condición de poder-ser, en cada caso de elección de una posibilidad fáctica, conforme a aquello que resulta verdaderamente orientado al ser del *Dasein*, a aquél anticiparse-a-sí.

Por *libertad* se entiende aquí, ante todo, por lo tanto, la autodeterminación del *Dasein* para ser auténtica o inauténticamente. El “poder escogerse”, la posibilidad de “acogerse a sí mismo”, a través del manejo de posibilidades confrontadas por él en cada ocasión en su existir: en ello consiste para el

Dasein la genuina libertad. Si bien no es menos cierto que también en cada ocasión el *Dasein* puede (esto es, *es libre de*) y ha de elegir tal o cual opción concreta. De ahí que pueda distinguirse entre aquellos sentidos o acepciones de la libertad, diciendo que uno está, en todo caso, fundado o posibilitado por el otro. En general, sin embargo, nos las habemos con *la posibilidad* que determina esencialmente al ente cuyo ser es, precisamente, el de poder-ser, el de la posibilidad, y es sin duda manifiesto que, ya por el mero hecho de ser precisada como *posibilidad*, la libertad consiste aquí en algo muy distinto a algo tal como el polo causal de una relación causa-efecto y que no puede, por consiguiente, determinarse a partir de tales términos o, cuando menos, que su comprensión no estriba en una causalidad de orden equiparable al que le resulta característico, por ejemplo, a la causalidad entendida bajo el paradigma de la ciencia natural.

Es de esta manera que Heidegger pretende despojar a la libertad del lastre causal que, según él, le imponen interpretaciones como la de Kant. Queda resaltada así la dimensión, o bien, si se quiere, la comprensión de la libertad según la cual ha de entenderse fundamentalmente en términos de poder-ser, a saber, como una posibilidad peculiar al *Dasein* en virtud de la cual está él en disposición de perdurar como tendiendo hacia aquello que es él mismo de modo eminente: apertura comprensora vuelta hacia su propia finitud. Y también, y gracias a ello, es así puesta en evidencia, aunque de modo más bien implícito, su independencia de la esfera de la voluntad humana, o mejor dicho, su incircunscripción, en virtud de su esencia, dentro de la misma. Con todo, no está aclarado aún en ello cuál es la situación de la libertad, toda vez que así se la comprende, respecto de la unidad de la estructura ontológica del *Dasein* ni si acaso ha de resultar que ella es, en consecuencia, más originaria que bajo otras interpretaciones.

Será sólo a partir de textos de la década de 1930 que Heidegger delinearé cada vez con más precisión el papel que, de acuerdo con él, juega la libertad en relación con la totalidad del Ser, en general, y con los caracteres fundamentales de la existencia, en particular. Ya hemos mencionado aquí antes (aunque es verdad que sólo brevemente), como caso ejemplar de ello, las peculiaridades resultantes en *De la esencia de la libertad humana*.

Ahora, en su conferencia *De la esencia de la verdad* (GA 34), también de 1930, hallamos que la libertad se exhibe como esencia de la verdad (*Wahrheit*)

y de lo abierto (*Offene*), y que, al mostrarla así, Heidegger pretende apartarse de lleno de aquellos prejuicios con los que, según él y tal como hemos recalado previamente, carga la tradición filosófica, en especial la tradición metafísica. Y, justamente por esto, al decir que la esencia de la verdad y de lo abierto (y del hombre) es la libertad, no quiere hacerse referencia a la “libertad humana”, a la “libertad” del hombre inmerso en la cotidianidad de sus relaciones fácticas, tal como, en muchos casos, se ha pensado en la tradición filosófica; en suma, no se está hablando de la libertad en su relación con la voluntad. La “libertad” de la “voluntad” sería, en todo caso, comprendida como la caracterización de la voluntad del alma, es decir, la libertad con respecto al propio comportamiento del ser humano; pero en el tratamiento ofrecido por Heidegger no se trata de pensar en esa “libertad individual”, fáctica, que concierne a cada caso de una posibilidad positiva encarada, que posee el ser humano.

La libertad no puede ser tenida, pues, como una “libertad” antropológica: no se trata de precisar la libertad que le pertenece al ser humano a partir del modo como éste ha sido entendido por la tradición metafísica. Heidegger urge, pues, a abandonar la comprensión de la libertad en términos de un libre albedrío, en términos de aquel capricho ocasional que se inclina por esta o aquella posibilidad positiva en el elegir. En cuanto esencia de la verdad, la libertad consiste en “dejar ser a los entes” (Heidegger, 185), en dar cabida a la apertura de los según son en cuanto tales entes; consiste, pues, en desocultamiento, o más precisamente, en liberación (*Befreiung*): es el desocultamiento del ente, según es él mismo, gracias a que se lo deja ser o bien, la liberación desde un cobijamiento (*Geborgenheit*) hacia la existencia, que aquí quiere decir hacia la comprensión del ser o hacia el *ser* mismo y lo que se manifiesta en él (Cf. Heidegger, GA 35, 92). Diríase, pues, que sólo hay libertad allí donde hay liberación, y que sólo hay libertad en virtud de la liberación.

Otra ocasión de ensalzar esta comprensión de la libertad la hallará Heidegger en las lecciones compendiadas bajo el título de *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana* (GA 42), de 1936, donde la libertad es tenida ya de entrada como aspecto más que fundamental del hombre, del *Dasein* inmerso en sus caracteres de posibilidad existenciales: “la libertad es la esencia que abarca y penetra todo, en retrorreferencia a la cual el hombre es primeramente hombre” (Heidegger, 15). De súbito, la posición del hombre (o bien, de la existencia liberada para encarar posibilidades) y libertad se ven

invertidas y el resultado es manifiesto: la libertad tiene ahora el factor determinante.

La investigación por la libertad no presupone ahí ya, por ende, el usual y consabido “problema de la libertad de la voluntad” con el que, por lo regular, la labor filosófica se había aproximado a ella. Tal problema, para Heidegger, es un pseudoproblema, pues con él “se discute si la voluntad humana es o no es libre, y cómo se podría probar esto de manera adecuadamente convincente” (Heidegger, 14). Pero esto nada arroja al respecto de la libertad misma; a lo sumo, nos habla de ella en cuanto puesta en relación con lo humano, con el ser del hombre en su facticidad. Y es en eso precisamente que, para Heidegger, consiste el error de este planteamiento: ahí “la libertad pasa por ser una propiedad del hombre; qué y quién sea el hombre es algo que se cree saber ya” (Heidegger, 15). Para él nada hay más falso acerca de la libertad. Si ha de decirse que el hombre es esencialmente libre (y Heidegger, tal como hemos visto, conviene en que esto ha de ser dicho) es porque en la libertad tiene él su ser más auténtico y no porque ella halle su situación más apropiada en él: “la libertad no es propiedad (*Eigenschaft*) del hombre, sino: el hombre es propiedad (*Eigentum*) de la libertad” (Heidegger, 15).

Con tal postura Heidegger quiere asestar el golpe definitivo a lo que él juzga una mala comprensión, arraigada y alimentada en la tradición filosófica, de la libertad. Y esto es sólo posible atendiendo a la libertad misma. De ahí que la libertad no sea ya determinada a partir del hombre o mejor diríamos, quizás, a partir de la existencia en cuanto disposición electiva respecto de posibilidades fácticas. La libertad *es* la esencia del hombre: este se explica gracias a aquella. El ser propio del hombre es así, para Heidegger, el ser en la libertad, y no a la inversa. Pero la libertad, según vimos, no es por ello una libertad deliberativa: es ante todo un llevar a autenticidad, un dejar ser al ente según él es. Es ante todo, en una palabra, y tal como lo hemos dicho ya más arriba, *liberación*: la libertad es el camino de depuración hacia la esencia del hombre, merced al cual lo humano podría trazar su proyecto de concreción transformativa hacia el *Dasein*. No queda, pues, sino atender la cuestión de la libertad como transitándola: “el espíritu es el destino y destino es espíritu. Pero la esencia del espíritu es la libertad” (Heidegger, GA 42, 3).

APUNTE 14.

Hermenéutica, diálogo y libertad en Gadamer

HABLAR DE HERMENÉUTICA filosófica significa atribuir a ésta la misión de mostrar la conexión entre cognoscente y cognoscible partiendo de la facticidad del existente. La hermenéutica tiene pretensiones de universalidad, que alcanzan tan lejos como la experiencia universal del lenguaje. ¿Qué se entiende por hermenéutica?

En Heidegger el concepto de hermenéutica tiene un triple significado. Él habla de una fenomenología hermenéutica, cuyo objetivo es interpretar la comprensión del *Dasein*, el ser que somos nosotros mismos; es decir, dejar aparecer según el método fenomenológico lo que del *Dasein* quedaría oculto y mostrarle de este modo el sentido del ser. Ello conduce a una segunda concepción de la hermenéutica: una analítica de la 'existencia' y del ser-en-el-mundo (Cf. GA 2). El tercer significado del concepto de hermenéutica como 'hermenéutica del Logos' es la elaboración de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica (Cf. GA 63).

La comprensión no se funda ya sobre la conciencia humana o sobre categorías psicológicas, sino sobre la realidad que sale a nuestro encuentro y sobre categorías ontológicas. No es un proceso mental, sino un encuentro ontológico: el hallazgo de las posibilidades del ser todavía no explotadas. La comprensión no es el poder de mediar entre dos vidas, sino más bien el poder de desvelar el ser de las cosas y, en último término, las posibilidades de existencia del *Dasein* (Cf. Maceiras & Treballe, 1990). La hermenéutica no es ya una metodología filológica, es una interpretación del ser del *Dasein*. La interpretación descubre las posibilidades de existencia del existente.

La comprensión es a través del mundo, con anterioridad a toda distinción entre el yo y el mundo en sentido objetivo. La significación no es algo que se le confiera al objeto, sino más bien aquello que la realidad ofrece al aportar la posibilidad ontológica de las palabras y del lenguaje. Así, la comprensión en el mundo no se presenta como una interpretación originariamente neutra e imparcial sobre un objeto evidente por sí mismo. La hermenéutica como

posibilidad ontológica de comprensión está enraizada primariamente no en la subjetividad, sino en la facticidad del mundo, del cual emergen los objetos para un proceso de ruptura, que quiebra el esquema preconcebido de relaciones y significados, colocando el objeto en una nueva luz: “La tarea hermenéutica consiste en sacar a luz el significado oculto, lo todavía no iluminado; es un proceso de revelación de lo no dicho en un texto, como el proceso de revelado en una fotografía” (1990: 49-50). El intérprete ha de hacer violencia al texto, en cuanto que ve más allá del pensamiento escrito, trata de llegar a la afirmación inexpressada y al pensamiento todavía inconcebido: dialéctica entre lo dicho y el pensamiento que todavía no ha sido dicho. Al plantear la pregunta por el ser, al mismo tiempo que la pregunta por la nada, Heidegger ha enlazado entre sí el principio y fin de la metafísica.

Por su parte, Gadamer¹ se propone extraer las consecuencias del análisis heideggeriano de la estructura de la comprensión:

En todo caso cabe preguntarse qué consecuencias tiene para la hermenéutica espiritual-científica que Heidegger derive la estructura circular de la comprensión a partir del estar ahí. Estas consecuencias no necesitan ser tales que una nueva teoría sea aplicada a la praxis y ésta se ejerza por fin de una manera distinta, adecuada a su arte. Podrían, también consistir en que la *autocomprensión de la comprensión ejercida normalmente sea corregida* y depurada de adaptaciones inadecuadas: un proceso que sólo indirectamente beneficiaría al arte de comprender (Gadamer, 2007: 332).

Heidegger establece un círculo entre la existencia y la comprensión. Deriva la ‘estructura circular’ de la comprensión a partir de la temporalidad del *Dasein*. No se propuso dar orientación alguna sobre la praxis interpretativa, sino desmenuzar la manera de realización de la comprensión misma. Lo decisivo es que el círculo posea un sentido ontológico.

Toda interpretación ha de liberarse de ocurrencias arbitrarias o de formas habituales de enjuiciamiento para dirigirse directamente a la ‘cosa misma’. La interpretación opera con textos y éstos tratan de ‘cosas’, las encubren. Este

¹ Lo que sigue está basado en (Gadamer, 2007: 331 y ss.) y en (Maceiras & Trebolle, 1990).

dirigirse por la 'cosa' es la tarea primaria de la interpretación. De tal suerte aquel que pretenda entender un texto debe llevar a cabo continuamente esbozos, proyectos, reconstrucciones del sentido total, partiendo de las primeras unidades de sentido que recibe el texto. En la lectura se aguarda encontrar un sentido determinado. Sólo el enfrentamiento de estos proyectos de sentido con el proyectado en el texto permite entender lo que "allí hay". Así, pues, Heidegger describe el proceso que constituye la comprensión, el cual consiste en el continuo plantearse la aproximación a la realidad buscada: comprobar con la 'cosa' los supuestos y los juicios todos, de los cuales unos resultarán aprobados y otros reprobados. No hay más 'objetividad' que la aprobación, que un prejuicio o una opinión previa recibe al enfrentarse con la 'cosa'. Quien pretende comprender un texto ha de estar dispuesto a dejarse decir algo por el texto. Una conciencia formada hermenéuticamente ha de tener una sensibilidad previa hacia la alteridad del texto.

Una comprensión realizada con una conciencia metódica no puede aceptar como definitivas las anticipaciones de sentido que ante el texto salen a su encuentro, sino que ha de hacer conscientes tales ocurrencias de significado, someterlas a control a partir de la realidad del texto y ganar así la recta comprensión. No se trata, pues, de asegurarse frente a una tradición interpretativa, transmitida por el texto mismo, sino de asegurarse contra todo aquello que pueda impedir la comprensión de esa tradición a partir de la 'cosa' misma; no dejarse llevar por los prejuicios (Maceiras & Trebolle, 1990: 57).

Respecto al carácter esencialmente 'prejudicial' de la comprensión y la imposibilidad de una interpretación libre de prejuicios, Gadamer afirma que para ello es preciso proceder a una rehabilitación del concepto de 'prejuicio', desacreditado por la Ilustración. Gadamer intenta dar al 'prejuicio' una significación positiva:

<<Prejuicio>> no significa pues en modo alguno juicio falso, sino que está en su concepto el que pueda ser valorado positivamente o negativamente. La vecindad con el <<praejudicium>> latino es suficientemente operante como para que pueda haber en la palabra, junto al matiz negativo, también un matiz positivo (Gadamer, 2007: 337).

El concepto de prejuicio no posee, según Gadamer, connotación alguna de valor, sino que afirma simplemente su anterioridad respecto a un juicio definitivo, recto o falso. El prejuicio es, pues, un presupuesto necesario que hace posible el juicio. La Ilustración, impulsada por el principio cartesiano de no aceptar como cierto nada de lo que pueda en principio dudarse, confirió al concepto de prejuicio una acepción peyorativa como presupuesto falso o infundado (Cf. Maceiras & Trebolle, 1990).

Gadamer sostendrá que la supuesta superación de todo prejuicio es en sí misma un prejuicio. El problema hermenéutico no consiste, pues, en eliminar los prejuicios, sino en ahondar en la cuestión de cuál sea la razón que justifica la necesidad de un prejuicio para que se produzca la comprensión y en llegar, en consecuencia, a distinguir entre falsos y verdaderos prejuicios. Existen, pues, presupuestos de comprensión legítimos. El análisis heideggeriano de la precomprensión hunde sus raíces en la finitud histórica del modo de ser humano y en la pertenencia a una tradición como característica constitutiva del ser y de la conciencia del hombre.

Los prejuicios, tanto los verdaderos que nos ayudan a entender como los falsos que provocan el mal-entendido, no son eliminados en el proceso de comprensión, sino que entran y permanecen en la estructura circular de la pregunta. Sólo los prejuicios hacen posible percibir lo que es “otro”, y que este “otro” entre también en el juego de la pregunta-respuesta. Los presupuestos quedan suspendidos como respuestas todavía no aceptadas, pero ejercen su peso en el movimiento de balanza, en el que suben y bajan, surgen y desaparecen las diversas preguntas, hasta lograr el nivel de la pregunta adecuada, la pregunta permitirá el desvelarse de la respuesta verdadera. El proceso hermenéutico presenta, pues, una estructura circular de pregunta-respuesta, de diálogo Yo-Tú (1990: 66-67).

Las interrogantes del intérprete al texto nacen en el presente, dentro de unas determinadas coordenadas temporales y de un tejido de ideas preconcebidas, que determinan la alteridad del presente frente al pasado. El intérprete debe ser consciente de su situación, reconociéndola como diferente y distante respecto a la situación del texto a comprender (Cf. *Idem*). Toda situación lo es en un espacio dado y encuentra unos límites, que determinan a su vez un ‘hori-

zonte'. El concepto de 'horizonte' forma parte del de situación. Horizonte es el círculo de visión que encierra lo visible desde un punto dado. Sin horizonte no es posible percibir las distancias y las proporciones entre los objetos y entre éstos y el observador. El sentido del horizonte permite 'tener horizontes' abiertos, salir de los límites estrechos de lo próximo y ganar la verdadera perspectiva, que hace posible la visión. Por otra parte, el horizonte no es un círculo cerrado; desde diferentes puntos de un horizonte se pueden ganar nuevas perspectivas (Cf. *Idem*).

Una vez esclarecidos muchos de los elementos que se necesitan para entender la hermenéutica gadameriana es plausible reflexionar, para cerrar este texto, en torno a la relación entre diálogo y libertad.

La relación hermenéutica es la de un diálogo Yo-Tú, en una auténtica y recíproca apertura del uno al otro. El Yo no trata de dominar al Tú, sino que está dispuesto incluso a dejarse modificar y alterar por el Tú. No se trata, pues, de abandonar el propio horizonte y de situarse en un horizonte extraño. Desde y en el propio horizonte se ha de percibir no sólo lo extraño del horizonte del texto, sino y sobre todo lo extraño y 'otro' manifestado en el texto mismo. Por otra parte, el texto constituye y toma siempre la forma de respuesta a una pregunta, no a nuestra pregunta, sino a la pregunta originaria, planteada por el problema o cosa con el que el texto se enfrenta. No basta conocer y reproducir la respuesta que se ha explicitado en el texto, es preciso ir más allá y enfrentar de nuevo el texto con la pregunta originaria, de la que él quiere ser respuesta. Quien quisiera comprender ha de ir detrás y más allá de lo dicho, para plantear sus preguntas allí donde surge la pregunta originaria que interpela por igual al autor y al intérprete.

Los horizontes del intérprete y del texto son en principio diferentes, pero no refractarios. El horizonte del intérprete no es rígido, sino flexible, capaz de una mayor extensión y comprensión. En el proceso de comprensión el horizonte del intérprete se ensancha hasta llegar a incluir y aceptar lo que en un principio le era extraño; se forma así un nuevo y único horizonte de comprensión, que incluye horizontes originariamente dispersos. El encuentro y mezcla de horizontes resuelve el problema que suponen las pre-comprensiones, condicionadas por el horizonte histórico de intelección en el que se mueve en cada momento el intérprete.

El proceso interpretativo supone, pues, la toma de conciencia de la alteridad inicial de los horizontes del intérprete y del texto, la formación de un nuevo horizonte de comprensión y, consecuentemente, la aceptación abierta de lo extraño del texto, más allá de los límites de la forma primera de la pregunta y de las propias pre-comprensiones (por eso es tan importante). La fusión de horizontes es, por tanto, la noción clave para entender la hermenéutica gadameriana en relación a la posibilidad de diálogo.

Con base en el saber decir y el saber escuchar se deja ver la esencia de la palabra. El diálogo permite comprender al otro, produciendo a su vez la comprensión de nosotros mismos. Experimentamos el ser en esa fusión de horizontes. Ahora bien, si no hubiese libertad no habría diálogo, puesto que el ejercicio de la duda y la interrogación sólo es posible en aquel que tenga la potestad de autodeterminarse. Nos autodeterminamos en la medida en que experimentamos el ser, i. e., en tanto nos comprendemos a nosotros mismos y a los otros; puesto que se muestra las cualidades propias y comunes entre los hablantes. Sin libertad no es posible interpretar la alteridad.

En suma, libertad a través del diálogo como condición de posibilidad para comprender al otro y autodeterminación.

APUNTE 15.

Libertad y pensamiento: Una reflexión ontológica en Jean-Luc Nancy

JEAN-LUC NANCY entiende a la libertad como el espacio activo de movimientos y encuentros, previo a la formación de cualquier disposición interna o subjetividad. En otras palabras, la libertad designa la existencia misma. Esto se contrapone, por ejemplo, a la idea de libertad como un derecho que puede ser asegurado a través de la implementación de medidas de justicia (Cf. Hutchens, 2012); es decir, la libertad no está supeditada por algún paradigma racional ('hecho de la razón' kantiano) mediante el cual pueda ser conceptualizada completamente. Lo anterior invita a pensar en los límites de la libertad, si es que los hay.

El objetivo de este escrito consiste en reflexionar en torno a los límites de la libertad a partir del texto de Nancy (1996) *La experiencia de la libertad*. Para ello se llevará a cabo la glosa de los temas guía (límite, comprensión, abandono y ser) de la propuesta de dicho autor, relacionados con libertad y pensamiento.

Hablar de límites conduce a la noción general de límite. Pensar en el límite mismo conlleva a ubicarse en las fronteras del pensamiento. Lo cual significa vislumbrar un estar dentro y un estar fuera, i. e., pensar en ambos lados de la demarcación, lo cual resulta impensable, complejo y oscuro. No obstante, las ideas de Nancy permiten acometer esa compleja empresa.

La metafísica desde sus orígenes hubo enlazado en una relación antagónica los términos esencia (*essentia*) y existencia (*existentia*); sin embargo, Martin Heidegger disolvió tal tensión al sostener que la esencia del *Dasein* es precisamente su existencia.¹ A este respecto, Nancy menciona que dicha opción sólo pertenece a la historia de la metafísica.

(Cf. Nancy, 1996:11). Esta historia ha llegado a un límite en el que ya no es pertinente hablar de la contraposición entre esencia y existencia, más bien tiene que hablarse de una interdependencia mutua, entrelazamiento o quias-

¹ Véase el original: "Das <<Wesen>> des Daseins liegt in seiner Existenz" (GA 2:58)

mo. Dentro de esta historia, la libertad está implicada en el entrelazo de esos conceptos.

El propio hacerse a sí mismo; i. e., lo factual de la existencia, es el hecho de la libertad. Esto indica que el acto mismo de existir es su propio acto en tanto que actividad, es decir, el acto mismo de existir en su libertad. El hacerse de la libertad como existencia es necesario para poder hacerse. La acción misma de existir es la libertad misma del existir. La existencia como hecho se presenta como acontecimiento, cuando la historia misma ha llegado al límite de entender el ser como fundamento. En cambio, la metafísica tradicional concibe la libertad ora como fundamento, ora como fundada; de lo que se trataría es que esa libertad tradicional esté fundada en una libertad originaria. Lo anterior encuentra el problema de que “la libertad, si es algo, es aquello mismo que se anula al ser fundada” (Nancy, 1996:13). Continúa el autor:

Ese límite se alcanza cuando han llegado a su cumplimiento la lógica y la significación del fundamento en general, es decir, la filosofía. El fin de la filosofía nos priva tanto de un fundamento de la libertad como de la libertad como fundamento: pero esta “privación” estaba ya inscrita en la aporía filosófica consustancial al pensamiento de un fundamento de la libertad y/o al pensamiento de la libertad como fundamento (1996:14).

La demarcación de la filosofía conduce a pensar en torno a su propia racionalidad, a comprenderla a partir de lo que se deja afuera. El problema de la filosofía respecto a la libertad reside en que “ha tocado el límite de la ontología de la subjetividad, es porque ha sido llevada a ese límite. Ha sido llevada ahí por la decisión inicial de la filosofía misma. Esta decisión fue la de la libertad” (*Ibid.* 41).

El existente funda la libertad en la que él mismo se fundamenta. Ello es efigie del borde mismo de la metafísica. Se trata de una especie de envión de la libertad, de una irrupción de posibilidad de esto se origina cuando la misma historia de la libertad ha llegado a su límite, cerrarse sobre sí misma. Cierre e irrupción de la libertad son correlativos: “hay un brote porque el acontecimiento del cierre constituye él mismo una historia y porque lo que acaba con el borde interno del límite con el que entra en contacto, corresponde igualmente en el borde externo, con una inauguración.” (*Ibid.* 17). Esto connota

un proceso continuo de generación y corrupción: el fin de una historia y el comienzo de algo nuevo. Lo nuevo que surge no se separa de la historia de la cual procede. De hecho, es la misma historia de la que abre la posibilidad de una ruptura, lleva al despliegue de su límite.

No cabe duda de que no podemos prescindir de la historia, pues en ella misma se filtra otra tradición (la llamada a la libertad) que arrastra su límite. En la historia está la experiencia de la libertad que no se ajusta a esa misma historia. La apuesta de Nancy es encontrar otra tematización en esa misma historia que no tenga que ver con la subjetividad (tradición).

Hay, pues, una historia del pensamiento de la libertad. En este caso, el concepto de libertad es una determinación tal que se define por sí mismo, haciendo imposible conseguir la libertad libre. Pero ese concepto ha unido la libertad a una propiedad o cualidad subjetiva.

En cuanto a la irrupción, la brotar cabe preguntarse, ¿qué es precisamente lo que brota, lo que se inaugura? Lo que es un nuevo espacio para el sentido, “el espaciamento de un tiempo, el tiempo que se abre en este momento, en el paso de una época a otra o de un instante a otro, es decir, en el paso en el pasar de la existencia, que se sucede y se difiere en su esencia, la apertura y la reapertura de la temporalidad espaciosa según la cual esa existencia existe: apertura del tiempo” (*Ibid.* 20-21).

Aquella que se abre es un nuevo espacio, libre, en el que se desarrolla una libertad más originaria que el espacio del pensamiento de esa interrupción. Dicho espacio es vacío, con la posibilidad de ser ocupado.

De modo que pensar en y desde el límite conduce a concebir el área límite de una historia que comienza y termina por la irrupción de una algo más; asimismo, el límite es del mismo existente que se expone a aquél en tanto que apertura a la trascendencia, a su propio trascenderse. En palabras de Nancy:

El hecho de la libertad del existente consiste en esto de que, tan pronto como el existente existe, el hecho mismo de esta existencia se confunde con su trascendencia, es decir, con la no-presencia a sí del ser finito, o con su límite, este límite infinito en el que debe recibirse a sí mismo como una ley de existir, es decir, de querer su existencia o de decirse por ello, una que él se da pero que él no es. (*Ibid.* 32).

La existencia misma, en su esencia, es la libertad de la propia existencia. El existente es lo que es en la trascendencia. Por “trascendencia” se entiende el estar expuesto en el límite, no el traspaso de una circunscripción fija. Como consecuencia, la existencia consiste en ser-transportado-al-bordo, donde resulta que no hay “esencia” encerrada y mantenida en reserva en una inmanencia. (Cf. *Op. cit.* 31).

No se trata de una libertad de la subjetividad o de la evidencia o de las libertades ni de una libertad de fundamento. “En el límite de los pensamientos del fundamento, allí donde la existencia debe ser pensada como su propia esencia, es decir, como in-esencial e in-fundada, la libertad tal como la ha pensado la filosofía de la subjetividad no es ya practicable (pero ¿hubo jamás otro pensamiento de la libertad?)” (*Ibid.* 40).

La libertad no resiste a ser tematizada desde la subjetividad, como la tradición anterior a Heidegger creía; no es un efecto de nada, ni un sujeto de su propio movimiento.

Si la libertad metafísica, llevaba a su más simple expresión, ha designado la trascendencia infinita de la presencia absoluta a sí mismo del sujeto, la historia de esta libertad, su tradición, que es también la de los problemas puestos en juego sin cesar por su pensamiento, y la de las luchas planteadas en su nombre, son también, la historia y la tradición de la tradición que en adelante se reconoce como exposición a su propio límite, es decir, como exposición finita a la infinita separación de la esencia en tanto existencia (1996:45).

Otra forma de abordar frontera de la libertad es a través de la comprensión, de la cual resulta la incomprendibilidad de la misma. La libertad se hace comprender en el límite de la comprensión humana. Una libertad absoluta lo es en la medida en que está liberada inclusive de sí misma, en un espacio libre. Esto conlleva:

guardar un espacio libre para la libertad podría equilibrar a guardarse de querer comprender la libertad, para guardarse de destruirla aprehendiéndola en las determinaciones inevitables de una comprensión. Es así como el pensamiento de lo incomprendible de la libertad, o de su impresentabilidad, puede parecer que obedece no sólo a la coerción de un límite del pedir de pensar,

sino también, y positivamente, a un respeto y a una perseveración del dominio libre de la libertad (*Ibid.* 55).

El esfuerzo por pensar la libertad coarta su comprensión misma. ¿Cómo comprender lo incomprensible en estos términos? La libertad es un hecho. “Si la facticidad de la libertad es la facticidad de <<aquello que no está todavía hecho>>, como lo hemos dicho, hay que comprender en consecuencia también, y quizás, sobre todo, que es la facticidad de lo que no puede haber idea, y ni siquiera idea determinada como <<incomprensible>> o como <<impre-sentable>>”. (*Ibid.* 57-58).

Lo incomprensible de la libertad se concibe en sus límites. Ello supone llegar al borde del filosofar, puesto que cómo puede designarse aquello que no se comprende. Aquello incomprensido no es actividad teórica ni práctica.

Este límite del filosofar descubre el límite del pensamiento, del entendimiento de la comprensión de toda lógica en general. Paradójicamente, es en este punto que la “comprensión sabe que ésa es su verdad, y además se experimenta ella misma, en su límite como si efectuarse ya, antes de que sea efectivo, ese acto libre que aquella no podría, rigurosamente, comprender” (*Ibid.* 62).

Bajo este tenor, Heidegger expresa que la libertad no es apresable en términos de comprensión, por ello no hay discurso posible de ella. En cambio, Nancy arguye que sí es posible discurrir en torno a la libertad, aunque ésta sea cautiva de la comprensión o la idea, se muestra. En otros términos: donde la libertad no es libre, simultáneamente se libera; es decir, gracias al pensamiento. “Todo pensamiento es, pues, pensamiento de la libertad al mismo tiempo que piensa por medio de la libertad, y piensa en libertad. No se trata ya exactamente aquí del límite entre lo comprensible lo incomprensible. O bien, lo que paso aquí, en el libre surgimiento del pensamiento, pasa precisamente en este límite. El límite del comprender define el pensar” (1996:64). Esto significa que el pensamiento concibe su propio límite como acto de reflexión, posibilitado por la libertad misma. Sólo comprende su propio límite y no comprende nada de lo que no comprende.

La libertad es un hecho, no un problema conceptualizado filosóficamente. A este respecto, Nancy aclara: “Aquello que, en el pensamiento, se

dirige al pensamiento, y dirige el pensamiento a él mismo no puede constituir un <<problema>>: es un <<hecho>>, o un <<don>>, o una <<tarea>>”. (*Ibid.* 73).

Heidegger sostuvo que la existencia es un hecho, esto significa pensar la libertad de ese hecho y la libertad misma como hecho; el hecho de la existencia. La existencia está abandonada a una libertad.

De manera que existencia y libertad no son fundamento ni propiedad de algo o de alguien. La existencia se va haciendo como un poder-ser, en cuanto tiene la posibilidad de ser causa de sí misma. Así, pues, “desde que la existencia no es ya producida, ni deducida, sino simplemente puesta [...] y desde que está abandonada a esa posición al mismo que por ella, hay que pensar la libertad de ese abandono” (1996:11). La existencia es un salir fuera de sí, sin relación con un dentro de sí; sólo se afirma y se abandona gracias a la libertad. Pero, dicha libertad no debe ser entendida como fundamento de o fundada en, como lo sugiere la noción tradicional.

Tanto Heidegger como Nancy se contraponen a la noción tradicional. Sin embargo, el autor de *Sein und Zeit* abandonó la problemática de la libertad, razón por la cual Nancy acomete el estudio de los motivos que llevaron a Heidegger a tal abandono.

Con base en el pensamiento heideggeriano: si la libertad es la esencia del *Dasein*, entonces existe la posibilidad de poner la cuestión de la libertad en un ente, esto es, el *Dasein* mismo. Para Heidegger hay un cierre, el límite de lo decible y comprensible de la libertad. Seguir hablando de la libertad es seguir con lo mismo, en los mismos términos de la tradición. Ser libertad sobre pasa la retirada del ser de una libertad, por tanto, ya no hay palabra para la libertad. Esto es un cierre absoluto. En este caso, podemos cuestionar si el cierre es definitivo. ¿Realmente se acabó la posibilidad de seguir hablando de la libertad? ¿Hemos llegado al límite en el cual la libertad es innombrable? Para Heidegger, sí; para Nancy, no.

Hay un concepto metafísico de la libertad que tiene que ver con la idea de fundamento y con la de subjetividad. Friedrich Schelling hace una ruptura contra este concepto metafísico, hace un desplazamiento de esta relación y ve la libertad ya no desde la subjetividad, sino desde la esencia. La libertad, pues, tiene que ver con la esencia e infinitud del hombre.

Bajo la óptica de Nancy, Heidegger ve este desplazamiento o ruptura de Schelling como una relación entre libertad y ser;² pero, a su vez, Heidegger hace una ruptura y abandono de Schelling, relacionando la libertad con el ser del *Dasein*, con ello puede continuar hablando de la libertad. No obstante, se piensa necesariamente el ser del *Dasein* desde la finitud, y así, seguiríamos en lo mismo de la tradición.

El abandono de la propuesta de Schelling se debió a que éste no llegó a pensar radicalmente la unidad originaria de la que procede la libertad como necesidad, así como las posibilidades correlativas del bien y del mal. No piensa ese origen como “nada” y, en consecuencia, no piensa la finitud como la esencia de todo ser.

Heidegger no acota la relación de la libertad al ser de un ente, sino con el ser en cuanto tal. Según Nancy, Heidegger abandona el tema de la libertad sin explicación suficiente. Y dice:

Hay que concluir, pues, que lo que podía ser en 1936, <<pensamiento más original>> de la libertad, se convierte diez años más tarde en abandono de su motivo. Si Heidegger pliega tan firmemente la libertad en el pensamiento no <<inicial>>, es porque por todas partes la metafísica le presenta definitivamente [...] (1996:49).

El filósofo alemán apuesta por la libertad del ser en cuanto tal, no por la de entes particulares como el ser humano. Este abandono del sujeto es en provecho de la libertad del ser.

Asimismo, Heidegger piensa que la libertad es la esencia de la verdad pensada ésta como conformidad (NECESIDAD), pues gracias a la libertad se deja ser lo que es (a lo que es). Esto es, hay que dejar ser a lo que es (la verdad) que sea lo que efectivamente es y esto ya no es el libre arbitrio, ya no es una disponibilidad con respecto de una necesidad. Ser y dejar ser se da en una simultaneidad. La verdad como desvelamiento es la esencia de la libertad posible (POSIBILIDAD).

² Para ahondar en el estudio de este asunto, le sugiero al lector revisar el texto de Heidegger Schelling: *Vom Wesen der menschliche Freiheit*. [1809], (GA 42).

De este modo encontramos dos nociones de verdad en Heidegger entre las cuales existe un sutil desplazamiento. La verdad que deja ser lo que es, lo deja en tanto que oculta lo que es (verdad como desplazamiento), por lo tanto, se abre la posibilidad de disimulo y errancia.

Por otro lado, para este filósofo alemán la libertad tiene que eludir la evidencia y la subjetividad, enfrentándolos. La tematización de la libertad tiene que enfrentarse al subjetivismo; pero, también a la interrupción, pues llega a un punto en que la libertad se hace evidente. ¿Se puede aceptar la interrupción de la tematización de la libertad? ¿La libertad no se puede tematizar? Para Nancy la respuesta sería un rotundo no; no obstante, considera importante seguir a Heidegger en su tematización y en su interrupción. El autor de *Sein und Zeit* representa la expresión oral del límite mismo de la historia de la realidad.

Con base en lo dicho, se pone de manifiesto la relación entre libertad y ontología, pues “la libertad afirma en adelante su carácter o envite antológico en lo que se llama <<el abandono al desvelamiento del ente>>. Este abandono, es esta posibilidad de apertura a lo abierto en lo cual el ente se ofrece como tal, lo que hace posible la enunciación de la verdad” (*Ibid.* 51). Ello supone el traslado del envite de la libertad del plano ético al plano ontológico. Lo cual tiene como consecuencia explicitar una libertad más originaria, i. e., más allá de la libertad tradicional (subjetiva). La tarea es desembarazar la libertad de la subjetividad y lanzarla en su ser mismo, a su propio ser.

El ser es necesariamente el ser del *Dasein* y hay que pensar la libertad de su existencia, en cuanto que esencia.

Si no pensamos el ser mismo, el ser de la existencia abandonada, o incluso el ser del ser-en-el-mundo, como una <<libertad>> (o quizás como una liberalidad o como una generosidad más original que toda libertad), quedamos condenados a pensar la libertad como una <<derecho>> puros, y el ser-en-el-mundo, en cambio como una necesidad ciega y obtusa para siempre (*Ibid.* 12).

La pregunta heideggeriana inquiría por el sentido del ser, cuya respuesta es el tiempo. En cambio, Nancy sugiere que la “cuestión del ser, la cuestión del sentido del ser -en cuanto cuestión del sentido de aquello que surge en la existencia cuando ya ningún ente puede fundar esa existencia- no tiene qui-

zás en definitiva otro sentido que éste, que no es ya propiamente hablando el sentido de una <<cuestión>>: el reconocimiento de la libertad del ser en su singularidad” (*Ibid.* 14).

La libertad designa la existencia misma. Esto significa la libertad del ser, es decir, “la infinita inesencialidad de su ser finito, que lo entrega a la singularidad en la que es <<sí mismo>>” (1996:15).

De este modo, la libertad de ser elemento del ser, o su modalidad fundamental, desde el momento en que el ser no precede a la existencia, ni le sucede, sino que está en juego con ella”. (*Ibid.* 21). Ser libre es un hecho que no necesitaría probarse; sin embargo, dice Nancy:

la prueba de la libertad está en su existencia. Esta prueba se encuentra en la existencia en cuanto existencia del ser libre, y que esta prueba o esta experiencia no propone finalmente ninguna otra cosa sino lo siguiente: LA EXISTENCIA EN CUANTO A SU PROPIA ESENCIA NO ES NINGUNA OTRA COSA SINO LA LIBERTAD DEL SER. (*Ibid.* 25).

Para Nancy, la libertad es una libertad liberada de sí misma. Es un hacerse de la libertad libre de su propio desarrollo. Esto rompe con las categorías lógicas de la tradición. Así pues, esta libertad no es modo de ser ni sustancia ni accidente, es el hecho de la razón en su libertad, es hacerse con la necesidad de su propio hacerse, la facticidad de la libertad. La existencia de la libertad (el querer que se quiere) es tal que se impide a sí misma ser fundamento de sí misma. Un sí mismo que se presente a sí mismo como tal. Identidad de una esencia. Se presenta a sí mismo en su propia presencia. La libertad se convierte en efecto de una identidad que se reconoce a sí misma realizándose (efectuar su poder-ser).

Asimismo, la libertad expresa una necesidad del ser del hombre, a saber: la necesidad del ser propio y su propia esencia en tanto que existencia. En el *Dasein* hay una ruptura respecto de sí, puesto que está ocupado en la búsqueda de su propio ser y ese ser le es esquivo, de ahí la necesidad del autocomprenderse (el propio ser no coincide con la determinación de lo ente). Además, la existencia *qua* libertad es ejercicio del pensamiento en libertad; ello indica, el pensamiento mismo o el pensamiento del pensamiento.

En la propuesta de Nancy puede afirmarse la existencia de un envite eleutherológico que supera el límite mismo de la tradición. Cabe recordar que

toda referencia a los linderos de la filosofía y de cualquier otro límite conduce a pensar en su racionalidad. Sólo puede comprenderse dicha racionalidad de la filosofía por lo que ella misma deja fuera.

La libertad está como hecho y la aprehendemos por vía negativa, por decirlo así, en su comprensión-aprisionamiento y en la cotidianidad, puesto que sí sé de libertades, puede saberse de lo que se habla, ya que si una de ellas es transgredida, referimos, por vía negativa, a la libertad. Hay un modo pragmático en nuestras sociedades que permite captar la transgresión de las libertades. Identificar éstas es casi natural para nosotros. En este sentido la experiencia de la libertad es una experiencia obvia, es una evidencia, vivimos en una pre-comprensión de ella; una libertad de término medio, una libertad atemática, cotidiana, de sentido común. En la experiencia cotidiana tenemos una certeza de las libertades y una experiencia de la libertad.

**APÉNDICE.
LIBERTAD Y ARTE**



ANEXO I.

Meditación en torno al dominio y a la libertad: aproximaciones a partir de Huxley y Orwell.

¿PUEDE ALGÚN RÉGIMEN político suprimir la libertad de seres humanos? A partir de esta cuestión se llevará a cabo una meditación en torno a la relación entre dominio y libertad. Para lo cual se expondrá y comparará los regímenes políticos diseñados en las obras: *Brave New World*, de Aldous Huxley, y *Nineteen Eighty-Four*, de George Orwell.

La exposición y comparación se llevarán a cabo a la luz de la propuesta de una libertad liberada del filósofo francés Jean-Luc Nancy. Respecto de lo cual habrá que hacer una exposición suscrita de dicha propuesta a partir de su obra *La experiencia de la libertad*.

El objetivo es sugerir que el fracaso de cualquier régimen utópico o totalitario reside en la imposibilidad de anular la libertad de los seres humanos, puesto que la libertad es un hecho (Cf. Nancy, 1996:21). Ello supone que no está fundada en, ni es fundamento de algo, i.e., no está condicionada. Esto puede verse instanciado en los actos subversivos presentes en las narrativas bajo escrutinio. En cambio, quienes detentan el poder asumen que tienen bajo égida a la libertad, es decir, que son su fundamento: poseer la libertad genera dominio. Al creerse tal cosa, ellos piensan que pueden manejar la libertad de sus gobernados. Para que esto sea así, dichos gobernados suscriben una metafísica tradicional de la libertad, la cual indica que esta queda supeditada al cumplimiento del bien.

Ante esta metafísica tradicional de la libertad, Nancy señala que “la libertad en cuanto cosa misma del pensamiento, no se deja apropiar, sino solamente <<piratear>>: su <<toma>> será siempre ilegítima” (1996:22). Esto significa que a lo más que puede llegar cualquier régimen político es a <<piratear>> la libertad de los entes humanos: dominar es <<piratear>>.

Conviene iniciar con la presentación breve de la propuesta de Nancy. Luego de lo cual se reseñarán las obras de Huxley y Orwell, para su ulterior comparación. En dicha comparación se llevará a cabo la glosa bajo la óptica de Nancy.

El punto de partida de Jean-Luc Nancy es la consideración heideggeriana respecto al *Dasein*, cuya esencia es la existencia. Con lo cual los términos ‘existencia’ y ‘esencia’ que se oponían en la metafísica tradicional ahora son interdependientes. Esto supone para Nancy colocarse en el límite mismo de la tradición; pero exige repensar no los fundamentos de los fenómenos sino sus modos de ser.

El autor de *La experiencia de la libertad* asume que la esencia de la existencia no sólo yace en su ser arrojada a sí misma, sino en que adquiere efectividad o corporalidad debido a que está encargada, en tanto existencia arrojada al mundo.

El propio hacerse a sí mismo, esto es, lo que determina el propio hacerse, lo factual de la existencia, es el hecho de la libertad. En otras palabras, la libertad es el hecho mismo de la existencia, su modalidad, no es una idea.¹ El siguiente pasaje clarifica lo anterior:

La libertad es fáctica en la medida en que es el quehacer de la existencia. Es un hecho, en la medida en que no es un hecho adquirido, como tampoco es un derecho <<natural>>, puesto que es ley sin ley de una inesencialidad. Los hombres no nacen libres como nacen provistos de un cerebro: pero nacen, infinitamente, a la libertad”. (1996:33-34).

El pensamiento nancyniano se suscribe al pensamiento heideggeriano al no pensar en la libertad como fundada en o fundamento de algo. La libertad sólo designa la existencia misma, ésta sería la tesis de la igualdad libertad-existencia. Para Nancy, “más que una propiedad, un atributo privativo del ser del hombre o, incluso, más que un atributo del propio ser, el humano y el ser se dicen de la libertad. [...] Existir es ser libre”. (Ramírez, 2015:209-210).

La tesis de la igualdad libertad-existencia significa que la libertad no tiene origen ni finalidad; está abandonada, no hay tal cosa como una esencia que proceda a su existencia. Cosa impensable bajo el tamiz de una metafísica tradicional de la libertad, en la que ésta es cautiva del bien que se asume existente y debe siempre cumplirse.

¹ Lo anterior puede colegirse de lo dicho por Heidegger: “Das Wesen der Freiheit Kommt erst dann eigentlich in den Blick, wenn wir sie als Grund der Möglichkeit des Daseins suchen, als dasjenige, was noch vor Sein und Zeit liegt” (GA 31:134).

La libertad no es puesta por el entendimiento para ser alcanzada. Ella se experimenta continuamente en la existencia del existente. En tanto el existente, su propia existencia se confunde con su trascendencia, esto es, con su límite infinito (no-presencia a sí del ser finito), donde se recibe a sí mismo como una ley de existir: existiendo como libertad.

Gracias a la experiencia de la libertad el existente se concibe a sí mismo libre no como idea o proyecto ni esencial, a saber, siendo él mismo su ser. Con esta propuesta, Nancy libera a la libertad de la cárcel de las determinaciones esencialistas de metafísicas tradicionales. Nancy propone, pues, una libertad liberada. Si esto es así, entonces toda propuesta o régimen político que se erige sobre presupuestos metafísicos esencialistas como garante de la libertad en el fondo lo que pretende es *piratear* dicha libertad; de aprisionar bajo su juego a los seres sobre los que gobierna. Surge la pregunta ¿cómo se consigue piratear la libertad? Las narrativas de Huxley y Orwell muestran dos modelos distópicos² para ello.

En esta sección la tarea a cumplir consiste en presentar la diégesis tanto de *Brave New World* como de *Nineteen Eighty-Four*, con la finalidad de iluminar las características de sendos modelos distópicos en los que se piratea la libertad. A continuación, se presenta el argumento de la novela orwelliana.

George Orwell (2004) presenta una obra distópica dividida en tres partes, en la que el mundo es gobernado por tres superestados: Asia Central, Eurasia y Oceanía. En *Nineteen Eighty-Four* se narra la historia de Winston Smith, un burócrata disidente que trata de hacer frente al superestado de Oceanía, cuya figura máxima es el Gran Hermano.

La primera parte de la obra presenta la cotidianidad de Winston, quien labora en el Departamento de Registro en el ministerio de la Verdad³ como corrector de textos. Él debe reescribir la historia para que ésta concuerde con el discurso oficial.⁴ Ante este estado de cosas, surge en él la necesidad de recuperar su individualidad y privacidad, ya que está cansado de la vigilancia perpetua y el dominio estatal del Gran Hermano y el Partido Interno. Un

² Para una comprensión del origen y significado del término distopía, remito al estudio realizado por Gregory Claeys (2010).

³ Los Ministerios que constituyen el Estado oceánico son: Paz, Abundancia, Amor y Verdad.

⁴ Esto sugiere que la historia es una suerte de palimpsesto.

día compra un diario en el que intenta plasmar libremente sus pensamientos. Esto constituye el primer acto subversivo. Comienza a escribir el 4 de abril de 1984 causa del incidente acaecido en la mañana: durante los dos minutos de odio en vez de canalizar su cólera hacia la imagen proyectada de Emmanuel Goldstein (enemigo público número uno de Oceanía), la enfoca contra una chica hermosa, lo que provoca él imagine que la tortura, lo anterior representa el segundo acto subversivo: desear a una mujer prohibida. La mujer en cuestión se llama Julia y trabaja en el Departamento de Ficción, además es miembro de la Liga Juvenil Anti-Sex. Smith queda prendado de Julia; asimismo, creerá que ella pertenece a la Policía del Pensamiento.

En la segunda parte, Winston y Julia confiesan su atracción mutua; comienzan sus devaneos. Julia elucubra complejos planes para sus encuentros con Winston, en los cuales desbocarán sus pasiones. No es sino hasta que Winston renta una habitación que cesan tales planes: instalan su escondite allí. Dicho refugio era un lugar idóneo al ubicarse en una zona proletaria en la que parecía que el control gubernamental no era tan severo debido a la supuesta ausencia de telepantallas vigilantes. La relación amorosa entre ambos constituye otro acto de disidencia que anima en ellos pensamientos de libertad y empatía que los condujeron a prometer no traicionarse si acaso eran apresados: lealtad.

Tales ansias de libertad y lealtad serán puestos a prueba cuando la pareja acude a la residencia de O'Brien, un camarada que también trabaja en el Ministerio de la Verdad. En la reunión, O'Brien reconoce la existencia de un grupo insurrecto liberado por Emmanuel Goldstein, conocido como La Hermandad. La pareja es reclutada. O'Brien le entregará a Winston una copia del libro *La teoría y Práctica del Colectivismo Oligárquico* escrito por Goldstein, en cuyo contenido encontraría la verdad en torno a los acontecimientos tergiversados por el Partido Interno. Mientras Winston lee el libro, en compañía de Julia, ambos serán apresados dentro de su escondite.

La tercera parte aborda el proceso de reeducación de Winston Smith dentro del Ministerio del Amor. Hacinado con otros convictos, el protagonista se da cuenta de la crueldad que sufren los prisioneros, sobre todo el miedo que experimentan quienes son enviados al cuarto "uno-cero-uno". Winston descubre que O'Brien estuvo detrás de su detención. O'Brien mismo es quien se encarga del proceso de curación del protagonista (eufemismo utilizado para

ocultar la tortura), dicho proceso consta de tres etapas: aprendizaje, entendimiento y aceptación. Winston es torturado física y psicológicamente hasta dejarlo como una piltrafa. No obstante, no dejaba su convicción de lealtad para Julia; no la traicionó ni siquiera cuando fue sometido a electroshocks. Para quebrar su espíritu, es trasladado al cuarto “uno-cero-uno”, donde enfrenta a su fobia más grande: las ratas; sólo así consiguieron sus torturadores que el protagonista traicionara a Julia. Acabada la fatídica curación (lo que supone amar al Gran Hermano) es reintegrado a la sociedad, otorgándole un mejor puesto de trabajo; pero, a costa de ser una sombra errante. Tal es así que el reencuentro con su otrora pareja Julia fue frío, limitándose a confesar sus sendas traiciones y alejándose para siempre. Al final, Winston Smith es asesinado.

Aldous Huxley (2000) presenta una sociedad futurista en la cual existe un sistema de castas, hay libertad sexual y uso de fármacos (soma) produce estados de felicidad en sus consumidores. Un mundo así fue creado debido a la violencia extrema que le precedió. La narración comienza en el año 632 después de Ford, cuando un grupo de estudiantes realizan una visita en el Centro de Intubación y Condicionamiento de Londres. Guiados por el director del centro se enteran del proceso mediante el cual se cultivan los seres humanos. Al nacer estos serán adoctrinados mediante el método de la hipnopedia (aprendizaje a través del sueño), para enseñarlos que el valor de la sociedad es siempre superior al del individuo.

Para que la sociedad funcione mejor los seres humanos se dividen en varias cosas: Alfas, Betas, Gammas, Deltas y Epsilons, donde los primeros tienen mejores atributos físicos e intelectuales que los demás. Es decir, existe una gradación cualitativa de los seres humanos.

En el seno de este estado de cosas se desarrolla la historia de John, Lenina Crowne y Bernard Marx. Este último pertenece a la casta de los Alfas-Plus; sin embargo, se siente marginado por ser diferente a los de su clase: su estatura es menor a la del promedio.

Él conoce a Lenina Crowne, quien pertenece a la casta Beta. Lenina se acuesta con cualquiera, pero no consigue acostarse con Bernard, pues éste prefiere hablar con ella en vez de tener sexo. El mejor amigo de Bernard es Helmholtz Watson, otro Alfa-Plus descontento con su vida.

A pesar de no quererlo, Bernard Marx termina por cupular con Lenina Crowne. Él dirá que prefiere ser un adulto que un niño pues quiere dejar

pasar un tiempo entre sentir un deseo y satisfacerlo, pero Lenina no entiende nada. Después, planearán unas vacaciones en la reserva salvaje; lugar donde las personas que lo habitan no han tenido contacto con el mundo feliz. Para ir, Marx debe solicitar el permiso del Director del Centro de Incubación, éste le comenta que años atrás realizó el mismo viaje a dicho lugar, en compañía de una chica; pero ésta se perdió ahí. El director, perplejo por haber contado esa anécdota a Marx, lo amenaza con deportarlo a una isla.

En la reserva, Lenina y Bernard contrastan el mundo en el que viven respecto al que ahora visitan. La reserva es un lugar sórdido, lleno de suciedad, donde los oriundos realizan extrañas actividades. Es en ese lugar donde conocen a John quien a diferencia de los nativos es un hombre blanco. John les presenta a Linda, su madre. Marx ata rápidamente los cabos sueltos para colegir que Linda es la única extraviada de la historia del Director y John es el hijo de éste.

Marx planea chantajear al director. Lleva a Linda y John ante su presencia, pero el director saldrá corriendo. Marx consigue con ese ardid que no lo deporten. Con el transcurso del tiempo, Linda se vuelve adicta al soma, mientras tanto John es exhibido como un animal salvaje. Para él el mundo civilizado no es digno de causarle sombro, le repugnan los procesos biológicos por los que son creados los humanos. Asimismo, se va enamorando de Lenina. Las creencias de John lo obligan a mantenerse célibe hasta el matrimonio, ello contraste con la libertad sexual de Lenina quien busca acostarse con él.

Linda morirá debido a su adicción al soma, esto affige a John, pero no a los demás ya que conciben la muerte como algo sin importancia. John advierte que sólo se es libre en la medida en que se deja de consumir el soma; luego de ser arrestado, se retira a un faro.

En el faro volverá a encontrarse con Lenina, se odiará por desearla sexualmente. En ese encuentro los ánimos se exacerban entre todos los espectadores, dividiendo en una orgía. Luego de la cual John se suicidará.

En ambas novelas los regímenes tenían como elemento constitutivo central la relación entre libertad sexual y libertad política. En sendos casos participación de la ciudadanía en el ejercicio de esas libertades es manipulada todo esto posibilitado por el escrutinio de un Estado que todo el tiempo vigila y adoctrina a sus ciudadanos. (Cf. Bloom, 2004:78).

En la obra de Orwell la libertad sexual alienta la rebeldía. En la novela de Huxley la promiscuidad sexual, *qua* opio de las masas, desalienta la disidencia política. Ambas distopías identifican la actividad sexual con la pasividad política.

En *Nineteen Eighty-Four* la represión sexual es necesaria para canalizar y manejar la fuerza de esa pulsión en beneficio del Partido.⁵ Mientras que *Brave New World* se satisfacía el instinto mediante orgías y la toma de soma para infantilizar y pacificar a la sociedad.

Sendas ficciones despolitizan al individuo reprimiéndolo o alentándolo respecto de una vida de placeres. La represión en la obra orwelliana se da dentro de una visión distópica del socialismo; en Huxley, encontramos una visión sórdida del triunfo del capitalismo (Cf. Sunstein, 2005:238).

Encontramos un Estado paternalista que subyuga a sus integrantes. Ese paternalismo indica un esencialismo fundamental. El gobierno es el dueño de las libertades, es quien las da o las quita a través de excesos o privaciones.

El Estado se erige esencia en la medida en que posibilita la obtención de sensaciones placenteras a través de fármacos, como en el mundo de Huxley. Por otra, también se vuelve fundamento al dejar desprovistos de fruiciones a los ciudadanos, caso de Orwell. El Estado es esencia porque es quien maneja la corporalidad de los ciudadanos; éstos solo pueden experimentar sensaciones gracias al gobierno. La libertad ha quedado supeditada a la obtención de sensaciones.

El Estado piratea la libertad de los individuos sólo cuando es capaz de actuar sobre sus cuerpos y mentes, adormeciéndolos. No obstante, ello es así porque los mismos ciudadanos creen que el aparato estatal es el garante de su libertad, i. e. asumen una metafísica tradicional. Contra lo anterior, se yerguen las figuras de Winston Smith, Bernard Marx y John. Este trío representa el descontento hacia la noción de un Estado esencialista, en el que todo está predeterminado porque debe ajustarse a un bien, a un orden de cosas que supuestamente hace que las personas vivan en una sociedad armónica.

La disidencia, por ejemplo, de Winston Smith es la libertad liberada nancyiana. El descontento de Bernard Marx y el suicidio de John son instancias de lo mismo. La muerte de John al finalizar la novela representa un

⁵ Recuérdese que las personas podían desfogarse sólo en los dos minutos de odio.

contrapunto a lo manifestado al inicio: el Estado puede controlar la eugenesia, pero lo que no es la muerte. El suicidio de John representa la imposibilidad del gobierno por piratear la libertad de cada existente. En este mismo tenor, el asesinato de Winston Smith es corolario de lo anterior. Ambas muertes simbolizan el fracaso de cualquier régimen capitalista, socialista, etc., que se ostente como garante de la libertad.

Cualquier régimen político que se postule como garante de la libertad, lo único que hace es piratearla, la deja cautiva. Si se cree posible que un régimen garantice la libertad es debido a que se asume una metafísica tradicional esencialista.

Las visiones distópicas analizadas son casos ilustrativos del fracaso de concepciones esencialistas. La libertad no puede apresarse ni originarse en alguna entidad, tampoco está supeditada por algún paradigma racional, puesto que no es una idea.

En términos de Nancy, la libertad es modalidad en la posibilidad del existente; la posibilidad es el horizonte que le sirve para temporalizarse al ser mismo. Asimismo, la posibilidad pone a la libertad en la correlación existente entre el bien y el mal (Cf. Nancy, 1996:148): la libertad misma se juega en las posibilidades de esa dualidad; tender hacia uno u otro polo conlleva afirmar o negar la existencia, negando la libertad misma de su hecho. De manera que la realidad efectiva de la libertad se pone en riesgo en la decisión del bien o del mal como posibilidades futuras. Es decir, la libertad es el hecho de la existencia. John afrontó ese hecho con su suicidio; el Partido vio esto instanciado en Winston, razón por la cual lo asesinó. La muerte de todo existente simboliza el fracaso de cualquier esencialismo por apresarse la libertad.

ANEXO 2.

Hermenéutica literaria y libertad: reflexiones acerca de la escritura y la crítica

PUEDA SOSTENERSE que la escritura es la acción de plasmar signos lingüísticos en un medio, sea físico o virtual. Con los signos lingüísticos reconstruimos parcelas de la realidad interna (subjética) o externa (objetiva), incluso se pueden constituir mundos (ficción). Reconstrucción y constitución (que pueden concebirse respectivamente como mimesis y poiesis) indican dos procesos por el cuales el ente humano se relaciona con su realidad psicofísica. Asimismo, con los signos lingüísticos se puede aprisionar conceptualmente del flujo del tiempo las cosas de la realidad.

Lo anterior no sería posible sin la facultad humana para crear y utilizar sistemas signícos, que sirven como instrumentos para condensar en pensamientos el resultado del habérselas con las cosas. Esta facultad es el lenguaje, el cual indica un matiz en la naturaleza prismática del hombre, a saber: animal simbólico.

La realización concreta del sistema signíco -código- es el habla. Aparte del discurso oral, tenemos acceso al habla de otros o de uno mismo a través de la lectura y la escritura; estas vías son otros escenarios para mantener el diálogo.

El ser humano cuando escribe actualiza su naturaleza simbólica. Gracias a los signos es que puede navegar en el río del tiempo: puede ir al pasado o al futuro, pero siempre en el presente. En otros términos, la escritura es una especie de máquina del tiempo porque está constituida por signos, los cuales son instrumentos para transitar a corriente o contracorriente la temporalidad.

Este navegar posibilita sostener que la escritura es una manifestación concreta de la libertad, puesto que expresa su facticidad. Así, el ente humano arrojado a la existencia expresa su libertad a través de la palabra. La palabra escrita, por ejemplo, no es un grafismo inerte o muerto, es la condensación de una serie de vivencias; vivencias en las cuales el cuerpo es el mediador entre el

mundo externo y el pensamiento. Mediante la escritura el escritor y el crítico literario manifiestan la esencia de su existencia.

El filósofo francés Jean-Luc Nancy aborda los temas de la libertad y de la escritura. En principio, Nancy sostiene que la existencia es espacialidad, lo que significa ser-con-otros. En cuanto a la relación entre existencia y lenguaje, el sentido es la existencia misma, el cual es necesariamente abierto. Mientras que la significación refiere al lenguaje, el cual tiende a conformarse en un sistema cerrado y acabado: “El problema no es sólo que la significación no es la cosa (como es claro) sino el querer hacernos creer que sí lo es, o que incluso es superior: que en la significación está contenido todo el ser o la esencia de la cosa” (Ramírez, 2015: 208). Esta relación del sentido a la significación es metafísica, entendida como sistema de significaciones que produce una visión de mundo. Sin embargo, un mundo “del que hay que dar una visión es un mundo que no está presente por sí mismo, que no se ofrece desde sí mismo o, incluso todavía, que no es el lugar de la existencia” (*Idem*).

De modo que la reducción tradicional metafísica del sentido a la significación implica pensar no al sujeto mismo sino al sujeto como representación dentro de un sistema de significación. El hombre como sujeto de representación tiene que ser liberado de toda significación; esto se consigue concibiendo al existente como ser libre. Para ello se parte de la tesis de la identidad entre la existencia y la libertad: “la libertad no designa quizá nada más, pero también nada menos, que la existencia misma” (Nancy, 1996: 15). De lo que se trata es de liberar a la libertad de la concepción tradicional metafísica. Hay que pensar la libertad como un poder de trascendencia, de verdad y de creación, más que un atributo o propiedad del hombre apresable conceptualmente. La libertad “es existencia como pura factualidad (como un “hecho”) y como esencial facticidad (como no siendo más que un hecho), como siendo con su esencia (la esencia del existir es el existir mismo)” (Ramírez, 2015: 210). Así, la existencia no hay que pensarla como una cosa, objeto físico o hecho objetivo; asimismo, la libertad no es un rasgo de la voluntad o de la conciencia, i. e., no es una característica privativa del ente humano.

El carácter de la existencia *qua* libertad es la trascendencia continua, su estar permanentemente en el límite y no poder cerrarse nunca sobre sí. La libertad en tanto existir como espacio pertenece al mundo del hacer, no al del querer o al del mero pensar. La escritura instancia esa trascendencia.

El campo donde aparecemos y actuamos -el mundo- no nos pertenece, no está bajo nuestro dominio; pero no está bajo el dominio de nadie: es “libre”. Ser libres significa simplemente abrirnos a ese campo, participar de él y saber estar en él siempre, con toda la entrega, la atención y la responsabilidad que nos quepa (2015: 211).

Nuestro aparecer y actuar en el mundo está mediado por el cuerpo, éste es el lugar donde se experimentan las vivencias, gracias a las cuales se gestan y adquieren contenido los conceptos que podemos mentar a través de los signos lingüísticos.

La vitalidad no se experimenta en los conceptos ni en las ideas, sino en el cuerpo, en la piel. El devenir del ser es aquello que se manifiesta a través del cuerpo. Nancy habla de *Corpus*:

... un cuerpo es una colección de piezas, de pedazos, de miembros, de zonas, de estados, de funciones. Cabezas, manos y cartílagos, quemaduras, suavidades, chorros, sueño, digestión, horripilación, excitación, respirar, digerir, reproducirse, recuperarse, saliva, sinovia, torsiones, calambres y lunares. Es una colección de colecciones, *corpus corporum*, cuya unidad sigue siendo una pregunta para ella misma (Nancy, 2007: 23).

Esta colección de colecciones es nuestra puerta al mundo. La *excritura*, como la llama Nancy, debe ser la voz viva del cuerpo que se manifiesta como signo de la existencia. Somos un cuerpo, no tenemos simplemente uno (Cf. Nancy, 2003: 55). Es decir:

... no lo poseemos: lo somos, lo existimos, lo vivimos. Ser cuerpo [...] se trata de un problema ontológico: cuerpo es equivalente de existencia, y si el ser es esencia y la esencia es existencia, entonces el cuerpo es el ser. He aquí una nueva ontología con la cual Nancy contradice el *Cogito ergo sum* cartesiano: el ser-esencia, está dentro, fuera, arriba y abajo, en todos lados, *hic et nunc*. Comprender de manera diferente la consonancia entre ser, esencia y existencia admite una nueva visión de la relación entre ser y cuerpo y, entonces, del cuerpo humano sea como ente que funda el mundo junto con los demás entes, sea en cuanto carne, vida y la existencia humana (Barrera, 2009: 154-155).

El proyecto nancyniano conlleva eliminar la concepción del cuerpo como receptáculo del alma; esta concepción debida a la tradición metafísica. Su proyecto es *excribir* sobre el cuerpo, es decir, por medio de la escritura tocarlo y que se esculpa y se hable en el texto mismo.

La escritura tiene su lugar en el límite [...] A la escritura le corresponde sólo tocar al cuerpo como lo incorpóreo del sentido y de convertir, entonces, lo *incorpóreo en tocante* y el sentido en un toque [...] La escritura llega a los cuerpos según el límite absoluto que separa el sentido de ella, de la piel y los nervios de ellos. Nada pasa, y es exactamente allí que se toca (Nancy, 2003: 13).

El límite se refiere al lugar donde tienen contacto lo físico y lo metafísico: estética y literatura. Desde este sitio el lenguaje toca lo indescriptible y el pensamiento puede tocar el cuerpo “dejándolo en lo que es, dejándolo alteridad, sin obligarlo a un concepto claro y distinto” (Barrera, 2009: 156).

El cuerpo es el lugar en el que se apertura el ser, la existencia; espacio abierto. Es exterioridad “no pensable en sí misma, ni pensante, una otredad que pesa fuera del pensamiento y que lo impele a calibrar alrededor de sí misma el propio movimiento, porque más allá de él no hay nada” (*Idem*). En él se enlazan y cruzan diferentes estesias. Es el ser aquí y ahora. El cuerpo se asienta como *ethos* y *pathos*. La experiencia de la libertad se *escribe* en el cuerpo: el cuerpo es la libertad, escribiéndose en tanto se esparce desde fuera de su identidad (Cf. Nancy, 1996).

El escritor es libre en la medida en la que su ejercicio conlleva la apertura del ser, la facticidad de la existencia. Además, esa abertura trae consigo otro espacio abierto, i. e., su obra. La obra dada a luz condensa el *ethos* y el *pathos* del cuerpo del autor. Sólo es posible que el cuerpo del autor se manifieste en sus obras porque exhiben la libertad son las que fueron creadas. El resultado de su libertad condensado en la obra es un nuevo espacio en el que se apertura el ser, pero este lugar no es privado sino público en tanto que es ser-con-otro. Este ser-con-otro abre la posibilidad de la crítica de la obra.

Puede pensarse que el crítico literario no es libre puesto que no crea una obra en la que se apertura su ser. Un caso de lo anterior es la obra de Henry James (1971) *Los papeles de Aspern*. La historia ejemplifica el ansia humana por adquirir lo añorado. El personaje principal urde planes, transforma sus

hábitos y llega a otros extremos con tal de satisfacerse mediante la obtención de los papeles escritos por el poeta Jeffrey Aspern, en posesión de Juliana Bordereau, musa de éste.

La narración cuenta la búsqueda realizada por un crítico y editor literario (cuyo nombre no es mencionado) para obtener los papeles. La diégesis se desarrolla en Venecia durante las postrimerías del siglo decimonónico. El crítico elucubra un plan junto con su amigo Cumnor para infiltrarse en la casa de Juliana Bordereau -mujer senil al borde de la muerte- y zanjarse la confianza de ella; lo cual significaría la enorme posibilidad de demostrar la existencia de los documentos y obtenerlos. Durante los meses en que cohabitó con Juliana, el crítico tejió una amistad con Tina, sobrina de ella. Tina será su caballo de Troya. Sin embargo, la sobrina decidirá el destino del ambicioso hombre toda vez que muere la tía.

Pues bien, la novela puede interpretarse como una alegoría: el poeta representa la genialidad de la creación que hace vibrar el alma del auditorio; Juliana Bordereau efigie del numen divino, musa; y el crítico y editor simboliza la razón algorítmica incapaz de crear algo por sí misma. El mensaje es desesperanzador para el crítico y editor literario, pues éste sólo vive del genio creador, aun con todo el edificio de la razón a su favor no podrá convertirse en un demiurgo que con sus creaciones afecte el alma de su auditorio. En otras palabras, el crítico no es libre porque vive supeditado respecto del trabajo original de los autores.

No obstante, ser crítico literario conlleva ser-con-otro y puede ser libre en la medida en que enriquece la comprensión de la obra criticada. Este tópico lo desarrolla Alfonso Reyes en el texto “Aristarco o Anatomía de la Crítica” (1989).

Reyes desmenuza la esencia de la crítica para mostrarla como actividad que refleja la condición humana. A este respecto, el autor sostiene que “la esencia pendular del hombre lo pasea del acto a la reflexión y lo enfrente consigo mismo a cada instante” (Reyes, 1989: 93). De modo que la crítica es uno de los polos en los que se escinde el individuo; el otro es la poesía, entendida como capacidad para crear, para llevar al acto. Entonces el binomio poesía-crítica constituye la condición existencia e intelectual del hombre. Poesía como poder para traer a la existencia algo nuevo; criticar es confrontar dicha creación ya sea para destruirla, transformarla o mantenerla: estas actividades

manifiestan la libertad del crítico. De ahí que “la crítica es este enfrentarse o confrontarse, este pedirse cuentas, este conversar con el otro, con el que va conmigo” (*Idem*). Es decir, posibilita el diálogo, elemento fundamental para crear comunión entre personas. También con la crítica se alcanzan los linderos de la creación y del pensamiento: la crítica pone en el límite.

Reyes arguye que el acto poético antecede al acto crítico, pues primero hay que dar a luz una cosa para luego transformarla o destruirla. Con esto se da marcha a una especie de proceso dialéctico entre poesía y crítica.

Elemento primordial del aspecto crítico es la duda debido a que ésta impulsa al hombre a desconfiar de las ideas recibidas. Asimismo, manifiesta la insatisfacción por la obra construida. Gracias a los trabajos del acto dubitativo, la crítica se erige como normativa o preceptiva de la poética: entran en función sistemas de reglas que señalan modos para construir y evaluar obras creadas. Así, “la crítica no es necesariamente censura en el sentido ordinario. La crítica también encomia y aplaude. Más aún, explica el encomio y enriquece el disfrute” (1989: 97). Con esto se sugiere que, en vez de suprimir la obra, la capacidad crítica debe de conseguir que se entienda la obra, mostrando matices que ayuden a una interpretación plausible de la misma.

Para que la crítica consiga ese propósito se debe tener en cuenta la existencia de tres grados en que se presenta, a saber: 1) impresionista, 2) exegética y 3) judicativa. El grado impresionista, indispensable para las restantes, principia con la receptividad de la obra; tiene que ver con el goce estético subjetivo. La exegética consiste en analizar los aspectos formales de la obra, como su estilo, construcción gramatical, etcétera; es la única que puede enseñarse y aprenderse en academias. Por último, la judicativa supone la introducción de la dimensión ética y “opera como dirección del espíritu” (*Ibid.* 101); implica creatividad y genialidad por parte de la crítica y es aquí donde se manifiesta su libertad. Lo judicativo se da por naturaleza ya que es propio de espíritus abiertos a una sensibilidad y a un intelecto distinto del común del vulgo. Reyes dice que se puede ser un gran crítico exegético y sin embargo un pésimo judicativo.

El crítico es libre en la medida en que está en el grado judicativo, pues éste manifiesta su ser. Esto es, apertura su ser para escrutar la obra y conseguir una comprensión de ella. Autor y crítico son libres en el ejercicio de la escritura porque manifiesta su facticidad, en la cual su corporalidad determina sus creaciones.

ANEXO 3.

“Fenómeno” y libertad: Una interpretación platónica

EL TEMA PRINCIPAL de la *República* de Platón es la justicia. La obra aborda este tópico como una virtud humana individual y como una característica de la existencia política. Asimismo, toca otros asuntos relacionados con la justicia como la educación, la estética, por mencionar algunos. En este escrito nos enfocaremos en la idea de libertad que puede extraerse de los pasajes conocidos como la *línea dividida* y el *mito de la caverna*, expuestos en los Libros VI y VII, respectivamente.

De entrada, podemos decir que la libertad desde esta perspectiva se ejerce en la medida en que existe una ascensión hacia la contemplación de las ideas mismas. Con base en esta concepción interpretaremos la obra pictórica de Remedios Varo “Fenómeno”, la cual es la representación figurativa de los pasajes mencionados. Con la interpretación platónica de “Fenómeno” se ilustra la libertad.

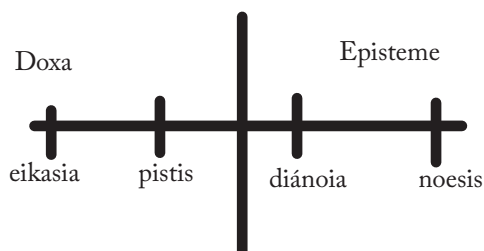
Al final del Libro VI de la *República*, Platón presenta el caso de la *línea dividida*, cuyo propósito consiste *grosso modo* en escindir la posibilidad de aprehender la realidad de las cosas, distinguiendo así juicios verdaderos respecto a creencias falsas (Cf. *Rep.* 509d-11e).

Sócrates invita a imaginar una línea que será dividida en dos segmentos de longitud desigual; entonces subdivide cada uno de los segmentos. La principal división separa lo visible de lo inteligible: el primero es el ámbito de lo doxa y el segundo el de la episteme. Dentro del dominio doxástico, es decir, de lo visible, éste se subdivide en dos niveles: 1) *eikasia* (conocimiento ilusorio) y 2) *pistis* (conocimiento sensible, pero sin conciencia de la Idea a la que se ajusta). Es decir, en la doxa habitan las sombras o reflejos de las Ideas o arquetipos. De manera análoga a como un árbol tiene más realidad que su reflejo en el espejo de las aguas de un lago, así también el mundo inteligible tiene más realidad que el mundo visible, sensual.

En el dominio epistémico existen dos niveles: 1) *diánoia* (conocimiento de orden geométrico) y 2) *noesis* (conocimiento de las Ideas en sí mismas). De

manera que en el reino inteligible la oposición entre ser e imagen comienza con los objetos matemáticos, a través de ellos se conciben las formas arquetípicas constituyentes de la realidad.

El cuadro resultante:



La línea dividida es una representación ontológico-epistémica y muestra que el pensamiento humano puede moverse entre dos realidades, con la capacidad de asir los objetos que moran en ellos. Sólo que para Platón la realidad verdadera, i. e., sustancia de la que participan las demás, es el *eidos*; el mundo de las Ideas (*topos uranus*) es el verdadero puesto que contiene cosas inmutables. *Eidos* significa aquella unidad gracias a la cual podemos ver lo múltiple como múltiple. Por ejemplo, el *eidos* de triángulo (figura geométrica de tres lados cuyos ángulos internos suman 180°) permite identificar los distintos tipos de triángulos: isósceles, escaleno, etc.

Así, el alma humana tiene cuatro capacidades que se corresponden con los diferentes niveles de la línea: imaginar corresponde a la *eikasía*; confiar, a la *pistis*; discurrir, a la *diánoia*; e intuir, a la *noesis*. Su organización indica que para hacer algo cognoscible, esto es, verlo se necesita contar con el *eidos* o imagen-no-visible para guiar el acto de la percepción. La ascensión desde la *eikasía* hasta la *noesis* es un proceso de liberación del alma humana guiada por la Idea de Bien. La libertad humana sólo se alcanza en el mundo de las Ideas (*topos uranus*). La libertad es posible, pues, gracias a lo inteligible.

Este proceso de ascensión es presentado en la *alegoría de la caverna*, en palabras de Sócrates:

Representátese hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz. En ella están desde niños con las piernas y el cuello encadenados, de modo que deben permane-

cer allí y mirar sólo delante de ellos, porque las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza. Más arriba y más lejos se halla la luz de un fuego que brilla detrás de ellos; y entre el fuego y los prisioneros hay un camino más alto, junto al cual imagínate un tabique que construido de lado a lado, como el biombo que los titiriteros levantan delante del público para mostrar, por encima del biombo, los muñecos [...] del otro lado del tabique, pasan sombras que llevan toda clase de utensilios y figurillas de hombres y otros animales, hechos en piedra y madera y de diversas clases; y entre los que pasan unos hablan y otros callan (*Rep.* 514a-515a).

Luego, Sócrates cuenta que uno de los prisioneros escapa. Al salir de su morada de tinieblas queda deslumbrado por la luz del sol. Paulatinamente se acostumbra a mirar y ve maravillado árboles, animales y personas que antes ni sospechaba. Entonces, emprende el retorno hacia el interior de la caverna; ahí les narra a sus compañeros las cosas que observó, pero éstos no le creen ya que consideran que la única realidad es la que perciben dentro de su morada subterránea.

De manera simbólica el sol representa el bien; los árboles, animales y demás objetos exteriores representan las formas. Esto es, el mundo inteligible es el mundo exterior a la caverna. Mientras que el mundo visible a través de los sentidos es simbolizado por el enorme interior de la morada subterránea. Dentro de la caverna, las figuras de árboles y animales corresponden a las cosas tridimensionales, cual tenue proyección en las paredes de la cueva. El prisionero que logra desencadenarse es efigie del filósofo, quien gracias al uso de la razón puede contemplar la verdad de las cosas; sin embargo, es incapaz de educar a sus coetáneos acerca de lo que sabe que es la realidad. Sólo el amante de la sabiduría es libre porque ha sido guiado por la idea del Bien hacia las Ideas.

Podemos o no creerle a Platón, lo que sí es plausible es criticarlo ya que la *línea dividida* y la *alegoría de la caverna* caen dentro del dominio de la *eikasía*, esto es, son solamente efigie fantasmal de la estructura ontológico-epistémica del mundo. Y, como *eikasía*, sólo brindan una imagen indirecta de la verdad. El problema del platonismo en este sentido reside en que es incapaz de apresar figurativa y conceptualmente la realidad. La pintura de Remedios Varo *Fenómeno* captura ese cuadro platónico.

Remedios Varo (Gerona 1908-Ciudad de México 1963) fue una pintora española exiliada en México hasta sus últimos días. Su obra *Fenómeno* (1962) es una representación pictórica que condensa la doctrina platónica recién expuesta acerca de la libertad, el pensamiento y nuestro acceso cognoscitivo a la realidad.

Lo primero es reflexionar en torno al título. ¿Por qué “Fenómeno”? Fenómeno es una palabra de origen helénico, que se deriva de la voz *phio*=luz, *phainomenon* refiere a aquello que ‘aparece’, a ‘lo aparente’. Recordemos que Platón divide en dos ámbitos el conocimiento de las cosas que pueblan el cosmos: la doxa que se ocupa del mundo fenoménico, verbigracia, la *eikasia*; mientras que a la episteme le corresponde el mundo eidético. Sin *Eidos* no puede haber fenómeno. Con el título, pues, la artista nos invita a reflexionar en torno a esa distinción.

Dentro del cuadro puede observarse la aparición de tres monos: uno asomándose por la ventana, en cuyas cortinas apenas se deja ver su rostro; los otros dos, podría decirse, son uno. Es de este bicéfalo que resulta el hecho sorprendente de que la sombra debería estar ceñida al piso, mientras que el individuo con vestimenta formal tendría que estar de pie.

En cuanto al tipo de la ventana éste es una referencia a la *alegoría de la caverna*: sólo aquel que pueda ver lo que mora fuera de ella percibirá la realidad subyacente a las entidades. Conocerá la verdad. Varo juega con la noción griega de verdad, entendida como *aletheia*=‘quitar el velo’; el mono que descorre las cortinas para ver fuera de la ventana es libre porque puede ver la constitución de lo real; nosotros mismos como espectadores estamos en la misma situación que dicho mono, sólo si captamos inteligiblemente la estructura metafísica de la realidad. En otras palabras, para ver la esencia, lo eidético, de las cosas hay que desprenderse del velo fenoménico. Nótese que la mirada se fija sobre la figura erguida.

El ente de pie pertenece al dominio de la episteme, es el arquetipo de hombre, desprovisto de cualidades accidentales (verbigracia: color de piel, ropa, rostro, etc.). Puede observarse que se apoya en un bastón, lo cual constituye otro juego metafórico de Remedios Varo para sugerir el origen etimológico de la palabra episteme como aquello que tiene sustento, apoyo. Obsérvese que podemos ver a través de la figura sombreada, con lo que pareciera que es liviana, etérea.

Otro elemento se encuentra en la parte inferior en donde se muestra un suelo construido por ladrillos, algunos de los cuales están flotando. Digamos que este hecho sorprendente insinúa que es gracias al orden geométrico (conocimiento dianoético) que el espíritu humano puede elevarse hacia la contemplación de los *eide*. En cambio, en la parte superior se observa una especie de neblina que simboliza las limitaciones de la visión humana; más allá de esto nada se puede distinguir.

La representación figurativa condensa la doctrina platónica. En esta doctrina la libertad está supeditada a un plano inteligible, ya que no se puede ser libre en el mundo visible o sensual porque, en primer lugar, el cuerpo mismo es la cárcel del alma y, en segunda instancia, las sensaciones experimentadas sólo delimitan la forma fantasmal de los verdaderos objetos, esto es, Ideas.



CONSIDERACIONES FINALES

LA IDEA DE TRASFONDO a lo largo de estos apuntes, destinados para delinear una historia de la eleutherología, es que la libertad es autotélica. Es decir, su único objetivo es sí misma, así que no encuentra fundamentación en algo otro que ella misma.

Se es libre en el ejercicio constante de la deliberación, en el uso de la razón para dudar y comprender tanto a uno mismo como a otros y al mundo que se despliega allende de nuestras fronteras psicofísicas o en el actuar cotidiano.

La libertad permite la acción en el mundo. La acción resulta ontogénica, a saber: el humano es el ser que se configura a sí mismo en la acción. La libertad, entonces, es fundamental para configurar al ente humano en su facticidad. Su facticidad connota varios aspectos, uno de ellos es la temporalidad, verbigracia: los episodios pretéritos de la vida de cada cual no son un bloque irremediable de todo lo vivido que fuerza necesariamente la situación presente, determinándola a un porvenir irrecusable; más bien, el pasado es refrendado en su significación por los proyectos actuales que uno se propone, i. e., lo pretérito se renueva y cobra sentido diferente gracias a la libertad de proyección futura que cada ente humano realiza.

Ahora bien, Jean-Luc Nancy tiene razón cuando sentencia que la idea de libertad es problemática debido a que no puede explicársela si se encuentra apresada por el corsé metafísico conceptual de la tradición filosófica. Libertad posibilita la autodeterminación ontológica del ser humano, así como su propia espontaneidad; tratar de explicar lo anterior supone posicionarse en los límites del pensamiento mismo para descubrir lo fútil de capturar esa experiencia con palabras o, más bien, conceptos.

Quizá un caso ilustrativo sirva para ayudar a captar lo que se quiere decir: no es lo mismo aprehender lo que es la justicia a través de una tragedia griega que mediante la argumentación o discurrir filosófico. Es decir, en la obra dramática se representa la justicia en las acciones que aparecen frente al espectador, en la narrativa: se puede ver, por ejemplo, a Orestes enjuiciado en la ciudad de Atenas y entender en que consiste la justicia; esto es distinto si

se lee en un discurso filosófico que la justicia consiste en darle a cada quien lo que le corresponde. Gracias a las acciones presentadas en el drama puede generarse en cualquier persona una súbita aparición de una claridad que hace captar lo que es la justicia, esta especie de intuición puede ser que no sea dable de ser llevada a conceptualización, es decir, no traducida en palabras; y, sin embargo, puede guiar al individuo a realizar acciones justas.

De manera análoga, en el caso de la libertad ésta puede intuirse reflejada en las diversas actividades humanas. En otras palabras, la libertad se desarrolla en la facticidad del ente humano. Como dichas actividades son variopintas, entonces la libertad se despliega de muchas maneras. Ante lo cual, uno de los cometidos sustanciales de esta obra residió en generar esa intuición en los lectores para que reflexionaran en torno a la experiencia de la libertad, pero no para explicarla o agotar su sentido.

Por otro lado, cabe reiterar que este esbozo de una historia filosófica de la leutherología no incluyó el pensamiento de otras escuelas y otros filósofos insignes debido a que un tratamiento integral de los mismos habría tenido como resultado una obra cuya extensión se triplicaría, por lo menos. Es menester mencionar que se espera ulteriormente elaborar una historia más robusta y completa en la que escuelas como la cínica y la epicúrea tengan cabida o comenzar con la exégesis de algunos presocráticos. También convendría estudiar más a detalle autores del mundo romano como Cicerón o Apuleyo. En cuanto al medievo sería pertinente escudriñar las ideas de Santo Tomás de Aquino, Guillermo de Ockham y Juan Duns Scoto, sólo por mencionar algunos señeros. Respecto de la Modernidad sería adecuado abordar, en sus albores, el pensamiento de Michel de Montaigne, Francis Bacon y Thomas Hobbes; posteriormente, Baruch Spinoza, Blaise Pascal y Gottfried Leibniz, en cuanto a la postura racionalista; mientras que por el bando empirista tratar a David Hume y George Berkeley. Después, enfocarnos en filósofos franceses del periodo de la Ilustración como Voltaire y Jean Jacques Rousseau. Dentro de la Edad Contemporánea, en la que en sus inicios descuellan filósofos alemanes, principalmente en el siglo decimonónico, como G. W. F. Hegel, Arthur Schopenhauer y Karl Marx; asimismo, abordar la escuela positivista fundada por Augusto Comte. Finalmente, incluir el análisis de pensadores franceses del siglo XX como Albert Camus, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Gilles Deleuze y Jacques Derrida.

Como podrá figurarse la labor es ardua y la lista de pensadores ilustres aumentará. Además, deberán diversificarse los tópicos relacionados con la libertad, verbigracia: Estado y sociedad, manifestaciones culturales y artísticas, práctica y saber científico, etc. La tarea pendiente consiste en tejer una red en la que todos los temas desemboquen directamente en el asunto de la libertad.

En suma, lo que debe quedar claro es que el ente humano es un ser de posibilidades porque es libre. Cada posibilidad asumida contribuye a configurarlo. Con base en la intuición generada a partir del experimentar la libertad podemos decir que ésta es autotélica y ontogenética. Baste con lo dicho hasta ahora.



BIBLIOGRAFÍA

- Allison, Henry. (2007). "Kant on Freedom of the Will", en *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, (ed.) Paul Guyer. Nueva York: Cambridge University Press.
- Aristóteles (2014a). *Ética nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2014b). *Política*. Madrid: Gredos.
- Barrera, Óscar (2009). "La *Excritura* ontológica-social del cuerpo en la obra de Jean-Luc Nancy", en *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*. Año IV, núm. 8, julio-diciembre.
- Beuchot, Mauricio (2007). *Phronesis, Analogía y Hermenéutica*. México: UNAM-FFyL.
- Beuchot, M.; Sobrino, M. (1988). "Introducción", en San Agustín, *Tratados*. México: SEP.
- Beysade, Jean-Marie. (2005). "The idea of God and the proofs of his existence", en *The Cambridge Companion to Descartes*, (ed.) John Cottingham, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloom, Harold. (2004). *Aldous Huxley's Brave New World*. Filadelfia: Chelsea House Publishers.
- Bobzien, Susanne (2004). *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Nueva York: Oxford University Press.
- Casadesús, F. (2015). "Introducción General", en *Los Estoicos Antiguos*. Madrid: Gredos.
- Claeys, Gregory (2010). "The origins of dystopia: Wells, Huxley and Orwell", en *The Cambridge Companion to Utopian Literature*. (ed.) Gregory Claeys. Cambridge: Cambridge University Press.
- De la Borbolla, Óscar (1991). "Introducción al pensamiento de Nietzsche", en *Ensayos filosóficos*. México: UNAM.
- Descartes, René. (2014a). *Las pasiones del alma*. Madrid: Gredos.
- Descartes, René. (2014b). *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Gredos.
- Donner, Wendy. (2006). "Mill's utilitarianism", en *The Cambridge Companion to Mill*, (ed.) John Skorupski. Nueva York: Cambridge University Press.

- Dreyfus, Hubert; Wrathall, Mark (2006). "A Brief Introduction to Phenomenology and Existentialism", en *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, (eds.) Hubert Dreyfus & Mark Wrathall. Melbourne: Blackwell Publishing.
- Epicteto; Hadot, Pierre (2015). *Manual para la vida feliz*. Madrid: Errata naturae.
- Gadamer, Hans-Georg (2007) *Verdad y Método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- García, E. (1986). *El Renacimiento: Humanismo y sociedad*. Bogotá: Editorial Cincel.
- García Gual, Carlos; Ìmaz, María Jesús (1986). *La filosofía helenística: éticas y sistemas*. Bogotá: Editorial Cincel.
- García-Borrón, J. C. (1985). *Empirismo e Ilustración inglesa: De Hobbes a Hume*. Bogotá: Editorial Cincel.
- Heidegger, Martin. (1977). *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe. 2. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. (1982). *Vom Wesen der Menschlichen Freiheit*. Gesamtausgabe 31. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. (1988). *Schelling: Vom Wesen der menschliche Freiheit [1809]*. Gesamtausgabe 42. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. (1988). *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Gesamtausgabe 63. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Husserl, Edmund (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. (ed.) S. Strasser. Husserliana I. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1975). *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*. (ed.) Elmar Hotenstein. Husserliana XVIII. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1992). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. (ed.) Reinhold N. Smid. Husserliana XXIX. La Haya: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund. (1992). "El artículo <<Fenomenología>> de la Enciclopedia Británica", en Husserl, Edmund. *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós.
- Husserl, Edmund. (1999). *Investigaciones lógicas 2*. Madrid: Alianza.
- Husserl, Edmund (2002). *Renovación del Hombre y la Cultura*. México: Antrhopos Editorial.

- Husserl, Edmund (2002a). *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Madrid: Anthropos.
- Husserl, Edmund (2002b). *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Husserl, Edmund (2004). *Einleitung in die Ethik Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. (ed.) Henning Peucker. Husserliana XXXVII. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE-UNAM.
- Hutchens, B. C. (2012) "Archi-Ethics, Justice, and the Suspension of History in the Writing of Jean-Luc Nancy", en *Jean-Luc Nancy and Plural Thinking*, (ed.) Peter Gratton & Marie-Eve Morin. Nueva York: State University of New York Press.
- Huxley, Aldous. (2000) *Brave New World*. Nueva York: RosettaBooks.
- Inwood, Brad (2005). "Seneca on Freedom and Autonomy", en *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought*. (ed.) Ricardo Salles. Nueva York: Oxford University Press.
- James, Henry (1971). *Los papeles de Aspern*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Kant, Immanuel. (2014). *Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Gredos.
- Kant, Immanuel. (2014). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Gredos.
- Kristeller, Paul Oskar (2005). *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*. México: FCE.
- Locke, John (2014). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Madrid: Gredos.
- Loeb, Louis. (2005). "The Cartesian circle", en *The Cambridge Companion to Descartes*, (ed.) John Cottingham, Cambridge: University Press.
- Maceiras, M.; Trebelle, J. (1990). *La Hermenéutica Contemporánea*. Bogotá: Editorial Cíncel.
- Madanes, Leiser. (1994). "Descartes: la libertad de pensamiento, fundamento de la moral provisional", en *De la Filantropía a las Pasiones. Ensayos sobre la Filosofía Cartesiana*, (comp.) Laura Benítez y Myriam Rudoy, México: UNAM.
- Margot, Jean-Paul. (2003). *Estudios cartesianos*. México: UNAM/IIF.
- Martínez, P. (2006). "Libertad y sociedad en el pensamiento de Nietzsche". *Veritas*, vol. I, núm. 15.

- Matthews, Gareth (2006). "Socratic Ignorance", en *A Companion to Plato*, (ed.) Hugh H. Benson. Melbourne: Blackwell Publishing.
- Merleau-Ponty, Maurice (1994). *Fenomenología de la percepción*. Madrid: Península.
- Mill, John Stuart. (1980). *El utilitarismo*. Buenos Aires: Aguilar.
- Nancy, Jean-Luc (1996). *La experiencia de la libertad*. Barcelona: Paidós.
- Nancy, Jean-Luc (2003). *Corpus*. Madrid: Arena.
- Nancy, Jean-Luc (2007). *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*. Buenos Aires: La Cebra.
- Nieto, Mauricio (2019). *Una breve historia de la verdad en Occidente*. Bogotá: FCE-Universidad de los Andes.
- Nietzsche, Friedrich (2014a). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Gredos.
- Nietzsche, Friedrich (2014b). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Gredos.
- Orwell, George. (2004). *Nineteen Eighty-Four*. United Kingdom: Penguin Books.
- Pico della Mirandola, Giovanni (2016). *Discurso sobre la dignidad del hombre*. México: UNAM.
- Platón (2008). *Apología*. En *Diálogos I*. Madrid: Gredos.
- Platón (2008). *República*, en *Diálogos IV*, Madrid: Gredos.
- Priani, E. (2014). "Presentación", en Giovanni Pico della Mirandola, *Las 900 tesis*. México: UNAM.
- Ramírez, Mario. (2015). "El humanismo que viene. Infinitud, justicia y libertad", en EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO, año IX, núm. 17, enero-junio. pp. 201-215.
- Reeve, C. D. (2009). "The Naturalness of the Polis in Aristotle", en *A Companion to Aristotle*, (ed.) Georgios Anagnostopoulos. West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Reyes, Alfonso (1989). "Aristarco o Anatomía de la Crítica", en *La experiencia literaria*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Salles, Ricardo (2006). *Los estoicos y el problema de la libertad*. México: UNAM-IIF.
- San Agustín (2014). *Confesiones*. Madrid: Gredos.
- Schelling F. W. J. (1970). *Relación de las artes figurativas con la naturaleza*. Madrid: Aguilar.
- Schelling F. W. J. (1989). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Barcelona: Anthropos.
- Schelling F. W. J. (2012). *Introducción a la filosofía de la revelación*. Madrid: Gredos.

- Schofield, Malcolm (2003). "Social Ethics", en *The Cambridge Companion to The Stoics*, (ed.) Brad Inwood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schuhmann, Karl (2009). *Husserl y lo político. La filosofía husserliana del Estado*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Sellars, John (2006). *Stoics*. Los Angeles: University of California Press.
- Siles i Borràs, J. (2010). *The Ethics of Husserl's Phenomenology. Responsibility and Ethical Life*. Londres: Continuum.
- Smith, D. W. (2007). *Husserl*. Nueva York: Routledge.
- Stump, E. (2001). "Agustine on Free Will", en *The Cambridge Companion to Augustine*, (ed.) E. Stump & N. Kretzmann. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sunstein, Cass. (2005). "Sexual Freedom and Political Freedom", en *On Nineteen Eighty-Four. Orwell and our Future*, (ed.) Martha Nussbaum et. al. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Taylor, C. C. (1999). "Politics", en *The Cambridge Companion to Aristotle*, (ed.) Jonathan Barnes. Cambridge: Cambridge University Press.
- Villacañas J. L. (1972). *El idealismo trascendental en Schelling*. Madrid: Península.
- Young, Charles (2006). "The Socratic Elenchus", en *A Companion to Plato*, (ed.) Hugh H. Benson. Melbourne: Blackwell Publishing.

Apuntes en torno a la libertad

Una perspectiva fenomenológica y/o hermenéutica
sobre la historia filosófica de la eleutherología

se terminó de imprimir en abril de 2021
en la Ciudad de México

Por Ediciones del Lirio, S.A. de C.V.
Azucenas 10. Colonia San Juan Xalpa,
09850, alcaldía Iztapalapa
Tel. 5613 4257

www.edicionesdellirio.com.mx

Tiraje de 200 ejemplares más sobrantes para reposición.