

DE LA ESPERA AL ABANDONO. LA AMBIVALENCIA DE LA LIBERTAD

Nicolas Grimaldi. Universidad de Paris IV - Sorbonne

Resumen: En este artículo se analizan las ambivalencias de la libertad, a fin de examinar si existe una forma de libertad que pueda ejercerse sin volverse contra sí misma en forma de alienación.

Abstract: In this work are analitized the ambivalences of freedom in order to examine whether there can be a form of freedom that could be exercised whithout turning against itself as alienation.

«Obligaremos a los hombres a ser libres», había anunciado Rousseau: nadie podrá sustraerse al universal al que pertenece, los más íntimos impulsos de la conciencia estarán tan bien objetivados en la soberanía de la ley, que el interior se reconocerá en el exterior y el exterior se hará interior en la alegría. Para que cualquier hombre cumpla la humanidad en él, se prohibirá a todo hombre ser inhumano fomentando en él la separación de su egoísmo rebelde. Desde hace dos siglos, sin embargo, hemos visto a todas estas epopeyas de la libertad convertirse en despotismos tan implacables, como si alienación y libertad fueran inseparablemente el anverso y reverso de la misma tela. Tan uniforme, amargo y sarcásticamente observado, este ejemplo que tomo de la historia de las sociedades, me parece que no es sino una figura del carácter originariamente equívoco y ambiguo de la libertad.

¿No es, en efecto, relevante que casi todos los conceptos antitéticos puedan convenir a una definición de la libertad: ser y tener, contingencia y necesidad, mediación e inmediatez, trascendencia e inmanencia, deseo y plenitud, pura potencia y acto puro? ¿De dónde proviene este carácter anfibológico de la libertad? ¿Cuál es el origen de esta ambivalencia? ¿Se sigue de la naturaleza misma de la conciencia que, siempre separada del objeto que ella constituye, se experimente siempre libre en la actividad constituyente de todo lo que capta, pero por el mismo movimiento se experimente siempre

preocupada por su libertad, puesto que nunca puede captarse como una realidad constituida y definitivamente cumplida? ¿Es acaso el subrepticio efecto de una dialéctica del deseo que, al perseguir su propia muerte, se experimente tanto más intenso cuanto más desgraciado y exacerbado es, y correlativamente se experimente tanto más desgraciado cuanto que al estar satisfecho no se experimentaría más? Cuando nuestra libertad se ejerce en ello, el resultado es la punzada, el desgarramiento y la frustración; y cuando se cumple, da como resultado el hartazgo, la saciedad, la decepción y el aburrimiento. ¿No sería esto un efecto de la imaginación, tal y como habrían pensado Pascal y Spinoza? Puesto que siempre tenemos la libertad de imaginar, ¿no somos siempre víctimas de la ilusión que consiste en creer que bastaría que lo posible se hiciera real, para que esta libertad de imaginar que es una libertad imaginaria se convierta en la realidad misma de nuestra libertad? ¿Esta ambivalencia de la libertad no haría, incluso, otra cosa que expresar la originaria ambigüedad del tiempo, que dura e impone lo compacto de sus plazos, únicamente porque la densa inercia del presente no deja de resistir a la impaciencia del porvenir, es decir, como había visto Bergson, porque una originaria tendencia a la inmediación y a la permanencia (que él llamaba materia) no deja de resistir a la tendencia inversa (que denominaba espíritu) y que sin cesar se esfuerza por cambiarla y venturosamente trabaja para hacer la vida indefinidamente asombrosa?

El origen de estas ambivalencias es lo que quisiera intentar elucidar aquí, a fin de examinar si puede existir una forma de libertad que pueda ejercerse sin volverse contra sí misma en forma de alienación; dicho de otro modo, si puede haber una libertad cuya realidad no sea también una ilusión.

* * *

Cuando evocamos a Rousseau, habíamos señalado estas escatologías de una libertad prometida pero siempre por conquistar; nos es preciso distinguir de inmediato tres estatutos de la libertad. Aguardada, esperada, exigida, reivindicada, ya sea objeto de recepción o de conquista, esta libertad prometida pero que no *tenemos* todavía es, pues, del orden del *tener*. Pero, como observa igualmente Rousseau, si resulta escandaloso que el hombre «esté aherrojado»,

es decir, si resulta escandaloso que no *tenga* libertad, ello se debe a que «*ha nacido libre*». Esta primera y originaria libertad -cuyo ejercicio pueden suspender sin embargo la historia y las circunstancias-, es consecuentemente del orden del *ser*. Metódica, perseverante, insurreccional, militante, una tercera libertad es aquella por la cual nos hacemos libres de conquistar estas libertades que no tenemos o que ya no tenemos. Pues siempre son muchas las libertades que se pueden reivindicar porque se las puede tener, mientras que aquélla que hace que seamos libres es única. Debemos comenzar por analizar esta primera ambivalencia.

¿Qué es tener libertad? Y, ¿basta con tener libertad para ser libre?

Por paradójico que sea, el hecho no es menos destacable: esta libertad que se tiene es más apasionadamente deseada por quienes están privados de ella, que verdaderamente reconocida por quienes siempre han gozado de ella. Su ausencia sería experimentada, pues, como un mal, sin que su posesión sea experimentada como un bien. Paradójicamente, resulta que sólo se la siente cuando no se la tiene, y que no se la siente cuando se la tiene. ¿Se trata, pues, de una ilusión, y no resultará que, porque no se la tiene, se cree que bastaría con tenerla para *ser* libre?

Tomemos tres ejemplos de esta alienación que proviene del hecho de que no se tiene libertad: la violencia, el hambre y el embrutecimiento del trabajo.

Ya se trate de la guerra, que es su desencadenamiento, del terror, que es su pulverulencia, o del totalitarismo, que es su cristalización, la violencia humilla a todos aquellos que para sobrevivir deben abjurar de su propia conciencia y hacerse instrumento de otro. *No tener* que sufrir lo que se odia ni huir de lo que se ama, *no tener* que callar lo que se piensa ni fingir lo que no se piensa, *no ser* recluido y como en secreto en la propia interioridad, es decir, *no tener* que desesperar siempre, tal sería, pues, la libertad.

Distinta de la violencia de la coacción y de la opresión, hay, sin embargo, una alienación más disimulada, y que parece tanto más inexorable cuanto que no parece provenir de los hombres: no la que ahoga la interioridad impidiéndole expresarse, sino la que quita incluso todo sentido a la interioridad obsesionándola. Cuando cada mañana plantea como un enigma el insoluble problema de durar hasta la noche, cuando el sueño es esperado como una liberación

porque se parece a la muerte, lo mismo que el futuro, tampoco lo posible tiene sentido: tal es el tiempo estéril del embotamiento y la postración.

El trabajo parcelado produce un efecto completamente semejante por una causa totalmente distinta. Al obligar a la conciencia a fijar su atención en la operación absolutamente simple de una misma tarea indefinidamente reiterada, le asigna el mismo estatuto que Bergson asignaba a la materia: el de un puro presente que recomienza sin cesar. Aquí no hay memoria, ni experiencia, ni aprendizaje, ni pasado. Ni creación, ni invención, ni espera, ni proyecto, ni futuro. Duración nula.

Y sin embargo, si basta *no tener* libertad para *no ser* libre, ¿basta tenerla para serlo? ¿Tener la libertad de reunión, es ser libre cuando no se tiene nadie con quien reunirse? ¿Tener la libertad de información, es ser libre si una general desinformación abusa de nosotros, y si ningún periodista nos enseña nunca lo que nos importaría saber? ¿Qué importa incluso a un escritor la libertad de publicar si no tiene la de hacerse leer, e incluso la de hacerse comprender o apreciar? ¿Qué importa la libertad de voto, si la elección únicamente recae sobre impostores pretenciosos o trágicos bufones? Y aun cuando tuviéramos la libertad de trabajo, y este trabajo fuera incluso nuestra vocación, ¿seríamos libres desde el momento en que este trabajo absorbiera nuestra vida pero sin que ninguna otra vida se vivificara con nuestro trabajo? Puesto que un Beethoven sordo *tiene* todavía ciertamente la libertad de componer, e incluso de hacerse interpretar, ¿se experimentaría libre si hiciese tocar sus obras en un país de sordos?

Resulta bien claro, pues, que la libertad cuya ausencia se experimenta no tiene ni el mismo sentido ni el mismo estatuto que aquélla de la que cabe experimentar su presencia. La primera, en efecto, no depende de nosotros; mientras que la segunda depende enteramente de nosotros. Siguiéndose de los diversos regímenes políticos, estructuras tecnológicas, desarrollo económico, condiciones climáticas, la primera es una consecuencia de nuestra situación histórica y geográfica. Pero ni economía, ni tecnología, ni política pueden bastar nunca para producir la segunda. *La historia puede quitarnos la libertad, pero no puede dárnosla.* Tal como nos es concedida por los favores de la historia, la primera libertad consiste en que ningún posible es hecho imposible; mientras que el hecho de ser libre con-

siste, por el contrario, en el sentimiento de que casi todo es posible, y que emprender para ejecutar, y juzgar bien para obrar bien no depende más que de nosotros. Tal como la hemos descrito, la primera debe entenderse en un sentido negativo, mientras que la segunda se entiende en un sentido positivo. Según la primera, se tiene libertad cuando se es libre de las coacciones y alienaciones que se sufre del exterior; mientras que la segunda produce el sentimiento de esta sobreabundancia vital y de esta fecundidad creadora que Bergson identifica con la alegría y que sólo proviene de sí.

En consecuencia, *tener* libertad no es *ser* libre: es ser libre de ser libre. Nueva ambivalencia: esta libertad puede experimentarse y caracterizarse de dos maneras, unas veces como potencia y otras como acción. O bien consiste en esta independencia de la conciencia por relación al mundo que, como decía Descartes, nos hace «dueños de nuestros pensamientos», que nos permite «cambiar nuestros deseos», y tener así, según la famosa definición de la generosidad, «la libre disposición de nuestras voluntades». Se trata entonces de ese poder absoluto que tenemos de atrincherarnos en nuestra interioridad, de querer únicamente lo que queremos querer, y, por consiguiente, de no juzgar más que como queremos juzgar, y no pensar más que lo que queremos pensar. La figura más emblemática de semejante libertad nos es presentada por la Tercera Parte del *Discurso del Método*, en donde Descartes prescribe considerar como muy cierto lo que es muy dudoso, o lo que es posible como absolutamente imposible, exactamente igual que el ejercicio de la duda nos prescribe juzgar como «absolutamente falso» lo que, sin embargo, es «verosímil». Ahora bien, asegura Descartes a la princesa Elisabeth, el simple ejercicio de esta libertad basta para que podamos procurarnos «desde esta vida» esa «perfecta felicidad» que, por analogía con la beatitud sobrenatural que Dios reserva a sus elegidos, Descartes denomina con frecuencia «beatitud natural».

O bien, en correspondencia con la segunda parte de la definición cartesiana de la generosidad, esta libertad consiste en el poder de «emprender y ejecutar todo lo que se juzga que es mejor». En la medida que nos permite «ver claro en nuestras acciones y marchar con seguridad en esta vida», tal libertad consiste, pues, según el lenguaje spinozista, en llegar a ser «causa adecuada».

En un primer sentido, la libertad consistía, pues, en utilizar nuestra voluntad como una negatividad infinita; así lo vemos en la

Primera Meditación o en la Tercera Regla de la Moral Provisional. Su efecto es atrincherarnos en nuestra *interioridad* como en un imperio inexpugnable. En un segundo sentido, por el contrario, tal como lo vemos en la Sexta parte del *Discurso del Método* o en los *Principios de Filosofía*, la libertad consiste en utilizar nuestra voluntad como un poder absoluto de *afirmar*, y extraer de sí nuevas verdades indefinidamente. En el sentido en que, al desarrollarse, el árbol de la ciencia no hace más que desarrollar las semillas de verdad innatas en nuestro entendimiento, esta libertad consiste en hacer nuestro pensamiento idéntico a lo real, en *exteriorizar* nuestra interioridad, en objetivar nuestra subjetividad, y hacernos así «dueños y poseedores de la naturaleza».

* * *

Examinemos en primer lugar esta libertad que se confunde con el ser mismo de la conciencia en tanto que la conciencia es pura espera, puro proyecto, puro deseo y, como dice Sartre, pura «trascendencia» y «escape de sí» (EN, 126 y 508). Puesto que en tal caso «la libertad es carencia de ser por relación a un ser dado» (EN, 537), «la libertad no es otra cosa que la existencia de nuestra voluntad en tanto que esta existencia es anulación de la facticidad, es decir, la de un ser que es su ser en el modo de tener que ser» (EN, 499). Paradójicamente, y debido a una especie de revolución en el concepto, he aquí que nuestra libertad se identifica con la «carencia de ser» (118, 124, 125, 542), con el «defecto» (124), con la «no plenitud» (125, 128), hasta tal punto y de tal manera que esta libertad coincide con su propio «fracaso» y «su propia nada» (508), puesto que «el yo no podría ser una propiedad del en sí» (114) y «el ser que es lo que es, no podría ser libre» (115). Lejos entonces de que la libertad sea cierta positividad y plenitud perseguidas, conquistadas y merecidas como una recompensa, muy por el contrario «no somos libres de dejar de ser libres» (EN, 594), y «estamos condenados a la libertad» (494, 541), como a una cierta estupefacción, como a una indigencia y un fracaso originarios.

Pero mientras que la libertad prometida como una identidad consigo y con el mundo es una libertad *constituida*, esta libertad por la que «tenemos que ser nuestra propia nada» (508, 521) es una libertad *constituyente* (EN, 492 y 507). Al mismo tiempo, no hay para

ella ni motivo (501-503), ni móvil (501-505), nada que la determine ya nunca desde fuera o desde dentro (495). Pues nuestra situación en el mundo no nos hace reconocer en él medios, obstáculos, razones para continuar o renunciar (es decir, motivos), más que por relación a cierta elección inicial que hemos hecho de nosotros mismos y a algún proyecto inaugural que nos hemos asignado libremente. De igual modo, «el conjunto de deseos, emociones, pasiones, que me empujan a realizar un acto» (501), sólo respectivamente aparecen como «móviles» y como «hechos subjetivos», una vez separados de la intencionalidad que les daba sentido y los organizaba, es decir, cuando los demás lo yo mismo pensamos en o que yo fui de la misma forma como pensamos en el personaje de una novela ya escrita; pero en tal caso confundimos un ser que tiene que ser su propia nada, es decir, una libertad constituyente, con un ser que es lo que es, es decir, una realidad constituida. Tal es la ilusión por la cual imaginamos poder pensar en nosotros como el Dios de Leibniz piensa en las mónadas.

Se comprende entonces en qué sentido podía considerar Sartre una libertad como absoluta, no solamente en tanto que nada la pueda determinar, sino también en tanto que es ella la que determina todo. Así, puesto que «el valor tiene por sentido ser aquello hacia lo cual un ser supera su ser», dado que es «el más allá de todas las superaciones» (EN, 132), el horizonte trascendental de toda elección y de todo proyecto, el valor habita la libertad.

Pero esta libertad provoca incluso que «seamos perpetuamente conscientes de poder invertir bruscamente esta elección e invertir el valor» (520), de suerte que, a pesar de ser instaurados por nuestra elección, estos valores son tan contingentes y tienen tan poca consistencia ontológica como ella. De la misma manera que no hay nada desde ese momento que pueda imponérsenos, ni opresión, ni obsesión, ni alienación, ni coacción, hasta bajo tortura, dice Sartre, somos absolutamente libres. Pues «cualquiera que haya sido la resistencia de la víctima, y aunque haya sido mucho el tiempo en haber aguantado antes de solicitar gracia, a pesar de todo ello *habría podido* aguantar diez minutos, un minuto, un segundo más. *Ha decidido* en el momento en que el dolor se hacía insoportable. Y la prueba de ello es que vivirá más tarde su claudicación en medio del remordimiento y la vergüenza. Por eso le es enteramente imputable». (EN, 454). Por tanto, no hay coacción que se sufra que en

definitiva no se haya escogido libremente soportarla, y se debe a la mala fe, por ejemplo, que el camarero se lamente de no tener la libertad de estar en su casa y ver a su familia, «como si no fuera de su libre elección levantarse cada mañana a las cinco o quedarse en la cama, con riesgo de hacerse despedir», (EN, 96).

Soportables o insoportables, útiles o nocivas, buenas o malas, entusiasmantes, indiferentes, miserables o aburridas, las cosas no lo son más que en el campo semántico abierto por un proyecto que nuestra libertad ha escogido. ¿No habrá que reconocer entonces que «las cosas no reciben su sentido más que del yo, confiadas a su poder y arbitrio» (*Esth.* I, 90)? ¿Acaso no se sigue del mismo modo que «ningún contenido es absoluto ni existe por sí mismo»? (*Esth.* I, 91). «El yo se ha convertido en el dueño y soberano de todo; no hay nada en la moral ni en el derecho, como tampoco en lo que es humano o divino, que no esté previamente puesto por él» (p. 90), de suerte que «todas mis acciones, todas mis expresiones, cualquiera que sea su contenido, no tienen en realidad otra forma que la que mi libertad les impone» (p. 91). Ahora bien, estas afirmaciones que parecen deducidas del poder originariamente constituyente de nuestra libertad no han sido escritas por Sartre: caracterizan la ironía romántica y la empresa de los hermanos Schlegel, tal como las describe Hegel al término de la larga introducción a su *Estética*. Pero la crítica que él les dirige parece aplicarse, por anticipación, punto por punto a la pura contingencia de la libertad sartriana, simultáneamente constituyente y nihilizante. En efecto, observa Hegel, si «nada tiene otro valor que el que le confiere la libre subjetividad del yo», ¿no se sigue «que no se puede tomar en serio ni ese contenido, ni su expresión, pues no se toma verdaderamente en serio sino lo que tiene un interés sustancial, algo ontológicamente lastrado de significación, de verdad y de moralidad, y que posee, pues, intrínsecamente un valor esencial» (p. 91). Si la pura libertad del artista, observa Hegel, destruye al mismo tiempo todo lo que pretende instaurar, puesto que «nada tendrá para ella validez en sí», y «desligada de todo», no podrá «vincularse a nada». Por una especie de ironía que se vuelve contra sí misma, esta libertad constituyente únicamente puede tener relación ya con la vacuidad y la inconsistencia del mundo que ella ha constituido. Lo mismo que la libertad sartriana, que puede siempre retractarse, ella puede prestarse, pero no puede ya darse. Sarcásticamente, esta libertad que se pretendía

fundadora se encuentra finalmente sin réplica, en el nauseabundo vértigo de una subjetividad de la que Hegel dice que es «vacía y vana», como Sartre dice que es una «pura nada».

¿Acaso es distinto lo que sucede con esta «gratitud natural», de la que Descartes nos dice que no se debe más que a nuestra libertad, y de la que confía a la princesa Elisabeth «que cada uno puede» obtenerla «sin esperar nada por los demás»? Independientemente de todo conocimiento, toda eficacia, e incluso todo éxito, lo mismo que la felicidad sobrenatural, aquélla consiste efectivamente en el goce que obtenemos de la experiencia del infinito. Pero lejos de ser la de la positividad misma del infinito, esta experiencia es la de la negatividad infinita que nuestra voluntad despliega al oponer un rechazo infinito al infinito que nos es rehusado. Parecida al genio maligno que niega hasta la evidencia, la libertad de nuestra voluntad nos conquista efectivamente, pero en negativo, un imperio de la nada tan infinito como el que Dios mismo ha creado por la pura positividad de su voluntad. ¿Pero qué contento, qué satisfacción, qué goce se puede extraer de una libertad semejante, a no ser esta pura separación, esta pura retracción que sólo nos libera del mundo excomulgándonos de él? ¿De qué somos libres cuando no somos libres sino de negar, y cuando una negatividad infinita nos entrega como imperio la nada?.

De esta voluntad infinita que radica en nosotros, y de la que nos viene esta libertad infinita de negar que tenemos -a falta de poder afirmar-, Pascal también había descrito una experiencia como la de un desamparo y una «codicia» infinitas. Ahora bien, este abismo en nosotros no es la libertad: es simultáneamente su vértigo y su espera. No es la libertad más que de experimentar *la falta de libertad*, y la libertad por consiguiente de buscar la libertad.

Ahora bien, si esta libertad de buscar la libertad no es completamente una ilusión de libertad, tampoco es la realidad de la libertad. Por esta razón, la libertad no puede reducirse a la voluntad: debe ser concebida más bien como el *poder de llevar a cabo lo que deseamos, de realizar lo que queremos. Es el principio y la espontaneidad de la efectividad*.

De Platón a Spinoza, la filosofía no había dejado de interrogarse sobre lo que conviene desear para no quedar decepcionado, y sobre el uso que debemos hacer de nuestra libertad de querer para que se concluya en la libertad de hacer efectivo. Así Platón había mostrado

de manera emblemática en el *Gorgias* que, al poder todo, el tirano es el menos libre de los hombres, pues, como ignora cuál es la verdad del deseo, no hace nunca lo que quiere, por falta de saberlo (466-468e).

Para caracterizar en qué consiste la realidad de la libertad, concebida como cumplimiento del deseo, interroguémonos, pues, acerca de la verdad del deseo, es decir, acerca de su originaria y constitutiva transitividad. Desde el momento que sólo de nosotros depende el realizar todo lo que deseamos, ¿qué podríamos desear? La respuesta está ya dada: tal como concebimos la libertad de Dios, tal es la hiperbólica perfección de la libertad del hombre. Ahora bien, ¿qué observamos? Como si hubiera una originaria ambivalencia del deseo, tal como nos representamos la libertad de su cumplimiento en la ambivalencia. Por una especie de antinomia, por la que cada tesis no obtiene su validez más que de la no validez de la tesis adversa, unas veces concebimos la libertad como *inmediación* en tanto que ella nos liberaría del trabajo de la mediación, y otras veces la concebimos como *mediación* en tanto que nos liberaría de la atonía de la inmediación. A veces la concebimos como reunión consigo en la plenitud de *la inmanencia*, y otras, como la irreductible secesión de una *trascendencia* que nunca terminaría de romper e innovar; unas veces, pues, como necesidad y otras como contingencia; unas, como la tranquilidad de haber llegado, y otras, como el desapacible arrebatado de partir. Y en efecto, ¿acaso es ser libre no tener nunca ni tregua ni reposo, experimentar únicamente la inquietud, el deseo y el esfuerzo, y tender sin cesar hacia un objetivo de todas maneras nunca alcanzado porque es por naturaleza indeterminable? Pero, a la inversa, ¿es ser libre no tener ya nada que aguardar, nada que esperar, nada que intentar, y que todo posible sea para nosotros imposible?

Estamos en presencia de una antinomia de la libertad, en la que la tesis identifica la libertad con la mediación, con la ruptura, con la aventura, con apertura de todos los posibles y con el trabajo de la diferencia; y cuya antítesis no reconoce verdadera libertad más que en la paz de la inmediación, de la reconciliación, del acabamiento, en el agotamiento de todos los posibles y la plenitud de la identidad. Tal vez esta antinomia de la libertad no sea en ninguna parte tan caracterizada ni tan claramente observable como en las concepciones antinómicas que Descartes y Spinoza se hacen de Dios y de

su libertad.

Al identificar la libertad infinita con un poder infinito, y el poder infinito con una posibilidad y, consecuentemente, con una contingencia infinitas, Descartes concebirá la libertad de Dios como una instauración inaugural, una capacidad infinita de fundar y comenzar. En efecto, piensa Descartes, ¿sería ser libre no poder nada más que lo que es? ¿Cómo podría ser libre algo si nada pudiera ser de otra forma? Por esto, tanto para Descartes como para Malebranche o Leibniz, Dios no sería libre si no hubiese podido crear también una infinidad de otros mundos posibles. Pero, además, ¿sería completa su libertad si no fuera infinita, y sería infinita si tuviera una sola cosa a la que debiera estar sujeta, ya se trate incluso de verdad, sabiduría, justicia o bondad? La libertad de Dios, pensará Descartes, no puede ser más que la de una contingencia infinita para la cual todo es siempre posible; de suerte que Él ha podido querer verdades necesarias sin haberlas querido necesariamente, que Él no ha querido ninguna cosa porque fuera buena sino que todas son buenas por el solo hecho de que las ha querido, y que habría podido hacer de un modo completamente indiferente que todos los radios de una circunferencia no fueran iguales, que uno y dos no sumaran tres, que las contradictorias fueran simultáneamente verdaderas, o que hubiese montañas sin valles. Poder hacer todo siempre, que no todo sea siempre posible, que baste querer para realizar de inmediato, simultáneamente pura espontaneidad, pura contingencia y pura efectividad: he ahí, pues la perfecta libertad.

Pero si Dios no concibe las verdades más que por el decreto mismo por el que las crea, ¿no está condenado a poder crear siempre más de las que pudiera concebir nunca, y, en consecuencia, a no crear nunca todo lo podría querer?¹ Pero, ¿es verdaderamente ser libre, en este caso, no poder nunca todo lo que se podría? ¡Pobre libertad, que no puede entonces experimentar lo real más que como un derecho de lo posible! Por eso, Spinoza, completamente a la inversa, identificará la suprema libertad con esta absoluta coincidencia de lo posible y lo real que, con toda razón, llama perfección, y que consiste en que todo lo posible es real y en que todo lo que no

¹Cfr. *Corto Tratado*, I, Cap. II, 16, pp. 78-89: «Si Dios no puede nunca tanto que no pueda crear más, no puede crear nunca lo que puede crear. Lo cual es contradictorio.»

es real es imposible de suerte que todo se cumple según el riguroso determinismo de una necesidad absoluta. Que no hay, pues, ni contingencia, ni elección, ni azar, ni riesgo, ni fortuna o infortunio, que todo sea en acto, y que ninguna renuncia deba ser nunca el precio de algún cumplimiento, tal sería, pues la perfecta libertad: esta coincidencia consigo de una eterna plenitud.

Donde habíamos esperado descubrir la realidad de la libertad, en el cumplimiento del deseo, acabamos de descubrir una nueva ambivalencia de la libertad. ¿Debemos pensar entonces que el deseo es por esencia tan contradictorio que no puede tener satisfacción que no sea contrariada? Si todavía hay una libertad posible, ¿no consistirá entonces en liberarse del deseo?

* * *

Al analizar la concepción sartriana de la libertad, habíamos visto que no puede reducirse a la pura trascendencia y a la pura negatividad del deseo. Pero, en sentido inverso, ¿sería posible identificarla con la pura positividad de la satisfacción, de la plenitud y de la inmediatez? A pesar de los análisis de Platón y Aristóteles, que, por lo demás, no concibieron el deseo más que por medio de su analogía con la necesidad, ¿no sería sin embargo ingenuo creer que bastaría para estar satisfecho el ser reabsorbido en la inmanencia y no desear ya? En efecto, cuando sucede que ya no deseamos nada, ¿no experimentamos esta inapetencia como la peor de las privaciones, e incluso no llegamos entonces en medio del aburrimiento a desear, y a descubrir esta indiferencia como la más ilusoria y la más abrumadora de las libertades? Para hacerla evidente, digamos la misma cosa en griego: excepto los que piensan que sólo hay una cosa mejor que estar muerto (es el no haber nacido), ¿quién ha pensado jamás que todo deseo fuese deseo de anorexia? Esto es lo que Sartre, me parece, había observado con penetración al hacer notar que «no es exacto que una sed tienda a su anonadamiento en tanto que sed» (EN, 140): simplemente, desea gozar *todavía* de sí misma en tanto que sed en el momento mismo en que ella goza *ya* de su satisfacción al beber, presintiendo que la secreta tristeza de no tener ya sed desilusionará su placer de haber bebido. En consecuencia, lo que desea la sed no es el no tener ya sed, sino por el contrario comenzar a beber, beber *ya* teniendo *todavía* toda su sed ante sí

como un futuro virgen. Sobre el fondo de la inmanencia y de la inerte inmediación que están siempre transcendentamente al final de toda espera, el deseo no busca en realidad otra cosa que sentir la extrema *tensión* de su mediación a punto de relajarse inmediatizándose: es decir, la *intensidad* de su vitalidad y de la futurición.

Otra observación conspira para disuadirnos de creer que la absoluta plenitud de la inmediación puede ser la libertad: es el mito vetero-testamentario de la tentación. ¿Cómo comprender, en efecto, que el hombre haya podido ser tentado mientras vivía en la intimidad y, como dice San Agustín, en el cara a cara con la absoluta simplicidad del infinito? ¿De qué modo el lenguaje del demonio -es decir, la seducción de la aventura- ha podido tener para él sentido alguno, a no ser que la espera sea el tejido mismo de la conciencia, y que, por ser constitutiva de su originaria libertad, esta espera le haya hecho experimentar como insípido todo aquello a lo que falta el sabor de la futurición, y, en consecuencia, la eternidad como un tiempo muerto? Por razón de que la *espera* sea constitutiva de la conciencia, se comprende que hay dos sentidos de la libertad. En un primer sentido, puesto que esperar es siempre esperar *otra cosa*, consiste en esta originaria e irreductible trascendencia por relación a todo dato, a toda inmediatez, aunque fuera la de Dios. Es este originario atrincheramiento el que hace de toda unión una adhesión, de toda adhesión un consentimiento, de todo consentimiento un compromiso. Es esta trascendencia la que funda la libertad de la conciencia como árbitro y como responsable. En un segundo sentido, la libertad consiste en el dinamismo de la futurición, es decir, en experimentarse como sujeto de la exuberancia de la temporalidad. La libertad no se experimenta, pues, del todo en la inmediación, sino que, muy al contrario, consiste en experimentarse como el sujeto de una industriosa e inventiva mediación.

La espera tiene, pues, dos maneras de representarse el tiempo. *O bien*, como cuando se espera el autobús, o cuando los judíos esperan la venida del Mesías, en el que la espera es pasiva. Aunque el porvenir no haya llegado todavía ella imagina que está ya en marcha hacia el presente; y de un modo completamente natural, se representa que el curso del tiempo va del futuro al presente. Su única libertad consiste entonces en no dejarse apartar, es decir, de lo inteligible por lo sensible. Pero ésta es la esencia misma de la espera. *O bien* como cuando se espera la justicia, o el reino de los

finés, o la realización de un proyecto, o cuando el poeta «espera el eco de (su) grandeza interna». La espera es activa, pues se sabe bien que lo que se espera no vendrá por sí sólo. La vemos aquí, perseverante y laboriosa, toda tensa en el esfuerzo hacia el objeto que se debe cumplir; y resulta completamente natural para ella que el curso del tiempo transcurra del presente hacia el futuro. Su libertad, entonces, es doble. Militante del tiempo y obrera del cambio, nada se cumple sino porque hay algo que parece sustraído a la temporalidad y al cambio: se trata de la constancia o permanencia de su voluntad. Esta trascendencia con respecto al tiempo es la primera forma de su libertad. Pero esta libertad indefinidamente emprendedora y laboriosa, sería desgraciada y finalmente ilusoria si no se convirtiera en una segunda libertad, que es la de llevar a cabo. Coincidiendo con el ejercicio mismo de la temporalidad, -o con la fecundidad de la vida, que es su fenómeno por excelencia-, *la verdadera libertad no consiste, pues, ni en la pura negatividad de la mediación, ni en la pura positividad de la inmediatez, sino en ese paso indefinido e indefinidamente innovante de la mediación a la inmediatez.*

Pero ¿conocemos alguna figura de semejante tránsito? ¿Tenemos alguna experiencia de una mediación tal que no deja de inmediatizarse y de una inmediatez que se mediatiza continuamente? ¿Se puede concebir incluso una acción tal que no acaba de comenzar tan pronto como comienza a acabar?

Constitutivo de todo aprendizaje, de todo virtuosismo, de todo talento, tan banal incluso que nos olvidamos de asombrarnos ante él, existe sin embargo un hecho metafísico tan destacable: se trata del tránsito completamente ordinario de la voluntad al hábito. En efecto, lo que estaba en la decisión inaugural de nuestro proyecto, la expresión de una ruptura con lo que éramos, se ha cumplido finalmente, por repetición -a fuerza de ejercicios y de tenacidad- en la constancia y la continuidad de lo que hemos venido a ser. Lo que era tensión es calma. Lo que era inobservable, secreto, interior, aleatorio, indeterminable, incierto, se ha objetivado en comportamientos, aptitudes, talentos, estilos de parte a parte observables, manifiestos, analizables, determinados, estereotipados, descriptibles y previsibles. La pura espiritualidad, la pura ascesis de un esfuerzo se ha trocado por la materialidad de un automatismo. La contingencia se ha hecho necesidad, y la libertad determinismo. Lo que en nosotros estaba separado, está reunido. La trascendencia se ha

tornado inmanencia. La pura y laboriosa mediación se ha hecho inmediatez. En ese sentido es en el que, según la fórmula de Ravaisson, «el hábito representa el retorno de la libertad a la naturaleza».

En esta segunda naturaleza que hemos adquirido por el ejercicio mismo de nuestra libertad, la sucesión de todos los instantes pasados en el esfuerzo se ha acumulado, sintetizado, unificado en el presente incorporándose en él, hasta llegar a ser su vida misma. En la medida que la libertad consiste en estar reconciliado consigo, en tener (ἔξις, habitus) su en sí en lo que somos, el hábito es entonces una figura de la libertad, puesto que en él ya no estamos separados de nosotros mismos, puesto que el futuro que esperábamos ha llegado, y nos vemos unidos a lo que esperábamos. Pues no siendo ya los que éramos es como somos lo que fuimos. Entonces el tiempo no es ya lo que nos dispersa, sino lo que nos reúne; no la instancia de abrogaciones infinitas, sino el principio mismo de una creatividad y un progreso indefinidos.

Pero si todas las mediaciones de nuestra voluntad tensa en el esfuerzo se han inmediatezadas en la materialidad y los automatismos del hábito, esta inmediatez no es ya un coma de nuestra libertad, del mismo modo que nuestra espera no se agota en ella o nuestro deseo no se desvanece ante ella. Muy al contrario, nuestra voluntad no se desploma en el hábito como el deseo lo hace en la saciedad: pues la adquisición de hábitos consiste mucho menos en un paso de la potencia al acto que en el paso de una potencia a otras potencias, de una aptitud a nuevas aptitudes. Pues lo mismo que al aprender nos hacemos aptos también para aprender, así la adquisición de una aptitud representa una aptitud para adquirir otras. Cuantas más aptitudes nos hace adquirir el ejercicio, tanto más aptos llegamos a ser nuevos ejercicios, los cuales suscitan el nacimiento de nuevas aptitudes y así indefinidamente: tal es la dialéctica por la que todas las mediaciones no cesan de realizarse y de inmediatezarse en la disposición presente, pero que inmediatamente comienza a mediatizarse en nuevos esfuerzos, en una especie de hiperbólica futurización.

No obstante, si es cierto que en esta *πρᾶξις*, el trabajo es la libre manifestación de nuestra vida, el cumplimiento de todo nuestro pasado en el acto de presente donde se expresa, ¿el progresar egoísta, solitariamente en esta indefinida perfectibilidad supondría ser

perfectamente libre? Como Marx presintió en sus *Manuscritos* de 1.844, ¿puede la libertad perfecta consistir únicamente en esta apropiación de mi propia vida en mi trabajo, o no será preciso, además, que mi propio trabajo y mi propia vida sirvan de mediación entre los demás hombres y su humanidad? Así el infinito se cumpliría en la paciencia y la abnegación de lo finito. Pero lo mismo que ninguna gota de agua conoce el río que, sin embargo, contribuye a formar, lo mismo que ningún río conoce el océano al que, sin embargo, nutre, jamás conoceremos en este mundo el infinito que quizás se mediatiza a través de nosotros.

¿Seremos de esas piedras vivas con las que el divino Arquitecto construye su templo espiritual? ¿O no habremos sido una de esas piedras perfectas, pero tan inútilmente talladas que se encuentran abandonadas en las antiguas canteras cerca de las catedrales? Aunque tengamos la libertad de cambiar nuestra naturaleza, y consecuentemente, recrearnos, no tenemos, sin embargo, ni la de nuestro uso, ni la de nuestra destinación. Depende de nosotros construirlos con el mismo cuidado que si todo el edificio debiera sostenerse en esta única piedra. Pero no depende de nosotros que sea escogida por el Arquitecto. Por ello se dice muy acertadamente que esta elección es obra de la Gracia, y que la Gracia no se merece.

Después de la libertad de construirse, queda todavía una suprema libertad, que consiste en liberarse de la presunción de escoger nuestro destino. Pues ese trabajo indefinido de la mediación que no cesa de inmediatezarse no es otra cosa que el del tiempo y la vida. Al proseguirlo, no hacemos más que transmitir lo que nos fue dado, sin saber nunca exactamente por qué. En ello consiste esa *acquiescentia*, ese consentimiento, que Spinoza identificaba con la libertad, y del que, según parece, Wittgenstein había hecho una sabiduría².

²Cf. Pilar López de Santa María, *Introducción a Wittgenstein*, Barcelona, Herder, 1986, pp. 84, 88, 91.