

El espíritu que niega siempre: una disidencia originaria

NICOLÁS GRIMALDI
Universidad de La Sorbona

SI SE CONCIBE LA LIBERTAD como esa capacidad de supresión, de secesión o de insumisión que nos hace independientes de toda situación e irreductibles a cualquier determinación natural, ¿no habrá que definir la existencia misma del espíritu como libertad? Tanto a Baudelaire¹ como a Hegel² esto se les impuso como evidente gracias a una observación elemental: el hombre es tan originariamente inconciliable con la naturaleza que su preocupación más precoz es la de cambiar la suya propia. ¿Cómo, si no, podría explicarse su gusto innato por los disfraces, el uso tan extendido de máscaras, adornos, pinturas faciales y maquillajes? ¿Qué otra cosa manifiesta el teatro sino esta paradójica inclinación del actor a ser lo que él no es, y del espectador a tomar lo real por irreal y lo irreal por real? Lo propio de la ilusión cómica consiste, en efecto, en fingir que se está en el palacio de Nerón fingiendo que no se está en el teatro, siendo así que se sabe perfectamente que mil personas no podríamos estar juntas en el palacio de Nerón sin que él se percatara de ello, y con la seguridad de que nosotros no le veríamos a él si él, a su vez, no nos viera a nosotros. Todo lo que percibimos (Julien Bertheau con su faldita de plástico, su espada de madera y su casco de cartón) desmiente lo que fingimos con la imaginación (Nerón mismo lamentándose ante Agripina). Sin embargo, no dejamos de imaginar lo que fingimos percibir.

El hecho resulta más claro todavía cuando se examina con un poco de atención nuestra relación con la pintura. Por mucho que se haya dicho de Parrasio

1 Cf. «Le peintre de la vie moderne, XI, Eloge du maquillage», en *Curiosités esthétiques*, Bibl. de la Pléiade, Paris, 1956, pp. 912-913.

2 Cf. *Esthétique*, chap. II, 1ère section, I, Paris, 1944, t. I, p. 56.

y de Zeuxis, y a pesar de todas las enfáticas declamaciones de Diderot ante una pintura de Chardin o una *Joven llorando a su pájaro muerto*, nadie nunca ha sido hasta tal punto seducido por un cuadro que haya llegado a confundirlo con la realidad. Todo el mundo sabe perfectamente que en un cuadro no hay más que una tela recubierta de colores mezclados en cierto orden. Vemos los bordes y, a veces, hasta la trama del lienzo; distinguimos las pinceladas y quizás incluso el grosor mismo del pigmento. Tal es la intrínseca realidad del cuadro. Y eso es lo que percibimos. Jamás hemos sido seducidos, y ello es de tal modo así que, para algunos, incluso las pinturas engañosas no han tenido nunca en realidad la intención de engañarnos, sino solamente la de fingir haberlo querido hacer para hacernos creer que hubiéramos podido dejarnos llevar por ellas: hasta ese punto nos gusta sentir nuestra falta de familiaridad con lo real. Estamos tan sueltos, tan distantes, somos tan libres, que *podemos* perfectamente tanto tomar lo irreal por real como lo real por irreal. Bajo este punto de vista, la pintura engañosa sería un arte de la seducción, no en el sentido de que, como un cebo, pretendería engatusarnos, sino en el sentido de que, excitando nuestra disidencia respecto de lo real, denunciando con gestos afectados la inconsistencia de los objetos, adularía a nuestra libertad. Pues tenemos siempre la libertad de no ver sino un trozo de tela más o menos agradablemente coloreado, o de ser arrebatados hasta la demencia por esa otra realidad que es suscitada por la vida de las formas³. Del mismo modo como, en el teatro, tenemos siempre la libertad de no ver más que a Bertheau gesticulando en un estrado o de ver a Nerón en su palacio haciendo frente a las quejas de Agripina⁴.

Así, pues, se podría definir el espíritu por esta libertad que él siempre tiene de desrealizar lo real y de sobrerealizar lo irreal. Esto es lo que de ordi-

3 Remitimos a los novísimos y notabilísimos análisis de Christiane Gauvrit, en su tesis sobre *Vérité et réalité en peinture* (ejemplares dactilografiados, t. II, pp. 359-379, Universidad de Paris-Sorbona, 1997).

4 Alain describió en una de sus proposiciones esta libertad que tenemos, siempre, de aceptar o rechazar la realidad poética de un texto: «Todo autor depende de mi... » (cf. 10 marzo 1936, en *Propos*, Bibl. De la Pléiade, Paris, 1958, p. 1301-1302). Preferimos creer que, cuando se tiene éxito, ello se debe a que el talento se impone. Pero eso es falso. Esto no es reconocido nunca más que merced al decreto siempre libre y siempre revocable de una acogida generosa, de una hospitalidad gratuita. Es lo que Valéry osó recordar a los visitantes del Palacio de Chaillot, para disuadirles de que entraran sin desearlo: «*Depende de ti*, que entras, el que yo sea tumba o tesoro -Que yo hable o que me calle *no depende sino de ti*». Nunca se nos impone ni se nos arranca un juicio determinado: a voluntad podemos hacer crecer o menguar la distancia que nos separa de las cosas, fiarnos de ellas o desconfiar. Incluso en el apasionamiento somos tan libres que, incluso aunque abdicamos de la libertad, abdicamos libremente. Tal es, por otro lado, el resorte del esnobismo: libremente se fuerza uno a admirar hasta el extremo algo que, de otro modo, se hubiera podido ridiculizar o se habría despreciado espontáneamente.

nario hace cada espectador cuando escucha a Nerón en vez de simplemente ver a Julien Bertheau. O, de modo todavía más significativo, cuando siente el calor agobiante del verano, el olor dulzón de las plantas acuáticas o la inconsciencia de la juventud al ver ciertos cuadros de Renoir o de Monet. O también cuando ve *La Grenouillère*⁵ al mirar los trazos negros y azules y toda una mancha formada por puntos claros en la que la luz parece pulsar y vibrar. Ciertamente, despojamos libremente de realidad a *La Grenouillère* y no reconocemos realidad más que a los pigmentos, a las pinceladas, a su forma y a su unidad. Tan libremente como constituimos en reales la orilla, las barcas amarradas, el kiosco, los largos vestidos de muselina y las casas; del mismo modo que recreamos en nosotros, como en una borrachera, esta atmósfera de levedad, de facilidad, de sensualidad y de bohemia a la sombra cómplice de los merenderos. Tenemos libertad para suspender la intrínseca realidad del cuadro, para constituir la pintura en paisaje o en retrato, para constituir el paisaje o el retrato en símbolo de un carácter o de un sentimiento⁶: todo esto brota siempre de nuestra libertad.

Podemos caracterizar con otro ejemplo más simple, más rudimentario, pero perfectamente apto para suscitar las más vivas emociones, este poder paradójico de la conciencia para sustraerse a la realidad, zafarse de ella y sustituirla por algo en todo constituido por ella. Consideremos un naipe. Si quiero, no es más que un trozo de cartulina acharolada y decorada con diversas figuras: esa es su realidad. Ciertamente su peso, sus dimensiones y sus colores se me imponen sin que yo tenga en ello poder alguno. Su existencia es tan independiente de la mía como la mía de la suya. Si yo entro en una sala de juego y me siento en una mesa de póquer o de bacará, al instante los naipes que me reparten han cambiado de tal modo de realidad que yo siento que toda la intensidad de mi existencia está como dependiendo de la figura o del color impresos en ellas. Investida de atributos casi metafísicos, la realidad del naipe es la de la suerte o la de la mala suerte, del éxito o del fracaso, de la vida fastuosa o de la pobreza total. Sin embargo, la realidad que le reconozco no depende más que de mi libertad: a estos trocitos de cartulina impresos hay quienes (ciertamente de manera libre, por convención) les confieren una función o un valor; y, asimismo de manera completamente libre, otros los invisten del poder del destino.

Sería vano pretender explicar esto sólo por la fuerza de las convenciones, los modelos y la presión sociales. En rigor, esto sólo es posible porque somos, antes que nada, capaces de jugar. Antes de la psicología y la sociología del

5 Cuadro de Monet que, en español, se titularía *El estanque*. Fue pintado en 1869. Se encuentra en el Metropolitan Museum de Nueva York [N. del T.]

6 Cf. más arriba nuestro estudio sobre «Le symbolisme de l'art», en *L'ardent sanglot*, Encre marine, La versanne, 1994, pp. 107-150.

juego es necesario que exista la facultad de jugar, lo cual es un hecho metafísico. Al hacer de lo real el cuerpo o soporte de lo irreal, al hipostasiar lo irreal en una cierta realidad supereminente que sólo nos afecta a nosotros, el juego opera siempre una transmutación ontológica. Él puede, en efecto, conferir a todas las cosas el estatuto ontológicamente equívoco de un signo⁷. Del mismo modo que para el capricho del niño este palo puede ser sable, lanza o caballo, basta también a la niña un manojito de pajas envuelto con un trapo para tener una muñeca, y cualquier muñeca le es suficiente para estremecerse, lamentarse, atarearse, enfadarse o, en pocas palabras, para emocionarse. Pero el niño con su corcel o la niña con su muñeca no están más enajenados que el actor que en el escenario se tiene por Nerón. Ninguno de ellos confunde lo real y lo irreal. El juego no es una alucinación. No suprime la realidad: la relaja, se introduce en ella, recorta en ella un espacio de extraterritorialidad en el que la ficción ocupa el lugar de la realidad por pura decisión y puro ejercicio de nuestra libertad. Al igual que el actor sabe perfectamente que el teatro está en la ciudad, que el escenario está en el teatro y que puede en cualquier instante ir del escenario a los bastidores, el jugador también sabe siempre sin duda alguna que su juego tiene lugar en la realidad. Simplemente finge tan bien que no lo sabe, que puede llegar a experimentar la ficción-realidad que él constituye (la enfermedad, la inapetencia, o las malas notas de la muñeca, el baño en *La Grenouillère*, o los celos de Nerón, etc.) con tanta propiedad e intensidad como si fuera verdaderamente la existencia misma. Pues jugar es arraigar en el juego, y arraigar en el juego es fingir el olvido de que se está jugando. Es fingir ignorar que esta realidad que nos atraviesa, que nos fascina, que nos revuelve, que nos divierte o que nos enoja, no tiene, sin embargo, otra realidad que la que nosotros le hemos dado, y que no depende, en cada instante, más que de nuestra libertad para destituirla, del mismo modo que había sido también ella quien la había constituido.

Así, pues, el juego hace manifiesta esta libertad que el espíritu tiene de distraerse, de despegarse de la realidad, de abrogar sus cualidades y sus determinaciones para investirla de propiedades y de una identidad que no son las suyas. Fantasía semiótica, el juego desviste a lo real de sus cualidades y lo

7 Recordemos la definición escolástica de signo: «*aliquid stat pro aliquo*». Es una cosa que se encuentra siempre ahí en lugar de otra cosa. Por lo tanto, esa cosa no está presente más que como representante de otra realidad, a la cual representa ocupando su lugar, evocándola, indicándola o simbolizándola. Hay, pues, una modestia ontológica del signo, el cual tiende por naturaleza a borrar su propia presencia para re-presentar en su lugar lo que él significa. Es por esta razón por lo que la lógica del signo tiende de una manera totalmente natural a desarrollar una psicología de las hipóstasis, del mismo modo que esta psicología de las hipóstasis tiende a desarrollar una ontología del *quid pro quo*.

reviste de cualidades completamente distintas: sin haberlo suprimido, lo ha transfigurado. Aunque todo sea materialmente idéntico, todo es psicológicamente diferente. Sin que el mundo haya cambiado, en el juego hemos cambiado de mundo. Esta emigración sin migración, esta disidencia, esta retracción, esta secesión, constituye el poder de nuestra libertad.

Una libertad semejante es, ciertamente, deudora de nuestra imaginación, pero también de nuestra voluntad. En efecto, el que nos sustraigamos a las ordinarias determinaciones de lo real para investir a lo imaginario de la precisión, la resistencia y la consistencia de lo real tiene lugar por una decisión libre, tiene los rasgos de una conversión. Libremente decidimos ir al teatro, entrar en el casino o considerar un cuadro ya no como un objeto perteneciente al mundo sino como si apareciera todo un mundo dentro de ese objeto. Se puede pensar, sin duda, que, de esta suerte, el jugador huye del mundo para abandonarse y experimentar en el ámbito de lo imaginario una libertad que no tenemos en el ámbito de la realidad. Sin embargo, es libremente como nos separamos, como nos soltamos, como organizamos nuestra huida y los medios para ella, tan libremente como más tarde la anulamos o la interrumpimos. Aquí encontramos una primera antinomia de la libertad. La tesis sostiene que siempre somos libres, puesto que, siempre en huida, no podemos ser nunca detenidos. ¿Cómo podemos considerarnos alguna vez libres -objeta la antítesis- dado que, sin residencia estable posible, sin poder nunca permanecer quietos en ningún lugar, tenemos siempre que huir? No obstante, en la tesis y en la antítesis no se trata de la misma libertad. Pues una cosa es una libertad imaginada, y que no es más que imaginaria, y otra cosa es la libertad de imaginar, la cual no tiene nada de imaginario.

Imaginaria, aunque sensible, la libertad experimentada en el juego se reduce a la inestable intensidad del instante. Esta intensidad consiste en la tensión. Esta tensión estriba en la patética inminencia de un porvenir que se presente siempre en el momento de romper, como una ola, contra el presente. Desligado de toda regla, el tiempo frustra todo cálculo. Todo puede suceder. La demora se exaspera. Embriagados de contingencia, prestos para afrontar todas las posibilidades, nos sentimos tan libres como los aventureros.

Completamente distinta es la libertad que tenemos para imaginar, para dejarnos llevar por la ficción, o para abandonarnos al juego. Esta libertad se resume toda ella en sentir cuán tenue es el nexo que nos retiene en el mundo, puesto que en todo instante la cuestión es si romperlo o no. Al ejercer el poder que siempre tenemos de desligarnos, esta libertad consiste en la experiencia que entonces tenemos de nuestra originaria disidencia.

* * *

Pero, ¿de dónde procede ese desapego originario? Indudablemente, todo lo que nos separa de la materialidad del presente nos separa, asimismo, del

mundo. Toda forma de trascendencia es, pues, también, una figura de nuestra disidencia. En este sentido, nos basta divertirnos, recordar, imaginar, anticipar o desear para sentirnos desligados del presente. No obstante, lo que nos desliga es lo mismo que nos hace sentir en qué medida no dejamos de estar todavía ligados. Pues la consistencia, la pesadez, la inercia, la resistencia, las exigencias y las peripecias del presente, hacen de la diversión algo siempre excepcional, hacen vacilante a la memoria e insatisfecho al deseo. Por muy desligados que estemos de la realidad, una fuerza, pues, nos retiene siempre en ella: es -podría decirse- la fuerza de la vida. Por muy trascendente que el espíritu se experimente a sí mismo con respecto a la naturaleza, la naturaleza es, no obstante, siempre inmanente al espíritu. Por lo tanto, sin *la espera* no solamente no sería posible ninguna de estas figuras de la conciencia, sino que tampoco podríamos tener ninguna conciencia del tiempo⁸. Si se exceptúan los pocos recuerdos involuntarios que pueden presentar el pasado a la conciencia sin que nos demos cuenta de ello, de ordinario requerimos a nuestra memoria, buscamos recordar nuestros recuerdos, anticipamos su reviviscencia: esperamos para acordarnos. Podría decirse que la espera es la conciencia misma. Luego toda espera es trascendentalmente espera de aquello que no dejaría nada por esperar. Por la misma razón, vemos que la eternidad, el infinito, la plenitud, y *la muerte*, constituyen el horizonte trascendental de toda conciencia. Por el solo hecho de esperar y de tener conciencia, del mismo modo que, sobre el fondo de la eternidad, todas las cosas son percibidas como temporales, del mismo modo que, sobre el fondo del infinito, todas las cosas perfilan su finitud, así también vivimos siempre todos nuestros sentimientos, todos nuestros deseos, todos nuestros proyectos: sobre el fondo de nuestra propia muerte. En consecuencia, no necesitamos pensar en la muerte para procurar tenerla en cuenta. La muerte está siempre presente en todas nuestras representaciones. Es ese fondo de irreversible y definitiva ausencia sobre el que destaca toda presencia.

Somos libres respecto del mundo y estamos como desligados de él: lo hemos sido siempre. De todos modos, la ordinaria adaptación a un medio, las costumbres, los usos, los hábitos, esta segunda naturaleza, nos lo hacen olvidar por lo general. Al suspender las reglas y relaciones ordinarias del mundo en el que estamos acostumbrados a movernos, el juego nos recuerda esta libertad originaria. Al ponernos a distancia de todas las cosas, al hacernos experimentar la contingencia de su naturaleza y de su función, así como la de nuestros roles y la de nuestra existencia, esta libertad es muy parecida a la de esos viajeros que, sabedores de que siempre están a punto de partir, no se toman nunca la

⁸ Cf. más arriba los análisis que hemos desarrollado en nuestra *Ontologie du temps*, Paris, PUF, 1993, pp. 35-37.

molestia de deshacer su equipaje ni de instalarse. Aunque con la cortesía de fingir que siguen nuestros usos, siempre están ya dispuestos a adoptar otros. Respecto de quienes quedan atrás, el saber que uno debe partir, ¿no es ya casi haber partido? Si tenemos la facultad de jugar, si podemos, por tanto, suspender todas las relaciones que nos unen al mundo e inaugurar de pronto unas relaciones completamente nuevas, ello es porque sabemos bien que no pertenecemos al mundo más que como los marinos a sus amores: sólo durante el tiempo de una escala.

Tan originaria es nuestra disidencia respecto de lo real que nuestra propia naturaleza se ha hecho dudosa. Lo que somos, ¿acaso no lo somos más que por casualidad, por accidente, fortuitamente? Lo sabemos tan bien que toda obra novelesca o teatral es para nosotros ocasión de existencias completamente diversas de las que imaginamos tener, y de situaciones completamente distintas. No hay trama tan fantástica, personalidad tan excepcional, sentimientos tan insólitos o tan complejos, que nosotros no los experimentemos con su lectura casi íntimos y familiares, como si nunca nos hubiera faltado más que la ocasión para que fueran los nuestros. Quizá la cultura no tenga por función principal más que la de hacer a cada hombre descubrir que él hubiera podido ser igualmente cualquiera de los demás. Tanto en la vida como en cualquier novela no se puede, en efecto, comprender una situación más que colocándose en sus diversos puntos de vista. Colocarse en ellos es asumirlos imaginariamente. Es jugar a hacerlos nuestros. Siendo, pues, libres de ponernos, de ese modo, en el lugar de los demás, ¿cómo sería posible que no experimentáramos como una limitación, o como una violencia, el deber de no ocupar más que nuestro propio puesto? Lo que entonces llamamos libertad, ¿no es precisamente esa experiencia interior que tenemos de nuestra propia contingencia y el sentimiento, que de ahí obtenemos, de que excedemos a nuestra propia existencia?

Es tan viva, por otro lado, esta experiencia de nuestra contingencia, es tan evidente nuestra disposición a ocupar puestos por completo ajenos y a vivir situaciones por completo distintas de las nuestras, que podemos sentirnos tan constreñidos en nuestra propia existencia como lo estaría un actor que no pudiera desempeñar más que un solo papel. Además, la experiencia que entonces tenemos de nuestra libertad se identifica con nuestro sentimiento de frustración y con nuestra capacidad de disidencia respecto de la facticidad de nuestra situación. A falta de poder explorar tantas existencias que hubiéramos podido tener, por lo menos gozamos casi siempre de la libertad de persuadir de ello a los demás. El engaño no tiene otro origen ni otra función. No se trata aquí del engaño por interés, por astucia, por artimañas, por táctica, que no engaña a su protagonista más que para huir de él o para dominarlo. En este caso, el engaño no es sino una de las muy numerosas figuras de la lucha por la vida. Aunque apele a nuestra imaginación y a nuestra facultad de jugar, esta clase de engaño

pertenece más bien al género del cebo o de la simulación. Lejos de caracterizar ninguna disidencia respecto de lo real, más bien manifiesta una forma superiormente evolucionada y elaborada de adaptación. No se trata, por lo tanto, de un hecho metafísico, sino de un hecho biológico. Completamente distinto de éste es el engaño al que me refiero aquí. Este engaño, sin que renuncie por completo a alguna posible ventaja que de él se pueda obtener, con peligro cada vez mayor de hacernos caer en un mal paso que de sacarnos de él, sin finalidad, sin razón, sin objetivo, sin interés, este puro engaño no se ejerce sino por el gusto de experimentar nuestra disidencia respecto de lo real. Es tal ese vértigo de la fabulación que casi ninguna persona puede resistirse a su atractivo.

Pero no basta con fabular para mentir. Para confundir, el engaño debe, en efecto, persuadir. Su primera condición es que sea creíble. A falta de que los relatos del mentiroso sean verdaderos, al menos es necesario que tengan el aspecto de serlo, que tengan ese aire, esa apariencia de verdad sin los cuales no seducirían a nadie⁹. Nunca nadie habría tomado lo falso por verdadero si lo falso no se hubiera parecido de tal manera a la verdad que adquiriera toda su apariencia. Por tanto, así como sólo la verdad hace posible el error, sólo la verosimilitud hace posible el engaño. Cyrano de Bergerac, cuando cae de la luna y sacude su jubón de polvo de estrellas, fabula, pero no miente. Puede sorprender, irritar, divertir, pero no puede mentir. A la inversa, el mentiroso no pretende persuadir para algo extraordinario. En los tiempos de Felipe II, el mentiroso, como cualquier otro caballero, se embarcó en Sevilla, gobernó sus plazas de México y Perú, cobró sus impuestos, aplastó sediciones, guerreó en Flandes, incendió ciudades, raptó mujeres y hasta se casó con una hija bastarda del rey. Hoy es encargado de la inspección de las finanzas, ha estudiado en Harvard y ha vendido helados en Miami en verano, a veces le duele una herida recibida en las montañas de Argelia, tutea al jefe del Estado y, por encargo de un ministro, estudia las posibilidades de inversiones financieras en los Balcanes. ¡Qué cosa más banal! Evoca sobriamente sus experiencias y sus misiones. Usted le escucha. Usted le cree. Pero, ¿por qué se toma el mentiroso la fatiga de proponerle a usted tan modestas aunque variadas invenciones? Únicamente para que vuestra atención y vuestro interés le persuadan a él de que os ha persuadido. Ciertamente, el mentiroso ha encontrado un testigo. Al creerle, usted atestigua, en efecto, la posibilidad, usted acredita la verosimilitud de todas esas otras situaciones que hubieran podido ser las suyas, de esos otros

9 Cf. J. Cocteau, *Thomas l'imposteur*, Paris, 1923, pp. 56-57: «hay hombres que inspiran una confianza ciega y gozan de privilegios a los que no pueden aspirar por sí mismos. Guillaume Thomas era de esa raza bienaventurada. Se le creía. [...] sin saber ni nadar ni patinar, podía decir: Yo patino y yo nado. Todos le habían visto sobre el hielo y en el agua».

acontecimientos que él hubiera podido vivir, de esa existencia que hubiera sido la suya si lo fortuito de las circunstancias no se lo hubiera impedido. Al creer que él es quien no es, usted le prueba que él podría no ser lo que él es, que su ser no es, pues, reductible a la rudimentaria efectividad de sus encuentros o de sus empresas. Vuestra atención confiada le hace experimentar vertiginosamente su propia contingencia. El mentiroso se excede, se desborda a sí mismo, se supera a sí mismo. Ya no se limita a lo que él es más que por un resto de costumbre y casi por convención. Usted ha venido a ser el fiador metafísico de su disidencia respecto de sí mismo. Como es feliz por emplear de este modo su propia libertad en relación a usted, os oculta el disgusto de que esa situación no sea más que un juego.

A veces el mentiroso puede embeberse tanto de su juego que acaba casi por creer lo que él quería hacer creer a los otros¹⁰. Entre la mitomanía y la impostura no hay apenas más que una diferencia de grado: ese ínfimo e intermitente matiz que distingue un tropismo de una inclinación, un frenesí de una tentación. Como quiera que ello sea, el hecho notable es esta capacidad que tenemos de hechizarnos a nosotros mismos hasta el extremo de poner lo real entre paréntesis, de rechazarlo, de borrarlo, para conferir a lo irreal la consistencia, la calidad, la coherencia de la realidad. No estamos nunca tan atados por la realidad que no tengamos la libertad de desligarnos de ella, aunque sólo sea por la imaginación, el juego, el sueño o la locura.

Esta libertad nuestra para entrar en disidencia con lo real, suspenderlo, recusarlo, revocarlo, ¿dónde se manifestaría de manera más obstinada ni más radicalmente que en el escepticismo? Su simple posición teórica es característica, en efecto, de una actitud de recelo y de retracción respecto de lo real, de una especie de exención y de libertad respecto de las sollicitaciones más espontáneas de la experiencia. Pero el escepticismo al que me refiero aquí no se limita a argumentar sus objeciones contra los criterios de la realidad. Al ejercer ese poder de negar que caracteriza al espíritu, se trata, por el contrario, como nos dice Montaigne, de esta efectiva destitución de lo real de la que Pirrón daba ejemplo para «hacer corresponder su vida con su doctrina»¹¹. Como había decidido que no tenía seguridad de nada, permanecía siempre en la más impávida indiferencia, a falta de saber nunca si había que gozarse en vez de afligirse. Como había decidido que no veía la realidad, la marcha de su interlocutor no le impedía seguir entreteniéndole. Como había decidido que lo que él veía no era real, nada le detenía: seguía siempre su camino sin aceptar que

10 *Ibidem*: «Tan metido estaba en su fábula que se comportaba muy ajustado a ella. Cuanto más vivía su papel, más se incorporaba a él».

11 Ver *Les Essais*, livre II, chap. XXIX, «De la vertu», Paris, 1962, p. 765.

podiera haber algún obstáculo y hubiera muerto mil veces si sus amigos no le hubiesen socorrido cada vez apartándole de los peligros. Se podrá tener esto por locura, pero por lo menos se trata de una locura tan libremente deliberada como asumida.

* * *

Sin embargo, ¿no es una locura semejante la que caracteriza a los poderes más propios del espíritu? Justamente se puede definir la inteligencia como la facultad de la adaptación a lo real; pero todo nuestro espíritu se revuelve, se subleva y se indigna contra la falta de energía de una sumisión semejante. Para el espíritu, someterse es abjurar. Quizá sea ésta una de las más profundas intuiciones de Hegel: la de haber identificado la conciencia con la libertad que ella tiene para negar de sí misma toda naturalidad. Lo atestiguan todas las formas de *ab-negación* que son otras tantas manifestaciones del espíritu: el deber, el desinterés, la entrega, el amor cortés, el honor, el sacrificio, etc.

Montaigne da cuenta de ciertas mutilaciones voluntarias, es decir, de diversos usos que testimonian esta irreductibilidad del espíritu a la naturaleza, de su libertad respecto de las tendencias más espontáneas de la vida. Uno se emascula por cólera contra su esposa, otro por despecho contra un órgano tan débil, otro incluso por religiosidad, para mortificar la carne y sacrificarla a la divinidad. No tanto por amor a su marido, sino más bien por alardear de la preferencia con que las distinguía, las mujeres indias se ufanaban de no sobrevivirle y subían a la pira como a unas nuevas bodas¹². Con esto imponían, con el precio de su propia muerte, la imagen de su dignidad, de su privilegio, de su preeminencia. Al reconocer más consistencia y realidad a la imagen que se pudiera tener de ellas que a su propia existencia, ellas desrealizaban lo real y subrerrealizaban lo irreal.

El espíritu no tiene una orientación más constante. En este sentido, cuando apenas la filosofía había comenzado a llamarse así, señaló precisamente a la muerte, invirtiendo toda actitud natural y el realismo más espontáneo, como el término de su impaciencia y como comienzo de la verdadera vida¹³. La filosofía anunció que la móvil y sensorial materialidad de las cosas, la resistencia de la tierra a la reja del arado, el canto de las cigarras en los olivares, y las primeras velas a lo lejos, en el insoportable brillo del mar, de las barcas que regresan al Pireo, todo eso, no tiene más realidad que las sombras¹⁴ o que un sueño¹⁵.

12 *Ibidem*, p. 766-767.

13 Cf. Platón, *Fedón*, 64a-b, 65c, 66e, 67c-68b.

14 Cf. Platón, *República* VII, 515b.

15 Cf. Platón, *República* VI, 476c.

La vida, tumulto de sombras que tan pronto aparecen como desaparecen, frenesí de deseos siempre insatisfechos¹⁶, toda envanecida por todo lo que ya no es o por todo lo que no es aún, es la agitación de la nada. Fuera de la vida y más allá de la muerte es cuando la realidad tiene la posibilidad de permanecer en su inmutable plenitud, esa realidad sin la cual no sabríamos reconocer nada, ni pensar¹⁷, ni nombrar¹⁸. Nos hallamos aquí ante una alternativa¹⁹. Donde no hay otra realidad que la vida, todo está en devenir, todo tiende siempre hacia algo inalcanzable. Pues todo está radicalmente perdido y la vida es una estafa. O, por el contrario, existe una realidad en sí, puramente inteligible, tan extraña al devenir como ajena a toda materialidad. Todo deseo persigue esta inmarcesible plenitud, cosa que no podría hacer si no fuera porque ya la hubiera conocido antes. Si ello es así²⁰, nuestra alma puede esperar²¹ que encontrará tras la muerte aquello que, antes de su nacimiento, hubo sin duda de contemplar. Así, pues, hay quizá todavía una posibilidad para la felicidad y para la verdad. Si fuera posible que ese mundo llamado real no tuviese apenas realidad, y que esas Ideas pretendidamente irreales fuesen la suprema realidad, entonces la vida sería una especie de muerte y la muerte sería el umbral de la vida²². Aunque sea más allá de esta existencia carnal, habría, sin embargo, una posibilidad para la justicia contra la injusticia²³, para el derecho contra la fuerza²⁴, para la verdad contra el engaño y la ilusión²⁵, y para la felicidad contra la decepción. Si se vive como si se creyera²⁶ en ello y preparándose para merecer ese final, el único riesgo²⁷ que se corre es el de perder por esperanza una vida que, en sí misma, es tan desesperante que lo mejor que se puede esperar es no saber nada

16 Cf. Platón, *Gorgias*, 493b-c; *Filebo*, 24e

17 Cf. Platón, *Teeteto*, 182a.

18 *Ibidem*, 182c-d.

19 Cf. Platón, *Apología*, 40c; *Fedón*, 66e.

20 En efecto, no se trata más que de una hipótesis (*Fedón*, 79a, 100a y b, 101d): la más favorable, y la más verosímil (*Fedón*, 66b, 70b).

21 La esperanza, asociada a la doctrina de las Ideas, de la reminiscencia y de la inmortalidad del alma, aparece una y otra vez en el *Fedón* (63c, 64a, 67b y c, 68^a, 70^a). Cf. también *República* VI, 496e.

22 Sócrates vuelve a formular esta idea con dos versos de Eurípides en *Gorgias*, 492e: «¿Quién sabe si vivir no es morir, y si morir no es vivir?».

23 Cf. *Fedón*, 108a-c, 113d-114c; *Gorgias*, 523a-527; *República* X, 614b-616a.

24 Cf. *Gorgias*, 467c-470a, 477b-e.

25 Cf. *Gorgias*, 459e, 466d-e, 527b; *República* VI, 505d; *Teeteto*, 176d.

26 Sócrates siempre presenta su doctrina como una creencia. Véase *Fedón*, 70b, 77b; *Banquete* 212b. En otras ocasiones, habla de ello como de algo verosímil, como de una opinión (p. ej., *Fedón*, 66b, 68b, 69d; *República* VI, 486b, VII, 517b).

27 Cf. *Fedón*, 114c-d.

de ella y no sentirla²⁸. ¿Qué es lo más real y qué es lo más deseable, es decir, qué es el objeto de todas las codicias, o aquello de lo que se puede esperar saciarse aquí abajo? Hay que apostar²⁹.

Pero, al cabo, apostar es jugar. Incluso cuando lo que está en juego es la propia vida, como Sócrates en su filosofía, jugar es desrealizar lo real e hipostasiar lo irreal. Es ejercer esta libertad originaria que tenemos de separarnos, de disociarnos de lo real, de hacer secesión de ella. Muchas metáforas platónicas, como la de la separación³⁰, la ruptura³¹, el desligamiento³², la huida³³, no son sino otros tantos símbolos de esta disidencia.

Los temas cristianos de la conversión, la fe, la esperanza, el juicio final, las diversas beatitudes, la resurrección y la vida eterna nos han hecho tan familiar la idea de una disidencia metafísica semejante, que casi ha dejado de sernos perceptible la paradoja. Sin embargo, ¡cuánto nos debiera fascinar! ¡Qué grande ha de ser nuestro desajuste con la realidad, qué mal determinado debe estar nuestro lugar en ella, qué incierto debe ser nuestro destino, para que también espontáneamente podamos sentirnos desplazados en este mundo y llamados a abandonarlo por otro! Si no estuviésemos en disidencia con el mundo, si no fuésemos originariamente discordantes con toda realidad y si no estuviésemos hasta secretamente sublevados contra ella, ¿cómo sería posible que mitos y metáforas hubiesen podido jamás representarnos como prisioneros, emigrados, naufragos o caídos?

* * *

Todas las descripciones precedentes contribuyen a establecer el hecho siguiente: se puede llamar libertad a la originaria disidencia que nos mantiene siempre separados de lo real. El gusto por los disfraces y los adornos, la fascinación que experimentamos hacia los mundos imaginarios a los que nos invita el arte, la posibilidad de mentir y la facultad de jugar, nuestra facilidad para adoptar todos los roles hasta identificarnos con ellos, nuestra aptitud metafísica para llegar hasta intercambiar los estatutos de lo real y lo irreal: todo esto muestra que nunca estamos tan atados a lo real que no podamos siempre a cada instante desatarnos. Nunca estamos tan determinados que no podamos negar

28 Cf. *Apología*, 40d-e.

29 Cf. *Fedón*, 95c. Platón usa un término que significa a la vez confianza y audacia, creemos que lo mejor es traducirla por su equivalente pascaliano: la apuesta. ¿Qué es, en efecto, la apuesta sino una confianza audaz?

30 Cf. *Fedón*, 64c.

31 *Fedón*, 65c.

32 *Fedón*, 64e, 67d.

33 *Teeteto*, 176a-b.

esas determinaciones. La realidad no se nos impone nunca de manera tan patente que no podamos dudar de ella o que no podamos negarla. Nos escapamos de ella sin cesar.

También Sartre tuvo la obsesiva intuición³⁴ de que esta disidencia no hace más que expresar la trascendencia de la conciencia a todo lo que ella se representa. En este sentido, podía él muy bien decir que «si la negación llega al mundo merced a la realidad humana», mi libertad «es con todo rigor el tejido de mi ser»³⁵, de modo que «nosotros no somos libres de dejar de ser libres»³⁶. No obstante, aunque esta disidencia originaria puede ser identificada con la libertad (en la medida en que ninguna realidad puede retenernos nunca ni detenernos absolutamente), es ella también lo que, como urdidora siempre de nuestras fugas³⁷, de nuestro estar en otro lugar o de otra manera, hace que toda determinación nos sea una privación, toda atadura una traba, toda estancia una fijación de residencia. Es tal, sin duda, la naturaleza originariamente reversible de esta trascendencia, que la experimentamos ya como libertad ya como alienación. Al proyectarme continuamente más allá de lo que yo soy, al anticiparme, desbordarme, excederme a mí mismo, libremente puedo experimentarme y casi considerarme mayor que yo mismo. Pero también sucede, como con el anverso y el reverso de una misma experiencia, que esta misma disidencia y este impulso hacia otras posibilidades son también lo que me hace sentir las determinaciones de lo real como otras tantas resistencias y limitaciones: cuando proyecto sobrepasarme a mí mismo es cuando me siento más pequeño que yo mismo. Estoy alienado por mi libertad.

Es tan viva esta disidencia, que no solamente podemos mantener lo real a distancia, disimularlo, suspenderlo, despojarlo, revocarlo, sino que incluso podemos llegar a tomar lo real por irreal y lo irreal por real. Hemos visto que esto mismo es la esencia del juego. Pero, ¿de dónde procede que seamos capaces de una tan paradójica libertad?

Con razón se evocará aquí la potencia de nuestra imaginación, y más concretamente, como la caracterizó Descartes, su capacidad de hacernos sensible

34 Cf., p. ej., *L'Être et le néant*, Paris, 1943, pp. 514-515: «si la negación llega al mundo por la realidad humana, ésta debe ser un ser que puede realizar una ruptura anuladora entre el mundo y sí mismo; y [...] la posibilidad permanente de esta ruptura no es sino una con la libertad».

35 *Ibidem*, p. 514.

36 *Ibidem*, p. 515.

37 Cf. Baudelaire, «Anywhere out of the world», en *Le spleen de Paris*, XLVIII, Bibl. de la Pléiade, Paris, 1956, p. 355: «me parece que siempre me encontraría bien en los lugares en los que no estoy, y esto de la mudanza de residencia es una de las cuestiones que yo discuto sin cesar con mi alma».

lo que ella nos representa. A poco que esquematice, la imaginación remeda interiormente el sentido de aquello a lo que ella se refiere: todo nuestro ser se dispone a vivir como si fuera una experiencia la intensidad de una significación semejante. Como un actor, pero sin que lo parezca, ejecutamos somáticamente el sentido, la situación, de aquello que imaginamos. Nuestros músculos se contraen o se distienden; nuestra respiración se suspende, se acelera, o se hace más profunda; la presión sanguínea a menudo aumenta o se desploma: es la emoción. La imaginación no tiene otra manera de hacerse capaz de trastornar. Pero, siendo así que experimentamos tan intensamente *la realidad* de nuestra emoción, ¿cómo sería posible que no estuviéramos dispuestos a reconocer *la realidad* de lo que la causa? Todo parece suceder, pues, como si la imaginación esquematizante tuviera un carácter cuasi-alucinatorio. Al hacernos sentir tan violentamente lo que nos representa³⁸ nos hace creer en la cuasi-presencia de lo que de ese modo sentimos. Dado que la realidad de la sensación se da inmediatamente en la sensación de una realidad, es muy natural que la imaginación esquematizante nos haga experimentar lo irreal como real. Al hacernos capaces de vivir lo que imaginamos, es ella la que hace posible la extravagante paradoja del apasionamiento libre.

Si esta función esquematizante de la imaginación puede, pues, hacernos comprender la facultad de *aventurarnos en el juego* y conferir libremente a lo irreal el estatuto de realidad, sin embargo no nos explica que estemos tan disociados de lo real que sea posible el juego. Pues el juego postula, como condición de su posibilidad, ese estatuto equívoco de lo real y de lo irreal. ¿Cómo es posible que, cuando vemos la realidad, veamos en ella algo distinto de ella? Sin que haya habido nunca necesidad de ser platónicos, ¿de dónde deriva que nada sea ni más general ni más espontáneo que relacionarse con una *realidad* ni material ni sensible, que sólo, sin embargo, podemos advertir merced a la materialidad del presente? ¿De dónde procede que la relación que mantenemos con el mundo esté ordinariamente determinada por lo que establecemos con trasmundos? Si logramos explicar esa ambigüedad quizá hayamos elucidado el origen de nuestra disidencia respecto de lo real.

Quizá, al cabo, toda la dificultad aboca a una sencilla palabra. ¿Cuál es, en efecto, esta *realidad* por respecto de la cual nuestra libertad entra en secesión?

38 Hemos descrito en otro lugar esta función particularísima de la imaginación que es la esquematización. Se trata de una imaginación sin imagen. No representa, pues, a la manera en que una imagen representa a su modelo. La imaginación, en este sentido, no es, consecuentemente, en absoluto comparable con una percepción debilitada. Pues lo que ella representa no es nada perceptible. No es un objeto, una cosa, sino una significación, un sentido. A este respecto, su tipo de representación es más semejante a la de un símbolo (que no se parece a lo simbolizado) que a la de una imagen (que es una suerte de réplica o copia de su modelo).

Es lo que el uso común identifica con la inmediatez, o incluso con la materialidad, del presente. Según esto, lo demás sería irreal. A pesar de todo, como muchos filósofos han señalado, la atención que prestamos al presente está casi por completo gobernada por nuestra preocupación por el futuro³⁹. Es el futuro lo que nos ocupa, lo que nos moviliza, lo que nos dirige. Es el futuro lo que deseamos. El presente no es para nosotros más que una inevitable demora o un medio indispensable. En cualquier caso, el presente no es sino una transición. Por una especie de doble juego, respecto de lo real adoptamos un doble punto de vista. A partir del presente apuntamos hacia el porvenir, pero, a la vez, a partir del porvenir examinamos el presente, para tomar medidas y disponer los medios. Por un lado, pues, consideramos el presente como esta *realidad* que vamos a transformar para producir el porvenir. Pero, por resistente que sea, esta realidad está *desprovista* de sentido y no es más que provisional. Y por otro lado, consideramos el porvenir como esta *realidad* que moviliza nuestra atención, dirige nuestras búsquedas, organiza nuestros esfuerzos, determina nuestro comportamiento, y transforma el presente. Pero aún hay que esperarlo, puesto que promete un cierto incremento de consistencia y de densidad. En el primer caso, como subrayamos la causa material, constituimos al presente como la única realidad y al porvenir como algo irreal. En el segundo, al dar el primado a la causalidad ideal, hipostasiamos el porvenir como una realidad eminente y reducimos el presente a ser el soporte de su manifestación.

La realidad originaria no es, pues, ni el presente ni el porvenir: es la acción. Es decir, la tendencia, el esfuerzo, el cambio, la mediación. Sin duda es evidente de suyo que no podría ejercerse ninguna mediación si no hubiera alguna inmediatez: si el porvenir obra, ello no puede ser más que en el presente. Pero el porvenir no tendría ninguna eficacia, no se realizaría, no llegaría jamás, si el dinamismo de la mediación no cesara de hacerse inmediatez. *La inmediatez es el diferencial de mediación, del mismo modo que el presente es el diferencial de tiempo.* Presente y porvenir ya no se nos presentan como dos formas diferentes de la modalidad, una de las cuales correspondería a lo real y la otra a lo irreal; sino como dos momentos de *una única y misma realidad que es el tiempo.*

Quienquiera que haya hecho un proyecto y haya acometido su realización ha experimentado necesariamente, pues, este juego del porvenir y del presente,

39 Cf., p. ej., Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg, frag. 172 (Lafuma 47): «Nunca nos limitamos al tiempo presente. [...] Apenas pensamos en el presente; y, si pensamos en él, es para lograr luz para disponer el porvenir. El presente no es nunca nuestro fin: el pasado y el presente son nuestros medios; sólo el porvenir es nuestro fin». Ver también la carta 8ª a Mlle. De Roannez, de diciembre de 1656 (ed. Brunschvicg, p. 223; o 'L'Intégrale', Paris, 1963, p. 270).

del fin y los medios, de lo irreal y lo real, que es el juego del tiempo. Lo propio del tiempo es, en efecto, que en él el presente coopere sin cesar con el porvenir y se disocie de sí mismo. Esta disidencia interior constituye su propia naturaleza. Llegamos así a sospechar que si nuestra disidencia crea nuestra libertad, nuestra temporalidad es lo que funda nuestra disidencia.

Una tal ontología de la disidencia es manifestada más claramente por el ejercicio de la finalidad interna que por esta finalidad externa que nos separa del presente para apuntar hacia un resultado del cual es, a la vez, origen y medio. Al igual que en paleontología toda forma anatómica se define por su *tendencia*⁴⁰, todo ser vivo se define por aquello a lo que *tiende* ser. La flor que llegará a ser es lo que define a la simiente que nos vende el herbolario. Es, pues, tan poco irreal el porvenir de la semilla que basta para definir toda su realidad: es un grano *de* ranúnculo, *de* volubilis, *de* clemátide o *de* begonia. Hasta el más sutil matiz de color o el corte más curioso de los pétalos están precisa e infaliblemente determinados *en* la semilla. ¿Cómo podría hacerse más claro que cada cosa es, pues, la presencia *de* su porvenir? Lejos de que cada una se *de-fina* por su configuración, sus límites o sus contornos, sucede más bien, por el contrario, que cada una se caracteriza, distingue, denomina e identifica por su *fin* propio: su destino, su *telos*⁴¹, es decir, su porvenir. Pero, ¿cómo podría su porvenir ser la esencia misma del presente si este porvenir no estuviera originariamente en obra en la materialidad de este presente en la forma de la industriosa espontaneidad de su cambio y del dinamismo de sus metamorfosis? Así, pues, está *en él* la inquietud de su propia disidencia. Es este mismo por-venir lo que, *en el presente*, suscita, regula, conduce su porvenir. Por eso, es el porvenir mismo lo que determina y configura, en cada momento, la forma del presente. Pero, ¿no es entonces lo mismo decir que el porvenir perfila el presente y simplemente reconocer el presente como imagen fugaz o foto instantánea del porvenir?

Respecto de la inmediatez del presente, toda disidencia no es sino la más simple manifestación de la vida. ¿Se trata, por tanto, de una manifestación de la libertad? Aunque se pueda hablar, por analogía, de una rueda libre⁴² o de un

40 Más arriba, cf. mi *Ontologie du temps*, Paris, PUF, 1993, pp. 148-155.

41 Por ello Aristóteles pensó que los cuerpos vivos se definen por ese dinamismo interno hacia el fin propio que les *anima*; y definió el *alma* con un neologismo: es una entelecheia. Inherente a la presencia y a la materialidad mismas del cuerpo, el alma es en él la impaciente presencia de su por-venir.

42 Cuando una rueda deja de estar movida por su biela o por el pedal, decimos, en efecto, que es libre. ¿Significa esto que la rueda se mueve o se para a su gusto, espontáneamente, imprevisiblemente, de manera aleatoria? En absoluto. Antes su movimiento estaba estricta y exactamente regulado por nuestra voluntad, y ahora está también, no obstante, estricta y exacta-

escape libre, la libertad no tiene sentido más que para una conciencia. Como es irreductible al hecho de estar algo determinado o indeterminado, sometido a la necesidad o abandonado a la contingencia, la libertad no es una categoría de la modalidad. Es la tonalidad (al mismo tiempo cualidad de una tensión y color musical) bajo la cual la conciencia reflexiona sobre su propia actividad y se experimenta afectada. En este sentido, ¿no diremos que al separarse del suelo, al germinar y crecer, las flores ejercen su libertad? Nunca diremos que mientras un rosal de rosas rojas no tenga rosas blancas no habrá libertad de las rosas. Pues no es la contingencia lo que fundamenta la libertad, sino solamente la conciencia que tenemos de ella, la representación que nos formamos de ella, el sentido que le damos, la intensidad que advertimos, y la tonalidad con que somos afectados.

Antes dijimos, pues, que no hay libertad más que del espíritu, pero porque es propio del espíritu desprenderse de la vida, como es propio de la vida desprenderse de sí misma. Como bien manifiestan tanto la enseñanza de los estoicos como el sacrificio de los mártires o las mortificaciones de los ascetas, ¿no es lo propio del espíritu, en efecto, el ser embargado de tal modo por el frenesí de su libertad que llegue a aniquilar la vida más que a ceder ante ella?

También la negación es la manera más inmediata que el espíritu tiene de afirmarse y, en el marco de esta misma disidencia, de afirmarse como libertad. Según una fórmula cuya repetición no ha debilitado su verdad, el espíritu se pone como libre porque se pone oponiéndose. Es precisamente la experiencia que tiene de su irreductibilidad a toda inmediatez lo que le define como inquietud y le hace experimentar su inquietud como libertad.

* * *

No obstante, aunque Aristóteles pudo definir a todo viviente por el fin (el *telos*) que originariamente lleva en sí mismo como su razón de ser y su destino, ¿qué hombre ha experimentado jamás su propia vida como la realización de un cumplimiento infalible?

Con tal de que germine, toda simiente llegará a ser la flor que ya tiende a abrirse y que producirá su fruto. Mientras no le sea accidentalmente quitada la

mente determinado por el coeficiente de rozamiento, por las diversas resistencias y su inercia. En tales condiciones, es llamado libre lo que simplemente ha escapado a nuestro control, lo que no es determinado por nosotros. Una libertad semejante, bien lejos de caracterizar a la autonomía, o, menos aún, a la capacidad de iniciativa de lo que calificamos como tal, es relativa y, asimismo, negativa. No nos enseña nada de la rueda, ni de su movimiento, ni de cómo se acopla, ni de su velocidad, sino solamente que no tenemos relación con lo que la determina. En este mismo sentido hablan los físicos de electrones libres.

vida, todo insecto cubrirá la serie de sus metamorfosis y las culminará en la ultimidad de su forma perfecta. Tan necesariamente como la simiente llegará a ser fruto, el huevo se transformará en larva y la larva será insecto perfecto. Todo lo que en él era posible llegará a ser real. Habrá hecho inmediato en su forma última el dinamismo de todas sus mediaciones. Todo sucede, pues, como si el tiempo de la vida fuera, para cada individuo, el camino de su perfección, y, para cada especie, el ciclo de su perpetuación. Incluso cuando se trata de los vertebrados o de los mamíferos superiores, todo acontece como si el sentido de la vida consistiese en conducir a cada individuo hasta la forma adulta que le hará capaz de reproducirse, y así indefinidamente. Pero, ¿qué deberá haber alcanzado un hombre para que pueda experimentarse, o pueda ser considerado, como un hombre perfecto? ¿Quién puede pensar, creer, sentir que, a fuerza de trabajar, de contención, de aplicación, de tenacidad, o quizá de ingenio, ha realizado todo lo que en él era posible? ¿Qué hombre ha realizado toda la humanidad que hay en él?

Por el contrario, es tan esencial la experiencia de nuestra contingencia que no sabemos «por qué razón hemos sido hechos», como tampoco sabe ningún cristiano lo que Dios espera aún de él. Entre la vida y el espíritu hay una cesura, tal que basta a todo viviente vivir para encaminarse a su destino y llegar a ser lo que es, mientras que ningún hombre ha cesado nunca de preguntarse qué podría hacer con su vida para transformarla en destino. A causa de la misma disidencia con la que el espíritu nos separa de la naturaleza, también el espíritu pierde todo asidero y todo destino. Lo propio del espíritu es sobrepasar toda cosa dada, hasta el punto de que en su época clásica la metafísica ha llegado a identificar al hombre con la infinitud de su voluntad. No hay nada tan grande que no sea siempre demasiado pequeño respecto de aquello que se espera. No logra nunca una tan extraña realidad que no quiera casi al instante hacer de ella medio para algún posible porvenir. Abandonemos la mitología inmemorial al confesar la experiencia imaginaria: ni la presencia de Dios mismo, cuya infinita simplicidad encierra, no obstante, una infinidad de perfecciones infinitas, hubiera bastado para satisfacer nuestra espera. Incluso ante Él, hasta en esa intimidad con el infinito, nos sentiríamos privados de tantos posibles porvenires que no podríamos evitar el intentar la aventura. Nuestro destino, nuestra finalidad, nuestra razón de ser, nuestra naturaleza, ya que no es el infinito en acto, ha de ser, pues, ese mal infinito siempre en potencia, esa persecución *sin fin* de un porvenir siempre por venir: el tiempo.

En tanto que pertenecemos a la vida, estamos gobernados por una finalidad interna, tendemos hacia cierto cumplimiento que vendría a ser como la culminación de nuestra naturaleza. En tanto que pertenecemos al espíritu, esta finalidad es indefinible, inasignable, inobjetivable. Es una finalidad sin fin, interminable e indeterminable. Siempre aplazada, siempre problemática, nuestra

naturaleza ha quedado tan indefinible como indeterminable. El espíritu nos ha desnaturalizado.

Puesto que esta desnaturalización hace absolutamente contingente el sentido de nuestra existencia, hubo durante mucho tiempo más humanidades que lenguas y casi tantas como tribus. Cada especie tiene su propia forma de nutrirse, de cazar, de comportarse. Pero, como si no hubiera especie humana, el Hombre solo no tiene ni alimento, ni hábitat, ni comportamientos específicos. Todos los viajeros desde Herodoto, todos los exploradores y todos los conquistadores se maravillaban de una tan incoherente diversidad. En el siglo XVI, los españoles dudaban de que aztecas e incas fueran verdaderamente hombres. Un siglo más tarde, en el reino de Francia, Pascal enumeraba, con sus costumbres propias, sus aptitudes, sus técnicas, sus finalidades, casi tantas naturalezas como culturas, y tantas culturas como provincias: «¡Cuántas naturalezas en el hombre!»⁴³. Pero, ¿sería el hombre capaz de tener tantas naturalezas si le fuera posible tener una sola? La humanidad es un problema en cada hombre, hasta el punto de que algunos hombres nos parecen inhumanos.

Si, por lo tanto, es verdad que, como todo viviente, somos lo que tenemos que ser, siempre, sin embargo, a diferencia de todos los demás vivientes, tenemos que *elegir* lo que tenemos que ser. La vida se caracteriza siempre, ya se trate de su poder para reproducirse, adaptarse o evolucionar, como una tensión, una *tendencia*, un impulso. Porque todo ser viviente tiende a realizar su forma última como cumplimiento de su propia perfección, se ha identificado a veces esta tendencia con una especie de *deseo*. Pero, cualquiera que sea el fin que el hombre elija, por vehemente que sea la tendencia hacia él, o por intenso que sea su deseo de él, no puede alcanzarlo sin *quererlo*. El hombre no lleva en sí mismo su propio fin como un destino tan originariamente impreso que ese fin le determine a lo largo del tiempo y le constituya; por el contrario, le es necesario elegirlo, determinarse a él, y, consecuentemente, tomárselo como una tarea. Siempre en espera de sí mismo, el hombre no puede más que reponerse voluntariamente en su propia identidad⁴⁴.

Puesto que nuestra finalidad no depende de nuestra voluntad, al menos no tenemos sino en ella nuestro destino. Como hemos visto, todo ser viviente es lo

43 *Pensées*, frag. 116.

44 Cf. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, p. 519: «La realidad humana no puede recibir sus fines ni desde fuera ni desde una pretendida «naturaleza» interior. Los elige y, por razón de esta misma elección, les confiere una existencia trascendente como el límite externo de sus proyectos. Desde este punto de vista [...] la realidad humana, en y por su surgimiento mismo, decide definir su ser propio por sus fines. Por lo tanto, es la posición de mis fines últimos lo que caracteriza a mi ser y lo que se identifica con el brotar original de la libertad que es mía».

que será. Solamente el hombre se persigue a sí mismo, se busca, e intenta reconocerse en lo que hará. Incluso si lo que realiza o lo que logra no depende de él más que muy parcialmente, a pesar de ello no depende sino de él, siempre, el quererlo. Incluso quien, por desesperación o por pereza, parece dimitir de su voluntad, lo hace, con todo, voluntariamente. Pues dimitir de la propia voluntad es haber elegido no elegir, o haber decidido no decidirse por nada. Hasta no querer querer, es querer. También somos libres de desistir de nuestra humanidad, pues no pertenece sino a nuestra voluntad decidir lo que ella es.

Por lo tanto, no es verdad que seamos libres porque queremos, sino que es verdad la inversa, es decir, nos es necesario elegir nuestra naturaleza porque estamos desnaturalizados, nos es necesario fijárnosla como una tarea y realizarla por la voluntad. Es esa originaria desnaturalización lo que llamamos libertad. Es ella el fundamento de nuestra voluntad⁴⁵.

Se comprende entonces que haya tantas experiencias y estatutos de la libertad como experiencias y momentos de la voluntad.

Se comprende también por qué emocionante paradoja se ha podido soñar con una libertad liberada de toda voluntad⁴⁶. Pues la voluntad no tiene el menor sentido en donde todo se cumple con necesidad: para florecer, un rosal no tiene nada que querer, como no tiene nada que querer para elegir el color de sus rosas. A la inversa, cuando todo podría ser distinto es cuando nada acontece sin que se quiera. Solamente los seres desnaturalizados tienen que querer lo que ellos son. Pero querer es interrogarse, dudar, vacilar, deliberar antes de decidir y, finalmente, arriesgarse a elegir. Por mucha firmeza que se tenga, ¿cómo se podría evitar la pregunta por la elección realizada? Para colmo, la ejecución de esta elección abre, en todo momento, nuevas posibilidades, entre las cuales hay que elegir también. Nuestra elección es siempre un riesgo que ponemos a prueba, por mucha que sea la prudencia con que se la determine, y por mucha

45 *Ibidem*, p. 519: «lejos de que la voluntad sea la manifestación única o, por lo menos, privilegiada, de la libertad, ella supone, por el contrario [...] el fundamento de una libertad original para poder constituirse como voluntad».

46 Así, en el § 45 de su *Crítica del juicio*, Kant explica que una obra de arte debe parecernos «tan libre» como una producción de la naturaleza. Como entonces reconoce explícitamente, aquí la libertad se opone a la voluntad. Mientras que la voluntad se determina de manera contingente, una obra de arte, como cualquier viviente, debe parecer desplegarse y realizarse por una necesidad interior que la posee. Mientras que la voluntad se refiere a una pluralidad de actitudes posibles, delibera, duda, vacila, elige, se corrige, la obra de arte no debe dejar margen para imaginar que hubiera podido ser diferente. No debe dejar sospechar que pueda no ser más que el último resultado de una serie fluctuante de tachaduras, enmiendas y rectificaciones. Como si hubiera llegado a ese estado por su propia alma, debe parecernos, además, que ha llegado a su perfección por un movimiento único e irresistible.

que sea nuestra habilidad en la ejecución. Al igual que, a cada instante, nuestra voluntad empeña y compromete el porvenir, asimismo la incertidumbre de este porvenir hace incierto el sentido del presente. Cada uno depende del otro, y nadie está seguro. ¡Ah! ¡Qué libertad deben tener los seres que no tienen que querer lo que ellos son!

Una libertad semejante, tan infalible como espontánea, que consuma todo su pasado en su presente, que siempre se une a sí misma y no se despega de sí más que para mejorar su identidad, es siempre tan quimérica como el famoso en-sí por-sí cuyo carácter ilusorio denunció Sartre⁴⁷. Pues la libertad no tiene el más mínimo sentido en donde la voluntad no lo tiene. Incluso esta libertad en la certeza, descrita por Descartes, no puede sino ser conquistada sobre esta libertad nuestra primordial de elegir y, por lo tanto, de errar.

A este nomadismo metafísico pretende la voluntad asignar una meta para darle un destino, y a él añade una dirección para darle un sentido.

47 Cf. *L'Être et le néant*, pp. 116-119.