

CÓMO LA LIBERTAD ENTRA EN LA FILOSOFÍA

GIUSEPPE NICOLACI

Inasmuch as the question about being demands an answer as to what is the highest being, any ontology must contain an internal or overt reference to the science of God. In Aristotle, this question is intimately linked with the question of how God is free and how free beings can pursue questions such as the question of being. I examine the way in which we can freely pursue ontology and how philosophers have understood the relation between freedom and philosophy as a human endeavor.

Keywords: philosophy, freedom, metaphysics, God.

En tanto que la cuestión del ser exige un análisis del ser en grado máximo, cualquier metafísica debe contener una referencia interna o externa a la ciencia sobre Dios. En Aristóteles, esta cuestión viene inseparablemente unida a la cuestión de cómo Dios es libre y cómo los seres libres pueden tratar cuestiones tales como la cuestión del ser. Este artículo se pregunta por el modo como se puede hacer metafísica y cómo se ha entendido históricamente la relación entre libertad y filosofía como empresa humana.

Palabras clave: filosofía, libertad, metafísica, Dios.

Recepción: 10 enero 2010. Aceptación: 16 enero 2010.

El título de mi aportación recalca voluntariamente, no sin una cierta ambición de confrontación, de la cual daré cuenta después, la fórmula de la célebre interrogación que Heidegger desarrolla en el ensayo sobre “La constitución ontoteológica de la metafísica”, y a la cual da en la conclusión una respuesta: “cómo entra Dios en la filosofía”. Heidegger pone esta interrogación en el curso de un diálogo con Hegel, pero también de una nueva meditación sobre el curso del pensamiento que le ha llevado a poner en claro aquel aspecto del pensamiento metafísico que, quizás siguiendo la guía de una preciosa indicación kantiana, él llama ontoteología. “La

pregunta acerca del carácter ontoteológico de la metafísica —afirma— se perfila en la pregunta sobre cómo entra Dios en la filosofía, no sólo en la filosofía moderna, sino en la filosofía como tal”¹. Voy a intentar resumir sumariamente el razonamiento de Heidegger, para el cual el aspecto ontológico de la metafísica implica ya en sí mismo la referencia teológica y viceversa. La pregunta en torno al ente como tal en su generalidad y en su totalidad contiene ya en sí el reenvío a la pregunta por el ente en su grado supremo, la cual a su vez toma sentido al interior de un tal reenvío; así el círculo se cierra siempre a la espalda de nuestro intento de dar cuenta de él, moviéndose de uno a otro de los dos términos entre los cuales está vigente dicho reenvío y, por consiguiente, quedando dentro del pensamiento metafísico.

Pero para Heidegger la cuestión del pensamiento, la cuestión que solicita más de cerca al pensamiento, reenviándolo incesantemente a sí mismo, es el *ser*, es decir el aspecto mismo de la diferencia de la cual el ser es portador en relación al ente. El círculo se forma porque, en la metafísica, el ser está pensado desde el principio con la impronta del *logos*, es decir, de la razón fundante; por tanto, según la instancia del fundamento. La referencia según la cual el ser y el ente se vuelcan el uno hacia el otro se dispone entonces según el aspecto de la diferencia. De tal modo, por tanto, que el ser funda al ente, pero, a su vez, el ente, tomado como el que máximamente *es*, el ente sumo, funda el ser en el sentido de que lo justifica, es decir, que se ofrece como la entera razón de su papel de fundamento, poniéndose como “fundamento primero”. Con la expresión *fundamento primero* (*erstes Grund*) Heidegger traduce la expresión griega *prote archè*. Puede por ello afirmar, valiéndose de un juego etimológico que le consiente la lengua alemana, que en la metafísica “la cosa originaria [die urspruengliche Sache] del pensamiento es la *Ursache*, la causa primera que corresponde al retorno fundante justificativo hacia la *ultima ratio*, el rendimiento último de cuentas”².

1. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz* (Neske, Pfullingen, 1990) p. 46.

2. *Ibidem*, p. 51.

En la instancia de la causa primera pensada como el ente supremo, Heidegger ve por tanto el proceso del dar razón, el circuito del fundamento tal como él mismo lo proyecta, es decir, pararse y cerrarse bajo el signo de una causa que no reenvíe a ninguna otra cosa más que a sí misma, bajo el signo por tanto de una *Verursachung* —de una *causación*, podemos decir— “a través de la cosa más originaria”. Esto, dice Heidegger, “es la *causa sui*. Tal es el nombre que se da al dios de la filosofía. A este dios el hombre no puede dirigir oraciones ni ofrecer sacrificios”³. Por eso, Heidegger puede concluir que “el pensamiento separado de Dios (*Gott-los*), que no toma en cuenta el dios de la filosofía, el dios como *causa sui*, es tal vez más cercano al Dios divino. [...] un tal pensamiento es más libre para el Dios divino de cuanto la onto-teología está dispuesta a conceder”⁴.

Como es sabido, la provocación contenida en esta conclusión ha tenido una extraordinaria fortuna crítica en el ámbito de los intereses y de las investigaciones en metafísica. Los estudiosos de metafísica, por un lado, han concedido valor a la tesis de la ontoteología como esquema interpretativo, incluso historiográfico, más o menos fecundo, aunque oponiéndose, a veces drásticamente, a la pretensión de instituir a través de conceptos una visión unitaria de toda la metafísica y de su historia; por otro lado han reaccionado ante la provocación intentando repensar la metafísica a partir de aquellos rasgos de su tradición, clásica y sobre todo moderna, que parecen sustraerse más profundamente a un juicio crítico como el que se ha señalado; también por esta vía la relación entre metafísica y libertad se ha colocado en el centro del interés, proponiéndose como un tema clave de la reflexión metafísica de nuestros días.

Por mi parte intentaré recoger la provocación desde un ángulo un poco distinto, replicando con cargo a la libertad, y teniendo obviamente presente la estructura conceptual heideggeriana, la interrogación que Heidegger hace a la metafísica a propósito de Dios. Lo cual traslada sólo hasta un cierto punto la cuestión, aunque de

3. *Ibidem*, p. 64.

4. *Ibidem*, p. 65.

modo suficiente para permitir captar justamente en orden al concepto de *causa sui* un movimiento de reenvío que no se presta a ser colocado bajo la instancia del fundamento y que sin embargo aparece como un carácter, digámoslo así, puramente estructural, es decir *constitutivo* (lo digo en sentido bastante análogo a aquel en el que Heidegger usa la palabra *Auffassung*) del proyecto mismo de la metafísica, de tal manera que no podría eliminarse o resolverse sin quitar sentido a tal proyecto. Es un aspecto que el mismo Heidegger nos ha enseñado a distinguir, pero que en este caso parece quedar inadvertido y que, puesto en claro, podría hacer a la metafísica bastante próxima al diseño de “un pensamiento *libre* para el dios divino”. No desarrollaré, con todo, esta tesis en referencia explícita a Heidegger, sino a dos autores (los únicos a los que me dirigiré expresamente buscando tener su pensamiento en permanente relación), que en la tradición de la metafísica han tenido ambos un papel estratégico y crucial, a saber, Aristóteles y Kant.

Me doy cuenta, sin embargo, de haberme puesto, con el ansia de referirme a Heidegger, una pregunta cuya proyección va mucho más allá de lo que podré decir en este trabajo, y también más allá de mis capacidades, de tal manera que corro el riesgo de acabar como la célebre rana de la fábula. La cuestión se plantea así en toda su magnitud: *¿cómo entra la libertad en la filosofía, no sólo en la filosofía moderna, sino en la filosofía como tal?*

Aquí se registra inmediatamente un elemento de dificultad, dado que para la libertad las cosas no están como para el dios de la metafísica. Creo que no es difícil estar de acuerdo en que sólo en la edad moderna la libertad ha entrado plenamente en el corazón de la especulación filosófica, y no de modo inmediato, al modo como era concebida por los griegos y los latinos; por consiguiente, gracias a un recorrido que lleva consigo el signo de una cierta fractura en la historia del pensamiento.

Por mi parte, me limitaré a dibujar una hipótesis de respuesta, o mejor, a construir una especie de posible modelo interpretativo, articulándolo con una cierta atención bajo el perfil formal, con la sola finalidad de describir la hipótesis y de desarrollarla lo suficiente para ofrecerla de modo sensato a la discusión; no ciertamente con

la ambición de demostrarlo. Mi interpretación podrá, bajo este aspecto, articularse como una narración a la que sin embargo no es extraña, como diría Platón, una cierta pretensión de verosimilitud.

1. METAFÍSICA Y LIBERTAD

Debo señalar preliminarmente que, según mi hipótesis, en la interrogación antes formulada, la palabra “filosofía” (a diferencia de lo que, según me parece, no se puede decir en relación a Heidegger) no es nunca reemplazable con la palabra “metafísica”. La hipótesis es, en sustancia, que en la filosofía no sólo históricamente, sino también conceptualmente, la libertad entra sólo gracias a un recorrido que acoge en sí mismo una especie de fractura y por esto se articula, para decirlo así, en una doble afirmación. Pero sostengo que en el modo y sobre la base del recorrido a través del cual *entra* en la modernidad y en la filosofía, y con el signo de aquella fractura a sus espaldas, la libertad en la metafísica *ha entrado desde siempre*. Entró cuando Aristóteles formuló la idea o el proyecto de un saber, de una disciplina, que estuviera específicamente dedicada al estudio de las causas y de los primeros principios: aquella disciplina a la cual según la tradición, y todavía hoy, todos —también Heidegger— nos referimos, al menos en primera instancia, con el nombre y el concepto de metafísica.

En el célebre *excursus* introductorio de *Metaph. A 1-2*, la libertad es traída a colación en una breve pero intensísima secuencia, inmediatamente después de que el autor ha conseguido —a través de un apasionante recorrido “endoxal” lleno de referencias platónicas— conducir a la conclusión de que precisamente bajo la forma de una tal disciplina hay que escrutar y buscar en grado máximo aquello que todos convenimos en entender por *sabiduría*.

He aquí la secuencia a la cual aludo y que divido, por comodidad, en dos partes:

- a) Es claro por tanto que no la buscamos por ninguna necesidad extraña a ella misma sino que, así como llamamos libre a un hombre que es para sí mismo y no para otro, así considera-

mos tal ciencia como la única libre porque sólo ella es para sí.

- b) Justamente por ello se puede considerar que su posesión es cosa más que humana, así que, según Simónides:

Sólo Dios tiene un tal privilegio [Theòs an monos tout'echoi gheras].

El ser humano no es digno (*axion*) de buscar más que el saber a él adecuado⁵.

La primera parte del texto contiene una tesis que a mi modo de ver tiene un interés teórico extraordinario: el carácter que *distingue o divide* el saber metafísico de toda otra forma de saber lo *hace común* con una particular forma de vida *efectiva* (uso la palabra “efectiva” un poco en el sentido de la *Faktizität* heideggeriana): aquella propia de los seres humanos que viven como libres y no como esclavos. No se trata de una metáfora, de una analogía, ni de una semejanza de aspectos. Se trata del *mismo* carácter. Si tomamos seriamente el texto, no podremos entonces hablar de la *metafísica*, en aquello que de peculiar o, si se quiere, de *nuevo* ella expresa frente a toda otra forma de saber en el que tome parte la razón—Kant hablaría quizás a este propósito de un uso *especulativo* de la razón pura— sin implicar, se quiera o no y del todo independientemente de la mediación de cualquier concepción filosófica, la referencia a la *efectividad* de aquella forma de vida. En el sentido específico de esta implicación y valiéndome por tanto de la autoridad de Aristóteles, decía antes que en la metafísica, la libertad—no simplemente una cierta visión, un cierto pensamiento de la libertad, sino justamente la libertad— ha entrado desde siempre. En honor de la brevedad, llamaré a tal implicación “implicación de la libertad”.

El carácter compartido al cual me refiero está visto por Aristóteles en el *ser para sí*, ser fin para sí mismo (“en vista de sí mismo y no en vista de otros”). En él está prefigurado el carácter de la *causa sui*; bien entendido, bajo la forma de aquel aspecto de la

5. ARISTÓTELES, *Metaph.* A 2, 982b 24-31.

causa que hemos aprendido de Aristóteles a distinguir como la *causa final* —no sabría, por lo demás, bajo qué otro aspecto el objeto crucial de la investigación de Heidegger podría encontrarse en la metafísica aristotélica—.

Pero sobre la base de este aspecto, en la segunda parte del texto, el sentido del proyecto de investigación apenas formulado es puesto en grave riesgo. Dios entra en escena amenazadoramente bajo la capa de un nuevo *éndoxon*, no tanto porque se apropia de este aspecto, cuanto porque al hacerlo se interpone, se coloca de través, marcando el lugar de una fractura, de una falta de proporción que atraviesa ambos términos de la implicación poniéndolos cada uno en contradicción consigo mismo en cuanto al proyecto del que cada uno de ellos es portador. No está en juego sólo el derecho del hombre a buscar aquel saber que, *él sólo*, es libre, sino también su derecho a conducir una vida libre, digna de quien puede decidir *por sí* su destino y su felicidad.

La conexión no es explícita, pero es fácil de descubrir; si concedemos que no siendo el hombre “digno de otra cosa más que de buscar un saber a él proporcionado” y *por esto* no le compete tener parte en un saber que lo es sólo en vista de sí mismo, entonces —basta sustituir “saber” con “forma de vida”, y nada nos impide hacerlo— debemos conceder que tampoco le compete vivir como alguien que existe en vista de sí mismo, dado que tampoco una tal forma de vida, siendo la naturaleza humana esclava en tantos aspectos, sería proporcionada al hombre. Llamaré de ahora en adelante a este tipo de razonamiento que insiste en la implicación de la libertad y que la tiene, por decirlo así, a raya, como poniendo a prueba a la vez los dos términos de la implicación, “argumento antagonista”.

Desde el lado de la metafísica, la objeción es formidable. Más allá de la afirmación teo-lógica, que puede dar máxima fuerza al *éndoxon* y que Aristóteles usará alguna líneas después, pero con otro fin —ser el saber que buscamos máximamente *divino* porque *de Dios*, tanto en sentido subjetivo como objetivo del genitivo—, es tremenda la referencia al verso de Simónides, ya del gusto de Platón, que para separarnos en la forma más radical del objeto *en*

vista del cual estamos invitados a la investigación, parece poner en causa la misma sacralidad de Dios y por tanto la misma *religio* que une a los hombres y a los dioses inclinando a los unos hacia los otros. Por boca del poeta el saber que debemos buscar viene de hecho presentado como el *gheras* de Dios, en decir aquella parte de la víctima que en el banquete sacrificial esta reservada sólo a Dios. La amenaza es evidente.

A juzgar por la célebre respuesta de Aristóteles —no existiría ningún exceso, ninguna *hybris* con la cual se mancharía el ser humano en su relación con la divinidad, ningún derecho que pueda decirse violado, puesto que Dios no lo reivindicaría (“no puede ser que la divinidad sea envidiosa”)—⁶ se podría concluir que el Dios *de la* metafísica, tanto en el sentido objetivo como subjetivo del genitivo, no se cuida demasiado de la propia *ousia*, que, por lo demás, formaría una unidad con su forma de vida y, como sabemos, consistiría justamente en el ser en vista de sí. El Dios pensamiento del pensamiento promete ser así poco celoso de sí, tan *Gott-los* —para tomar de nuevo una expresión de Heidegger— como para *hacer partícipe* al hombre de la parte misma que, en la relación que lo liga al ser humano, está reservada *sólo a él*. Y, en efecto, cuando nos acercamos más a él, *mantiene la promesa* —si debemos tomar en serio, como merece, aquel arduo motivo que comparece por dos veces en Λ 7 y por dos veces nos separa absolutamente de Dios, como lo que es temporal está separado de aquello que es siempre, pero que a pesar de esta absoluta distancia nos lo hace próximo— al recordar que su forma de vida es precisamente aquella en la cual tenemos parte alguna vez, durante un “tiempo brevísimo” de nuestra existencia⁷.

Desde este punto de vista, por tanto se cambian las tornas. Ciertamente el dios de la metafísica no es celoso de su parte en la relación que lo liga al hombre. La respuesta de Aristóteles, que desvela con la ayuda de Solón las fábulas de los poetas, va en serio. Pero este resultado no coloca fuera de juego el argumento antago-

6. ARISTÓTELES, *Metaph.* A 2, 983a 2-3.

7. Cfr. ARISTÓTELES, *Metaph.* Λ 7, 1072b15 e 1072b24-25

nista. Al contrario, así entendida y corroborada, tiene el efecto de desalojar con mayor claridad —“alimentándolo a la vez”— el punto crítico del razonamiento al que se opone: en qué modo, si verdaderamente los poetas mienten, ese alguna vez, ese tiempo pequeñísimo, en el cual el hombre tendría parte en la parte del saber sólo a Dios reservada, podría ajustarse a nuestra naturaleza “esclava” (cuyo carácter es *ser en vista de otro*) de tal manera que fuera *efectivamente* de algún hombre. Y cómo, de la misma manera, podría adecuarse a este carácter, para ser efectivamente de algún hombre, la forma de vida de quien entre los hombres es *en vista de sí*. Cómo podría dirigirse *en vista de sí* aquel que en sí mismo por su naturaleza se dirige *en vista de otro*.

La pregunta no admitiría respuesta si los dos términos de la oposición de la cual toma cuerpo se refirieran el uno al otro simplemente en forma de excluirse mutuamente, como se excluyen los contrarios, como lo caliente excluye a lo frío. A fin de que pueda darse un acuerdo, una *conciliación* —para usar una palabra que aparecerá más tarde en el lenguaje de la filosofía— hace falta que en el ser *en vista de*, en el *ou hèneka*, la dimensión del *en vista de sí* esté constituida de tal modo que no excluya la del *en vista de otro*, sino más bien que pueda acogerlo y hacerse cargo de él. Si la naturaleza esclava del hombre lo sujeta, con todo, a ser en vista de alguna otra cosa, la diferencia de vida propia del ser *hautòu hèneka*, de la que es portador aquel de los hombres que es efectivamente libre, en comparación de aquel que entre los hombres es esclavo y por consiguiente *en vista de otro*, no consistirá en excluir la dimensión de la referencia al otro, sino por el contrario en hacerse cargo por entero de él, recibéndolo sin residuo alguno en la referencia a sí mismo.

La hipótesis puede parecer formalmente ardua. Si la tomamos por buena, es el modelo de la *causa sui* que, en el *hautòu hèneka* —en el que en el orden de la causa final está indudablemente configurada la instancia de la causa primera— se piensa de otra manera. Sucede que el *sí* de la *cosa* que decimos que es la *causa*, el *hautòs* de aquello que decimos *ser hautòu hèneka*, no está nunca disponible fuera de la referencia al *allos*; que no se deja nunca al-

canzar y poseer sólo bajo la categoría de sustancia, sino siempre también bajo la de relación; alcanzándose al modo del *ídem* y no del *ipse*. Así la noción misma de *hautoù hèneka* tomaría forma sólo manteniéndose bajo forma de la oposición al *allou hèneka*. Se trata entonces de hipostasiar un cierto modo de ser del ente o de un ente particular. En el movimiento regresivo del reenvío de causa a causa, la cosa a la que llamamos causa última, si verdaderamente estuviera hecha de esta manera, se dejaría alcanzar como aquel término en el cual el movimiento de reenvío, aunque realizándose, no se agota en una tal realización, proponiéndose así como *telèia enérgheia* y no *kinesis*.

A la metafísica como ciencia de las causas primeras la hipótesis le gusta. *Epistatai* y saber por causas. Una *epistème* que no conoce el propio objeto más que refiriéndolo a su causa. ¿Cómo podría, por tanto, dirigirse de este modo a un objeto como la causa primera, que aparte de a sí no reenvía a ninguna otra causa, si la cosa que decimos que es la causa primera no estuviera constituida de tal manera que recogiese en sí el movimiento del reenvío, llevándolo a cumplimiento sin apagarlo, sin cerrarlo? Solo con esta condición, solo si se alcanza como el punto en el cual el movimiento no cesa sino que toma inicio incesantemente, reconociéndose en él como en su comienzo, la causa última podría llamarse primera.

Al Dios pensamiento del pensamiento de la metafísica, ser causa primera de esta manera le viene como anillo al dedo. Él no podría ser en vista de *sí* sin ser, justamente en cuanto *este sí* del cual es “en vista”, es a la vez el *otro en vista del cual* no cesa en todo instante de tomar inicio el movimiento eterno de las esferas y de los astros y en vista del cual la entera naturaleza se enciende de vida. No movería eternamente como amado si tuviese un alma secreta, un *sí* en el cual le fuera concedido esconderse a *otros*; si el ser no coincidiese en él enteramente con el ser manifiesto. Tampoco hay que sorprenderse del hecho de que no se preocupe demasiado de la propia *ousìa*, porque la dimensión del *ou hèneka* puede convenirle justamente sobre la base de esta condición: que sea sólo en uno de los dos sentidos desde los que, si nos atenemos al punto de no fácil interpretación de Λ 7 en el que aparece el *hos*

eròmenon, se constituye el *ou hèneka*⁸. Su modo de ser en vista de sí no podría en ningún caso implicar un autorreferirse del sí al modo de *ser a favor de*, de cuidar, como sucede para el *sí* del ser humano y para el deseo que en él se cultiva incesantemente —nadie mejor que Heidegger, discípulo e intérprete de Aristóteles, nos lo ha enseñado—, ya que Dios no tiene nada que hacer por sí y de sí.

Para dar razón del argumento antagonista haría falta mostrar cómo el modelo del *sí* antes delineado pueda convenir también a un ente como el hombre, cuyo modo de ser en vista de *sí* no parece por el contrario poder desentenderse del cuidado. Aquí está la verdadera fuerza del argumento, y de nuevo la réplica de Aristóteles que desmiente a los poetas tiene el sentido de ponerlo al descubierto y de ponerlo más fuertemente en discusión: si es verdad que el Dios de la metafísica no está cerrado en sí mismo y no es celoso de la propia *ousìa* ni del lugar de la causa primera; que ninguna ley celeste vetaría por tanto al ser humano, siendo mortal, hacerse inmortal⁹, es también verdadero que justamente esto convierte en abismal la distancia que separa al cielo de la tierra, a los mortales de los inmortales. Si se mira bien, en esto consiste el *gheras* de Dios.

El punto es que de aquella absoluta “liberalidad” de Dios y de su forma de vida, de la cual Λ 7 da testimonio, no están “dependiendo solamente el cielo y la entera naturaleza”, ni sólo la coherencia epistemológica del saber que se cultiva acerca de Dios, sino también aquella del entero proyecto que confía al ser humano la búsqueda de un tal saber. Puesto que el modelo del *sí*, en base al cual decimos que es en vista de *sí*, y por ello libre, incluye constitutivamente la referencia al *otro*, el saber metafísico puede abrigar sin contradicción y sin cesar de ser *sólo él* libre, el acto igualmente libre de quien únicamente en vista de un tal saber, y no de la ventaja que podría obtener de su posesión, se *decide* —lo digo en el

8. Cfr. ARISTÓTELES, *Metaph.* Λ 7, 1072b1-3. Para la interpretación adoptada, cf. E. BERTI, *La filosofía del “primo” Aristotele* (Vita e pensiero, Milano, 1997).

9. Aludo al célebre punto de *Eth. Nic.* K 7, 1177b 26-34, que repropone abiertamente el objeto de la disputa de *Metaph.* A.

sentido aristotélico de la *proairesis*— a buscar su posesión. Lo cual no explica sin embargo en qué modo una tal libertad pueda igualmente convenir al deseo y a la razón del hombre. Y tampoco parece ser necesaria una tal explicación en el diseño aristotélico. La implicación de la libertad tiene en este sentido valor constitutivo. Ella no viene justificada, sino exhibida en una dirección que mira desde el inicio a la libertad como forma de vida efectiva entre los seres humanos: al hecho de la libertad como tal vez diría Kant.

Por eso, a quien se obstinase en saber anticipadamente, y por tanto fuera del lugar de la causa primera y su investigación, sobre qué fundamento el ser humano cuya naturaleza es esclava reclama el título de investigar acerca esta causa, Aristóteles no respondería formulando una ontología idónea o prolongando la propia investigación acerca de la “naturaleza”, sino añadiendo sobre todo la condición, la regla, bajo la cual la libertad actúa en los lugares donde actúa efectivamente, dentro y fuera de la filosofía. Él sería consciente de que el interlocutor sabe de lo que está hablando puesto que presumiblemente también él tendría parte en esa actividad, desde el momento en que quiere saber acerca de la filosofía; no por casualidad el tiempo de la libertad no es, para los griegos, sólo el tiempo libre del trabajo para las tareas de la ciudad —el que ellos llamaban la *scholè*— sino también el tiempo que más propiamente corresponde a tal esfuerzo.

Conviene seguir el trazado de una tal indicación para ver dónde conduce el desarrollo dialéctico de la breve disputa encendida en el paso introductorio de la *metafísica* y también para responder a la cuestión de “cómo entra la libertad en la filosofía”. El punto que se nos muestra no individua sólo la forma de vida libre del hombre, sino también la regla bajo cuya condición ella puede decirse efectivamente tal (de hecho la libertad está implicada en la metafísica bajo esa regla); por tanto no simplemente la *polithèia*, no sólo como el *status*, la condición, de ser ciudadano, sino también como la regla constitutiva del gobierno de la ciudad y al tiempo del comportamiento de todos los que tienen título para habitar en ella como libres. No se es libre en la ciudad para ventaja propia —así se es libre en la propia casa— sino para ventaja de la ciudad. Es la ciu-

dad, enseña Aristóteles, el lugar de la “autosuficiencia”, de la libertad de la *chrèia*, y por tanto el lugar apropiado para el cuidado de la felicidad. Quien es libre lo es ciertamente por su casa, por fuerza de la propia *ousìa*, de los recursos materiales y humanos de los que dispone. Con todo, no es en vista de aquella condición que lo hace libre, en el sentido de cuidar de una tal condición, como él *vive* libre y es por tanto *en vista de sí*, sino más bien cuidando de la cosa pública y estando bajo el gobierno de su ley. Así en el ser *autòu hèneka* de quien vive efectivamente de este modo, el aspecto del cuidado está excluido y el *sí* del ser en vista de *sí*, de nuevo no se pone a disposición sino es en el giro de un reenvío que lo refiere enteramente al *otro*; en donde el otro llega a ser *cualquier otro* como él, libre y como él sujeto a la ley del gobierno de la libertad. Quien es libre, y por tanto idóneo para decidir por *sí* acerca de la propia felicidad, no ejercita tal actitud sino allí donde el decidirse a actuar tiene el carácter de responder a un pacto ya antes y en otro lugar convenido y donde el *sí* no se deja identificar más que en la forma misma del pacto al cual se responde. No hay *proàiresis* — dice Aristóteles— más que cuando ya “ha sido juzgada por la *boulè*”¹⁰. Y no es necesario de hecho, para captar el sentido de su enseñanza, distinguir si por *boulè* —el órgano que tiene la competencia para juzgar y, a la vez, el acto del juicio— deba aquí entenderse el colegio deliberante de todos los hombres libres de la ciudad o una disposición del alma y de la razón de quien es libre. También desde este punto de vista, por tanto, se vuelven las tornas y la implicación de la libertad parece ir hasta el fondo. En el lugar de la *causa sui* como *causa prima* el hombre de la ciudad no parece comportarse de modo menos liberal que el Dios de la metafísica.

Y con todo, en aquel fondo existe un segmento de la oposición que permanece sin conciliar: ningún ser humano podría vivir como libre si ya no lo fuera en el lugar cerrado de la *oichìa*, donde — puesto que la naturaleza humana es esclava— algún otro, del cual puede disponer incondicionalmente, cuida para él de la condición

10. ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, I4, 1113a 4-5.

que lo *hace* libre. De ningún modo el aspecto autorreflexivo del cuidado de sí podría quedar excluido de la forma de vida de quien es libre, si otro, que no es libre, no se hiciese cargo de ello. Para que alguno viva como libre es necesario que algún otro sea su esclavo.

Aquí por tanto hay un resto, un margen en el cual el ser en vista de sí y el ser en vista de otro vuelven a excluirse mutuamente y el argumento antagonista toma nuevo vigor al constatar que ese resto no se puede eliminar: si bien el lugar abierto de la *polis* no sepa nada de ello, su presencia es condición necesaria para la subsistencia de la polis y del éxito de la forma de “conciliación” que la mantiene en vida.

Es conocida la réplica radical de Aristóteles, que desiste de poner en contradicción las máximas de la sabiduría griega. No es esclavo, enseña él —no podría serlo según las reglas de la justicia de la ciudad y de su gobierno— quien, derrotado en la batalla, ha salvado la vida pero perdido la condición de libre; es esclavo quien no es capaz de *proairesis*, quien no sabe sujetarse a la regla de la libertad y por tanto no está en condiciones de decidir por sí mismo —aquel *sí mismo* de la *polis*, que no se alcanza más que bajo la regla que lo refiere al otro— acerca de lo que es mejor para él mismo. Y entonces es para su ventaja, por tanto en vista de él mismo, que viva enteramente en vista de otro; no de cualquier otro, sino de aquel otro, el amo, que cuida de aquello que es bueno para él. También aquí existe un acuerdo, una especie de pacto fundante; así el círculo virtuoso del *sí* queda reprimado y el segmento extremo de la oposición queda bajo la regla de la libertad. Aún si el lugar abierto de la polis continúa sin saber nada (aunque menos sabe algo el Dios de la metafísica), el pacto fundante está bajo la regla de su gobierno.

2. CÓMO LA LIBERTAD ENTRA EN LA FILOSOFÍA

A mi modo de ver, no es sobre la base de este pacto ni de esta forma de conciliación como la libertad entra en la filosofía, sino

volviéndose contra ellos y volviendo contra ellos el argumento antagonista.

Sabemos que la libertad ha entrado plenamente en la filosofía a través de un largo proceso de transformación que desde las cenizas fecundas del helenismo, a través del medioevo cristiano llega a plena maduración en la modernidad, cuando su concepto se ha cargado ya desde tiempo atrás de un nuevo espesor ontológico, que tal vez se puede llamar ontoteológico, de tal manera que se hace posible preguntarse desde él sobre los términos de un dilema que pone en tela de juicio la misma vocación metafísica de la filosofía o, para decirlo con Kant, el “interés especulativo” de la razón pura: es decir, si al lado de la causalidad de la naturaleza puede darse o una causalidad por medio de libertad; ciertamente en el mundo, si es sobre la base del modo peculiar de ser en el mundo y de referirse al mundo que parece convenir sólo al ser humano, pero a la vez también *fuera del mundo*, si el ser de Dios, el ente máximo en cuanto a la esencia, no tiene horizonte en el mundo, como parecen pensar gran parte del pensamiento metafísico y el propio Kant.

Pero si debemos preguntarnos no tanto cómo la libertad *haya entrado* sino cómo *entra* en la filosofía —no sólo en la filosofía moderna, sino en la filosofía como tal—, en qué modo y por qué camino su entrada en la filosofía suponga una insistencia por tanto en la entera tradición de la metafísica y en la implicación sobre la cual la libertad ha entrado desde siempre en la metafísica, entonces el asunto puede mirarse bajo otro aspecto. No se trata de sustituir la libertad de los griegos y de los latinos con un nuevo concepto de libertad y de apelar a una nueva visión del mundo. Está en juego un proyecto de transformación del mundo. Y lo que importa por razón de ese proyecto no es el valor ontológico de la categoría de libertad sino el valor ontológico de la pregunta que se refiere a ella. No por casualidad, Kant formula esta interrogación en la *Crítica de la razón pura* como “tercer conflicto de las ideas trascendentales”. El dilema que allí se dibuja es, según él, ineludible para la razón, que no podría sustraerse a la carga de responder, sin renunciar a la propia posición sobre la realidad. Pero aunque la razón pura especulativa no es en absoluto, para él, como sabemos, neutral, en lo que se

refiere a la solución del conflicto él pensaba e intentó demostrar que la responsabilidad de la solución a favor de una u otra hipótesis incide al final sólo sobre el uso práctico de la razón pura. Pienso que tal opinión pueda encontrar un apoyo ulterior en la consideración de que bajo muchos aspectos la época en la que Kant expresaba por escrito sus pensamientos y formulaba el dilema que he señalado, la época que entonces quiso autodenominarse de manera plena y consciente, aunque concediendo mucho a la esperanza, el *siglo de las luces*, no había llegado todavía a su culminación. Intentaré ahora seguir esta última pista.

El proyecto por el cual la libertad entró plenamente en la filosofía llegando a ser una categoría del pensamiento de la cual Kant reconocerá la dimensión transcendental, no cesa de mirar a la libertad en la forma bajo la cual ella está implicada desde siempre en la metafísica, es decir, como una forma de vida efectiva entre los seres humanos. Sostengo, en pocas palabras, que la libertad entra en la filosofía a causa de un proyecto de transformación del mundo que la cualifica propiamente en cuanto forma de vida efectiva. Lo que se proyecta es un mundo en el cual a todos los hombres, y no simplemente a algún hombre, toca tener parte en esa forma de vida; un mundo del hombre en el cual no existan esclavos. El pacto fundacional, en la forma de la conciliación indicada por Aristóteles, viene impugnado por tanto a causa del carácter necesariamente particular que en esa forma va conferido al juicio que declara libre al hombre; por tanto, en orden a la cantidad del juicio.

El proyecto al que aludo es ese amplio proyecto de emancipación de la humanidad que, haciéndose presente plenamente en el *siglo de las luces*, tiene sin embargo raíces mucho más lejanas: probablemente en la novedad del anuncio cristiano y en la universalidad de su mensaje de liberación. Si cada hombre es esclavo bajo la condición de la ley y cada hombre es libre en Cristo, entonces a ninguno, sea libre o esclavo, se le puede dejar vivir como esclavo —y consiguientemente a ninguno como señor— precisamente en beneficio de la libertad de la totalidad. Sea la naturaleza humana esclava o no, se afirma que la condición de “ser en vista de sí” debe poder ser reivindicada por todos y reconocida a todos, o bien a

ninguno. Donde alguno es verdaderamente capaz de *proairesis* se afirma que lo somos todos. Por tanto el que es incapaz de *proairesis* no será llamado esclavo, sino que —contra la regla de justicia de la *polis*, como también Aristóteles convenía— llamaremos justamente esclavo a quien ha perdido en la lucha por el reconocimiento. Así, la armonía que mantiene unida a la *oikìa* al margen de la *polis*, queda hecha pedazos y la libertad vacila propiamente como forma de vida efectiva, porque se fundaba por entero y todavía hoy en parte se funda sobre aquella armonía. La libertad está ahora en peligro, pero en ese peligro toma la forma de un proyecto más grande, que se ocupa en ampliar los confines de la ciudad, y por tanto de la *politeia*, hasta colocar al mundo entero bajo su regla de gobierno. No es esa regla, tal como los griegos y Aristóteles la habían pensado, la que puede ser refutada, sino la condición a ella presupuesta en cuanto a la *ousia* o, si se quiere, la economía que la sostenía. Queda en pie que libre es quien vive en vista de sí y no de otros, pero no con la condición de que algún otro sea esclavo. La nueva condición es que ninguno es libre donde alguno es esclavo, y donde alguno es esclavo, todos somos esclavos. Un nuevo pacto de solidaridad parece tenderse en torno a la totalidad. La modernidad con Rousseau y Kant lo ha visto nítidamente y nos lo ha enseñado: el pacto tiene, como queda dicho, la forma de “todos o ninguno”. La libertad vuelve a ser predicada en las calles y asignada como regla de gobierno de la cosa pública, pero esta vez junto con la fraternidad y la igualdad. Y si la cosa pública es obra de la libertad no hay margen para que ésta pueda ser desconocida por aquélla. La regla de la casa debe caer bajo su gobierno. La economía debe poder pensarse como algo propio de la política. Si la *scholè* es obra de la libertad, pues en ella el saber se cultiva por sí mismo independientemente de la necesidad, no con la mira en la vida sino en la vida buena, entonces el tiempo de la filosofía debe poder pensarse como destinado al mundo, y la *scholè* debe poder practicarse en la misma trinchera donde se vive o se muere para reivindicar el derecho a la vida buena.

A causa de la novedad de este proyecto, que la modernidad ha hecho propio desde hace mucho tiempo, la libertad *entra* en la filo-

sofía y finalmente en la metafísica, donde había entrado ya desde siempre. Su concepto se hace problema para la filosofía en sentido transcendental: entra por tanto efectivamente y no porque alguien haya decidido hacerla entrar. No entra en la filosofía porque se convierta en un objeto privilegiado de ella. Al contrario, se convierte en objeto privilegiado porque entra en la filosofía. Entra en la tesitura especulativa de la filosofía, por tanto, por el mismo camino por el que estaba ya desde siempre implicada en la metafísica. Entra allí *a priori*.

No sería así, si la forma lógica del pacto por el cual toma vida el proyecto de extender la libertad a todos los hombres no fuese: “todos o ninguno”. Pero dado que es de esta forma como la solución del dilema a favor de la cualidad afirmativa del juicio empeña *a priori* el uso práctico de la razón, lo que está en juego es la razón pura y el “interés especulativo” que en ella se cultiva. La categoría *a priori* discriminada no es la cualidad del juicio sino la cantidad. Alternativamente, en el juicio, cualquiera que sea el resultado según la cualidad, se da siempre la forma universal. Y por tanto, sea como sea, el juicio debe hacerse cargo, como diría Hegel, del concepto antes de la cosa de la cual se predica el concepto. En razón del nuevo pacto, la libertad en su concepto está en peligro mientras en la realidad alguno sea esclavo. Por esto, el dilema acerca de la cualidad del juicio —si el ser humano es o no es libre— afecta al hombre en cuanto tal, en cuanto al ser del ente que él es, y por tanto en cuanto a la naturaleza, a la *ousia* y a las cualidades que le competen en cuanto ente. Y por esto el problema —Aristóteles diría el problema en el sentido estrictamente dialéctico que él daba a esta palabra— puede reivindicar a justo título un estatuto trascendental y reconocerse idóneo para poner, y no ocasionalmente, en conflicto a la metafísica, o sea a la razón pura en su uso especulativo. El problema es puesto de modo totalmente *a priori* por la razón, de modo por completo independiente del saber si están dadas o no las condiciones suficientes para su solución. Pero tras aquél “como tal” referido al hombre, hay un pacto que involucra a la voluntad junto al pensamiento, y si la razón pura especulativa no lo toma en cuenta da vueltas en el vacío sobre el problema. Existe

una obligación que la razón contrae ante sí misma y ante el mundo —Kant diría, no sólo en la escuela, sino en el *mundo*— en vista no ya de lo que es, sino de lo que se quiere incondicionalmente que *deba ser*.

Insisto sobre este punto: no se sabe si cada hombre, en cuanto hombre, sea libre, pero se quiere que *deba serlo: serlo* y no “llegar a serlo”. Debe *serlo* en el sentido de esa diferencia retardada, implicada en el ser, que Heidegger nos ha enseñado a distinguir como la cuestión que constriñe al pensamiento en sí mismo. El pacto de solidaridad no habría sido realmente sellado si no implicase un empeño de tipo ontológico tal que sea capaz de inclinar el pensamiento sobre el ser como el esclavo está inclinado sobre los terrones del campo de otro. El deber que empeña a la voluntad concierne al ser mismo de aquello que es y no inmediatamente a aquello que es o no es. Lo que se necesita, y se quiere a priori, incondicionalmente, no es que quien hoy no es libre *deba serlo* mañana. Esto sería un puro galanteo que honra al principio de no contradicción, pero que no muerde en modo alguno la realidad. Lo que se necesita es que quien hoy es esclavo simplemente no *deba serlo*. Y el principio de no contradicción queda igualmente a salvo, porque se toma en cuenta *a priori*, incondicionalmente, en cuanto al concepto: se le toma en cuenta en el pensamiento; es decir sin que por tomarlo en cuenta sea necesario en primer lugar aprender de la experiencia que el conjunto indicado por las palabras “quien hoy no es libre” hoy no está vacío, dolorosamente, como no lo era en los tiempos de Kant. El punto es que todo esto se tome en cuenta hoy, no mañana ni ayer, y que quien hoy no es libre tiene motivo de alegrarse porque, si lo quiere de verdad, el pensamiento, inclinado sobre el ser, muerde la realidad como la azada del siervo muerde el terrón. Está claro, por tanto, que no habría ningún proyecto, que ningún pacto habría sido realmente sellado, y ni siquiera existiría ningún empeño *onto-lógico* si, para decidirse a honrar el pacto, la razón pura pidiese todavía tiempo libre del *negotium*, todavía *scholè*, para un reconocimiento de las reservas disponibles, en el mundo y fuera del mundo, que pudieran hacernos saber preliminarmente si subsisten

o no las condiciones según las cuales un tal empeño podría ser mantenido.

No sé si mi tesis es atendible; si los padres constituyentes de la Revolución Francesa, cuando publicaron la carta de los derechos del hombre y del ciudadano pensaron en todo esto o si lo pensó Kant cuando formuló su tesis acerca de la constitución trascendental de la libertad y acerca de la doctrina de los postulados de la razón pura práctica. Pero pienso que algo de ese estilo, de la doctrina de Kant, ha pasado a sus discípulos, si es cierto que la nueva idea de la metafísica que ellos pensaron ver surgir de las cenizas de la lumbre kantiana, une de forma programática al principio de la libertad la misma constitución trascendental. No por casualidad Schelling compartía con Fichte la convicción de que la alternativa entre realismo e idealismo o entre dogmatismo y criticismo implicaba una decisión *a priori* del pensamiento, y por tanto un empeño por la libertad solidario con un proyecto sobre el hombre y su mundo, cuya realización no podría ser confiada solamente al pensamiento. Pensaban que aunque teniendo una estructura trascendental tal de envolver por entero a la filosofía, esta decisión se situaba por su misma naturaleza sobre la frontera a lo largo de la cual en Europa se levantaban barricadas y allí se esperaba, o al menos se había esperado por un cierto tiempo, justicia de los ejércitos de la Francia revolucionaria.

En cualquier caso, el relato termina aquí. En este punto ya no podría insistir más en la necesidad de aportar las múltiples razones que lo sostienen y además ello pediría análisis textuales bastante más amplios y detallados de los que se pueden añadir a un relato. Pero si la respuesta que sugiero fuese atendible, si la libertad entrara verdaderamente en la filosofía a causa de la novedad de un proyecto que afecta por su parte a la *vida efectiva* del hombre, y por tanto de la misma forma según la cual está siempre implicada en la metafísica, el tema aquí tratado resultaría puesto bajo un punto de vista que, si bien parcial, no es tal vez infecundo. En la relación que las une, tanto la metafísica como la libertad —tanto el nexo que refiere el concepto y la novedad de la metafísica a la libertad cuanto el que refiere el concepto y la novedad de la libertad a la

CÓMO LA LIBERTAD ENTRA EN LA FILOSOFÍA

metafísica— se ofrecerían a nuestra reflexión en la forma de un proyecto que nos precede y sobre cuyo fundamento y destino “últimos” tal vez tiene poco sentido interrogarse, dado que ambos proyectos están aún enteramente en nuestras manos. Ni el “relato largo” de la modernidad, ni el más antiguo que Heidegger pensó poder acoger en el pensamiento bajo la palabra “onto-teología” podrían declararse concluidos.

Giuseppe Nicolaci
Università di Palermo
giuseppe.nicolaci@alice.it