

ESQUIZOFRENIA SOCIAL Y CONTRASEÑA FILOSÓFICA: PROBLEMAS PARA NUESTRA LIBERTAD

LUISA RIPA ALSINA

(Universidad Nacional de Quilmes)

RESUMEN

El pensamiento de Nietzsche nos ha mostrado la libertad como un movimiento de liberación y de creación. La libertad entendida como libertad *de* y libertad *para*, nos enfrenta a dos situaciones problemáticas del discurso social y del discurso filosófico. La filosofía, según Welte, también debe liberarse y atarse, rigurosa y libremente.

A partir del desarrollo ricoeuriano acerca de la identidad narrativa, en especial por su vínculo con las tesis éticas, el relato pierde su carácter de presunta neutralidad para afectar seriamente a la definición personal y a la propuesta práctica.

La esquizofrenia discursiva social argentina y la adscripción a contraseñas de los intelectuales presentan un problema tanto a la hora de pensar con libertad como a la hora de discernir propuestas verdaderamente alternativas de carácter ético y político

PALABRAS CLAVE: libertad – Ricoeur – ética - política

ABSTRACT

Nietzsche's thinking has shown freedom as a liberation and creation movement. Freedom from and freedom to face us with two problematic situations of social and philosophical discourse. Philosophy, according to Welte, must also liberate and tie itself, tightly and freely.

According to Ricoeur's view of narrative identity, especially regarding its relations to ethical thesis, the retelling loses its assumed neutral character and affects the personal identity and the practical proposal.

The Argentinian social discursive schizophrenia and the adherence to passwords by intellectuals represent a problem when free thinking and the proposal of true ethical and political options are at stake.

KEY WORDS: Freedom – Ricoeur – Ethics - Politics

I - La libertad y su paradoja: una “zoológica” página del Zarathustra.

“Tres transformaciones del espíritu os menciono: de cómo el espíritu se trueca en camello, y el camello en león, y el león, finalmente, en niño.

Muchas cosas pesadas hay para el espíritu, para el espíritu fuerte y sólido, lleno de respeto. [...] y a semejanza del camello, que corre cargado por el desierto, así corre él por su desierto.

Pero en el desierto más solitario se cumple la segunda transformación: aquí el espíritu se torna león; quiere conquistar la libertad y ser amo en su propio desierto[...]

*¿Cuál es el gran dragón que el espíritu no quiere ya llamar ni dios ni amo? "Tú debes", se llama el gran dragón. Pero el espíritu del león dice: "Yo quiero" [...] Crear valores nuevos, eso no lo puede aún el león; pero crearse una libertad para la creación nueva, eso lo puede el poder del león.
Para crearse la libertad y un santo No, aún enfrente del deber: para eso hermanos míos, hace falta el león [...]
Pero decidme, hermanos, ¿qué puede hacer el niño que no haya podido hacer el león? ¿Para qué hace falta que el fiero león se trueque en niño?
El niño es inocencia y olvido, un nuevo comenzar, un juego, una rueda que gira sobre sí, un primer movimiento, una santa afirmación[...]
Tres transformaciones del espíritu os he mencionado: de cómo el espíritu se trocaba en camello, y el camello en león, y el león, finalmente, en niño.
Así hablaba Zaratustra. Y a la sazón residía en la ciudad que se llama la 'Vaca Pintoja'."*

F. Nietzsche (1844-1900): *De las tres transformaciones*¹

Nietzsche nos plantea con genialidad el paradójal movimiento de la libertad, que, por un lado, debe cortar y romper con toda atadura y, a la vez, debe atarse a sí misma nuevamente. Liberación y responsabilidad quedan descritas por los gestos del león y del niño.

La libertad, antes que nada y siempre, significa liberarse y liberarse significa plantarse ante lo establecido y decir "no". Cortar amarras es el proceso que se inscribe en tantos registros como planos tiene la acción humana. En clave social, o en clave psicológica, en clave política o en clave religiosa, en clave personal o en clave familiar... siempre se trata de un gesto erguido de propia posición, gesto de la autonomía paradigmática que, como dice el texto, frente al "tú debes" es capaz del "yo quiero".

Ciertamente este gesto de independencia y de corte no juzga nada respecto de la verdad o falsedad como respecto de la rectitud o deshonestidad de lo que desde afuera, desde antes o desde arriba, se imperaba. El planteo se restringe a la relación ajeno-propio: aunque sea lo más excelente, aunque quien lo proponga sea el más excelso, aunque sea el mismo Dios el que habla del bien en Sinaí, es preciso plantarse y decir *yo, yo quiero* y, por eso, *no* a lo que mandas.

Este momento, absolutamente necesario para ser libre está bien llamado por Nietzsche como un momento *negativo*: no porque no sea beneficioso ni porque no deba ser intentado, al contrario, es lo más beneficioso y por eso lo que absolutamente debe ser hecho por el hombre: su autonomía. Pero se define por referencia a lo dado como su negación, como su enfrente y su alternativa: *yo, no tú; quiero, no debo*.

Pero este gesto magnífico, grandioso y poderoso es provisorio. De lo que se trata, en definitiva, no es de cortar amarras sino de decidir a qué se amarra. Pero se auto-amarra. El prefijo hace de lo que en realidad no es sino independencia una verdadera auto-nomía; del descondicionarse el auto-

¹ En *Así hablaba Zaratustra*, A.D.E., Buenos Aires, 1966.

condicionarse, del desligarse el auto-ligarse, el comprometerse, el decidirse y definirse por.

La paradoja de la libertad es que si inicialmente y en tanto que “libertad de” es un gesto de total desatarse, en tanto que “libertad para” es un gesto de decidido enlazarse. Las preposiciones la distienden en una dinámica contradictoria y de cumplimiento. Porque tiene sentido liberarse *de* si uno sabe *para* qué quiere ser libre.

El momento del *para* tiene el modo –y el riesgo- de lo aparentemente “no libre”, de lo que se sujeta, lo que obedece, lo que entrega. Pero, en realidad, es el momento que cumple y plenifica la libertad.

Bien visto, en contra de las muchas expresiones en ese sentido, nunca hay exceso de libertad. La libertad es una condición que admite ampliación ilimitada. Lo que los medievales llamaban “cualidades perfectas”, o sea, que no tienen medida de exceso, que cuanto mayores, mejor, que cuanto mejores, mayores.

Lo que suele llamarse “exceso” o con la consabida denominación de “libertinaje” es, en realidad, una *falta* de libertad. Es una libertad que solamente desata y no llega, no alcanza a decidirse. La libertad que curiosamente se llama excesiva es la libertad de la falta de compromiso, a la que le falta el supremo gesto del sí, de la afirmación, de la apuesta y, por eso, de la responsabilidad.

Por lo demás, la figura del “sí”, de la decisión que elige y se autodetermina a favor de... es el niño. “Un puro comienzo”, dice Nietzsche, pero donde cesa el heroísmo porque aparece el surgir. Creador de “nuevos valores”, instaurador de orden nuevo, es posagónico y posheroico. El superhombre, que ya no lucha, sino que crea, entrega y abre. Figura un mundo y se vincula a ese mundo como su para y su qué.

La clave de la propuesta está en la diferencia entre el camello, que se somete y carga, heroico y sufrido y el niño, que empieza de nuevo, vinculándose a valores que pone jugando. Mediados por el león y, para completar las metáforas zoomorfas, ¡residiendo en Vaca Pintoja...!

II. La filosofía como “pensar por sí mismo”

El fenomenólogo B. Welte, en su libro sobre “Filosofía de la Religión”², dedica unas páginas a describir lo que a su juicio define todo y cualesquiera filosofar, esto es, “pensar por sí mismo”.

Las partes de la aserción enlazan dos actos humanos: el pensar y la libertad (FR 13).

Filosofar es “una forma eminente de desarrollar el pensamiento humano originario” y también “una forma singular de la libertad humana”. No existe filosofía “donde se representan o saben tesis de alguna manera

² B. Welte, 1982, *Filosofía de la Religión*, Barcelona, Editorial Herder. Citaré FR.

establecidas”³. Si bien quien quiere filosofar escucha -y debe hacerlo- estas tesis pensadas por otros, “se eleva a ver -o por lo menos a querer ver- por sí mismo cómo son propiamente las cosas de las que se habla y cómo brilla para él la verdad del mundo”. En definitiva, frente a estas tesis y opiniones ajenas, filosofa quien dice “déjame ver por mí mismo” (FR 14) y “se libera de tesis y opiniones meramente externas, a través del propio pensar” (FR 14).

No puedo justificar aquí por qué me parece que esta tesis weltiana es coherente con la reivindicación del prejuicio, y de la tradición, por ejemplo, en el pensamiento de Gadamer, en tanto “pensar por sí mismo” no significa de ninguna manera la necedad de creer que se “piensa de cero”: significa que, con todo lo que acompaña el pensar como mundo, como tradición y aún como autoridad, no hay filosofía si no se es capaz de decir “¿sí?”, “¿es así?”, “a ver...”⁴.

Pero si esta descripción de la filosofía la libera y humaniza tanto cuanto la despoja de especificidad, el “para” de este pensar por sí mismo, su autodeterminación y auto sujeción –el objeto de este pensar- “lo ata a su cosa”: el ser que le sale al encuentro a una con el mundo y con lo esencial que le reclama como verdad. Desde allí debe la filosofía *legitimar* su pensamiento, con un rigor que no es el de la exactitud pero que es extremadamente fundado y fundante. Liberado para cada pensador y atado a su cosa, el pensar filosófico distingue entre “el ser auténtico y los hechos” y entre “el ser esencial y el ser accidental” de manera tal que puede volverse pensamiento *crítico*: la esencia de la cosa de la que en cada caso se trate le permite ahora criticar los objetos del mundo que se presenten.⁵

Sin embargo, aunque el fundamental filosófico “llegue a la palabra clara” y pueda “crear visibilidad para los otros” sólo ofrece la razonabilidad de pensar de esa manera, que pueda ser asumida por otros como propia. Pero “nadie *tiene* que ver de esa manera, y nadie puede ser forzado a ello desde fuera”. La fundamentación filosófica es de lo “sugerido y en ningún caso obligado”.

Por fin, tal pensar es siempre *inconcluso*, es decir, abierto a nuevas y nuevas formas de ver lo mismo. “El auténtico ser del ente se muestra como lo inagotablemente digno de ser cuestionado”, por eso concluirá con que “los

³ “Semejante ciencia sería un saber sobre una filosofía dada en otra parte, pero no sería ella misma filosofía, pues ésta acontece solamente como evento del pensamiento mismo. Tal evento se formulará a veces como tesis, pero lo decisivo es que esas tesis, o lo que se presente como elemento aprehensible del filosofar, sean y se tornen permanentemente elementos de un pensamiento real y vivo”. FR, 14.

⁴ Se trata de algo inicial y previo a todo pensamiento como *crítica* (sospecha) o como *fundamentación*, para usar el esquema de Maliandi (Ver Ricardo Maliandi, 1999. *Dejar la Posmodernidad*, Buenos Aires, Almagesto).

⁵ Es decir, si la filosofía de la religión logra ver lo que en esencia es la religión podrá mirar críticamente a todos los fenómenos que se autodenominen “religión” para sentar la verdad o falsedad de tal denominación.

caminos del pensamiento, en tanto se realizan, son siempre limitados. Las posibilidades del pensamiento... son ilimitadas" (FR 22)

El "niño", filósofo que se atreve a pensar, abre un espacio infinito de nuevas y nuevas, pero no arbitrarias, figuras de lo pensable. Libres y audaces, pero preñadas de seriedad.

III – Identidad, narrativa y ética

En *Sí mismo como otro*⁶ Ricoeur presenta a la "identidad narrativa" como la que media entre nuestra identidad como un "mismo", *idem*, que permanece en el tiempo -el mismo numéricamente y el semejante cualitativamente- y nuestra identidad como *ipse*, como "sí mismo", como sujeto que se reconoce y pone como tal a lo largo del tiempo... "Este nuevo modo de oponer la mismidad del carácter al mantenimiento de sí en la promesa abre un "intervalo de sentido" que hay que llenar. Este intervalo es abierto por la polaridad, en términos temporales, entre modelos de permanencia en el tiempo, la permanencia del carácter y el mantenimiento de sí en la promesa. Ha de buscarse, pues la mediación en el orden de la temporalidad. Ahora bien, este "punto medio" es el que viene a ocupar, a mi entender, la identidad narrativa".

La narratividad, además, es la que media entre la posible *descripción* de lo humano y la *prescripción* ética sobre el deber ser: "entre describir y prescribir, narrar".

La ética se despliega en una fórmula vincular donde el "cuidado" es la tesis que nombra la relación con el otro que, recíprocamente, me *reconoce*.

Ricoeur la desarrolla en tres niveles: el de la eticidad, definido por el deseo de vivir bien, con y para el otro, en instituciones justas. El de la norma moral, dado que el deseo no basta para evitar la violencia y la injusticia. Y el de la sabiduría práctica, dado que ninguna norma puede resolver el caso singular, en especial, el caso ambiguo y conflictivo.

La norma, "instruida" por la tragedia y desnudada en su límite, nos pone ante la necesidad del *juicio moral en situación*, posible para la *sabiduría práctica* y la *convicción*, "trayecto de la aplicación a situaciones singulares, en las que el otro se yergue en su singularidad irremplazable" (SMO 289).

La *responsabilidad* tiene tres dimensiones, vista desde su vínculo con la identidad que permanece en el tiempo.

En primer lugar, tiene una cara que mira al futuro y nos obliga a "actuar de tal forma que una humanidad futura *siga existiendo* tras nosotros, en el entorno de una tierra habitable" (SMO 325). Tiene también una cara hacia el pasado, obligándonos a "que asumamos... La...*deuda*" (SMO 325).

"Estas dos acepciones... se encuentran y se superponen con vistas a la responsabilidad en el *presente*... Sentirse responsable ahora es, ... aceptar ser considerado hoy el mismo que actuó ayer y actuará mañana" (SMO 326).

⁶ P. Ricoeur 1996, *Sí mismo como otro*, México-Madrid, Siglo XXI Editores.

Y afirma: "Es con la tercera donde la relación entre ipseidad y mismidad revela su complejidad" (SMO 324).

Esta obligación es alta y desafiada: "La obligación de mantenerse a sí mismo *cumpliendo* sus promesas corre el riesgo de petrificarse en la rigidez estoica de la simple *fidelidad*, si no es regada por el deseo de responder a una expectativa, incluso a una solicitud venida del otro" (SMO 292)

La narración se vuelve una necesidad para la construcción de la experiencia y para el programa de vida. La vida real es, a la vez, continua, imprecisa y hasta angustiante por su falta de desenlace y, a la vez, por la amenaza de la muerte. Nos resulta inasible e improgramable. La ficción nos permite recortar, comenzar y concluir, proyectar y definir. Por eso Ricoeur pide que veamos en esta noción de la "unidad narrativa de la vida" "un conjunto inestable de fabulación y de experiencia viva. Precisamente, debido al carácter evasivo de la vida real, necesitamos la ayuda de la ficción para organizarla retrospectivamente en el después... estabilizamos los comienzos reales constituidos por las iniciativas... Y tenemos también la experiencia... de lo que quiere decir terminar un curso de acción, un episodio de la vida real".

Me parece que puede verse aún en el relato "banal", cotidiano, de escasa configuración, se cumple, sin embargo, la conformación de la *experiencia* toda vez que las *vivencias* fluentes, continuas, confusas en cuanto a su nombre, ambiguas en cuanto al valor y mezcladas entre representaciones y sentimientos, adquieren *sentido* (por la denominación y por la evaluación) y se predicen en primera persona. En el relato filosófico esta experiencia, pensada con seriedad, llega al nivel del sentido como propiamente comprendido conceptualmente⁷.

IV - Filosofía hoy: narrativa comprometida entre la esquizofrenia y la contraseña.

Sin embargo, estos discursos que ficcionan, que reúnen cotidianamente o que construyen las tesis filosóficas distan de estar tranquilamente presentes.

Quebrados por el énfasis y la esquizofrenia social y por la contraseña y la ambigüedad filosófica no pueden proporcionar la identidad narrativa. De diversas maneras mantienen lo que intentaré mostrar no tanto como perversión ética, sino, sobretodo, como morbilidad social e intelectual⁸.

En el discurso social se privilegia la comunicación enfática sobre la reflexiva. Asegurando la pertenencia y como caricatura del verdadero

⁷ He defendido esta aplicación de la tesis ricoeuriana en: Luisa Ripa Alsina 1995: "¿Por qué es necesario investigar? Jornada inaugural de los cursos CEFyTEQ, Quilmes, mimeo.

⁸ Estos temas han sido tratados, en otro contexto, en Luisa Ripa Alsina: "Ética pública: algunas cuestiones con el decir y el callar", en: AA.VV. *Democracia, Estado y Desigualdad*, Buenos Aires, EUDEBA-UBA-CTA, 2000.

reconocimiento, hombres y mujeres prefieren confiar a la fuerza enunciativa un coincidir que se vuelve irrelevante respecto de su contenido.

Y se produce una verdadera esquizofrenia entre aquello de lo que se habla (de lo que se puede y lo que se debe hablar) y el “discurso de la acción”, en especial en la práctica del mercado y de las elecciones de representantes y mandatarios. La expectativa razonable de lo que cualquiera –docente, predicador, animador, locutor, político...- vaya a decir respecto de la corrupción y la pobreza o de la justicia y la solidaridad es que con una curiosa unanimidad todos hablarán en contra de las dos primeras y a favor de las segundas. Pero por cierto esto no nos convierte en el mejor de los mundos respecto de la honestidad y el servicio, sino que nos enfrenta a un discurso vaciado de significación en tanto que predecible y a una praxis callada e incontrastable.

A su vez, el discurso filosófico se vuelve hábil para la mimesis terminológica y temática y circula contagiando tesis y conceptos, que con una rapidez notable uniforman contenidos y estilos. Lo que me parece se puede llamar lenguaje de *contraseña*, porque como acontece con los grupos de adolescentes, asegura también la pertenencia, ahora a los grupos académicos y mediante la utilización de las fórmulas correctas, especie de “sésamo ábrete” de los intelectuales.

Pero, además, hace del extrañamiento espacio temporal un programa de pensamiento⁹ y se posiciona exclusivamente en un antes de propuestas utópicas o en una memoria de tiempos importantes. Sino en un espacio seguro de cuestiones esenciales o de meras referencias a autores y a sus textos.

La antropóloga Rita Segato, investigadora de la Universidad de Brasilia tiene algunas conclusiones asombrosas y pertinentes a esta presentación.

Cerca de una década ha trabajado en la cárcel y testimonia que los condenados por crímenes violentos¹⁰ experimentan el mismo estupor horrorizado ante su crimen que pudiera experimentar cualquiera de nosotros, que carecen de herramientas discursivas para referirlo y que recurren a numerosos “dribles” o gambetas lingüísticas para evadir su responsabilidad criminal¹¹. Sus experiencias muestran, a mi juicio, un particular modo de

⁹ Las viejas tesis, por ejemplo hegelianas, sobre la extemporalidad de la filosofía pueden aceptarse, exclusivamente a mi juicio, si resulta una consecuencia no buscada pero de un pensar comprometido con lo que pasa y nos pasa.

¹⁰ Dirige un proyecto llamado “¡Habla, interno! El derecho humano a la palabra en la cárcel” de heurística y hermenéutica del crimen y de habilitación discursiva, a su juicio, con valor preventivo respecto de la violencia.

¹¹ La más formidable parece ser la que opera el lenguaje de los conversos al pentecostalismo. En efecto, no solamente acceden a ventajas efectivas en la vida carcelaria y simbólicas por adquirir “superioridad moral” y capacidad de decirse “buenos”, sino que el “argumento” de la muerte y resurrección les permite pensar y decir que “ya no soy” aquél que cometió el crimen, soy otro... y eludir la *responsabilidad*. Ver R. Segato 2001: Religao, vida carcerária e directos humanos”, en: Regina Novaes (organizadora)

quiebre de la identidad narrativa asociado a una estrategia de elusión de la responsabilidad que bien puede mostrar, en su carácter extremo, algo de lo que pasa todos los días entre nosotros.

Conclusión: pensar y prescribir en Argentina 2003

Entiendo que estas páginas nos permiten plantearnos nuestra responsabilidad filosófica, aquí y ahora. Se trata de la pregunta acerca de cómo construir nuestros relatos hermenéuticos, que ayuden a entender, y éticos que propongan nuevas prácticas sociales y personales. El enunciado puntual intenta reducir el tiempo a lo pedido.

- 1.- Nuestra responsabilidad presente es la de pensar *lo que pasa y lo que nos pasa*
- 2.- Nuestra *deuda* es con los silencios y “dribles” académicos
- 3.- El futuro mejor y posible, objeto de sana esperanza nos responsabiliza respecto de los ideales de sociedad¹² que elaboremos, crítica, conflictiva y comunitariamente.
- 4.- Liberados del discurso consabido para colaborar en la creación de nuevos espacios de vida y de cordialidad.
- 5.- Corriendo el riesgo de la mezcla, la incertidumbre y la confrontación.
- 6.- Descubriendo qué vale la pena *perder* para que sea posible “vivir bien con y para otros en instituciones justas”.
- 7.- Asumiendo y proponiendo la virtud de la “insistencia”¹³.

Permitaseme concluir con esta reflexión.

En el reciente XIII Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica que trató largamente sobre el “kairós”, Eduardo Briancesco propuso, entre otras cosas, la contemplación “ana-crónica” de ciertas obras pictóricas como alternativas para la esperanza.

Coincido con ese autor en que algo así debe *encender* la esperanza –aunque discrepando con él creo que la “paciencia de la memoria” es la que

Direitos humanos. Temas e perspectivas, 2001, Rio de Janeiro, ABA, MAUD y Fundación Ford, editores, p 137-145. He analizado estos temas en mi ponencia “Culpa y responsabilidad, algunas pistas en el pensamiento de Paul Ricoeur” en el *XIII Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica*, Buenos Aires, 10-13 de septiembre de 2002, presentando algunos resultados de la investigación conjunta Ripa-Segato: “Culpa y responsabilidad: un acercamiento entre la teoría filosófica y la experiencia etnográfica”, Proyecto I+D, Universidad Nacional de Quilmes, 2002-2004.

¹² Un texto que merece releerse es el de Héctor Mandrioni, 1975. *Filosofía y Política*, Buenos Aires, Guadalupe.

¹³ Una deuda personal es elaborar esta tesis, distinguiendo la insistencia de la resistencia y la constancia y acercándola a la humildad. Su esencia se expresa en la canción que habla de la cigarra, de María Elena Walsh.

sostiene la esperanza-, pero propongo que la contemplación se haga respecto de algunos gestos prácticos como la anacronía que nos permitan construir la historia.

Pongo dos de ellos a consideración de los lectores. Uno es el de Gandhi, cuando ante un connacional que llora ante su lecho de ayunante extremo porque ha dado muerte a un musulmán, contrariando el pedido de no violencia de su amado conductor, le indica que debe adoptar el hijo del muerto y "ocuparse de que sea un buen musulmán". Otro es el de un preceptor de escuelas públicas de nuestro lejano suburbio que cuando sorprendió a un chico intentando robar autos en su jardín, lo miró y le dijo "bueno, ahora andáte". El chico escapó, pero tres veces se dio vuelta para agradecerle.

Cosas así nos permiten creer que no siempre todo será igual y que lo mejor todavía puede ser. Y entregarnos a la tarea. Porque cuando pasen nuestros 15 minutos del "que se vayan todos" y del "que los maten a todos" algo vamos a tener que hacer de nuestra democracia y con nuestros delincuentes. Por lo pronto, pensar libre y seriamente al respecto.

