

José Blanco Regueira y la ilusión de libertad

José Blanco Regueira and the Freedom ilusion

Germán Iván Martínez Gómez

Resumen: Este artículo presenta una lectura, entre otras posibles, sobre la noción de libertad en José Blanco Regueira y su aguda crítica al hombre moderno.

Palabras clave: Libertad, José Blanco Regueira, modernidad.

Abstract: This article presents a reading, among other possibilities, of the notion of freedom in José Blanco Regueira and his sharp critique of modern man.

Keywords: Freedom, José Blanco Regueira, Modernity.

José Blanco Regueira nació en La Coruña, España, en 1947. Se doctoró en filosofía en la Sorbona de París y desde que llegó a México, a mediados de los setenta, se desempeñó como profesor de tiempo completo en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMéx). Profesor universitario, conferencista, traductor y ensayista, Blanco Regueira no sólo es recordado por la grandeza de su enseñanza oral sino por su pericia y rigor en la escritura. De sus textos sobresalen: *Sobre la teoría kantiana de la imaginación trascendental* (1981), *Existencia y verdad (alrededor de Kierkegaard)* (1983), *Antología de ética* (1984), *Diferir y comenzar* (1987), *La odisea del liberto* (1997), la traducción al español de *Le stoïcisme*, del profesor francés Jean Brun (1998), *La camisa de mister Garland* (novela, 1999) y *Estulticia y terror* (2002).

Fue colaborador de las revistas *Logos*, de la Universidad La Salle, *Revisión Filosófica*, de la Universidad Iberoamericana, *Coatepec* y *Pensamiento*, ambas de la Facultad de Humanidades de la UAEMéx., y *La Colmena*, también de esta Universidad. Blanco Regueira regresó a su tierra natal en 2004 y lo hizo sin pensar que su exilio en México y su vida terminarían allí.

A continuación presentamos una lectura, entre otras posibles, sobre su noción de libertad y su aguda crítica al hombre moderno que, muy a nuestro pesar, seguimos siendo.

Para José Blanco Regueira el hombre, y particularmente el hombre moderno, es una vergüenza; y el sujeto libre, ese que se ha ensalzado a sí mismo al grado de convertirse en presa de su propio egocentrismo y soberbia, “es un engendro monárquico [...] entronizado a partir de los extravíos de una época en extremo miserable” (Regueira, 1997: 7): la modernidad. Aún hoy, afirmaba Blanco, vivimos una guerra encarnizada contra los residuos de aquel tiempo y los prejuicios de aquel engendro. Una guerra añeja que si bien otros iniciaron aún sigue exigiéndonos múltiples batallas. Y es que es la nuestra una época de dislocaciones... pero sobre todo de renunciaciones. Éstas están ligadas al discurso que proviene de la religión, las ciencias y la propia filosofía. Discurso de orden, linealidad, certeza, sentido, razón, verdad, absoluto, valor, fe, moral, evolución... y un largo, larguísimo etcétera. Todas estas nociones perdidas han abierto las puertas de una época caracterizada por el relativismo, la desacralización, el desorden, la inestabilidad, el desarreglo, la desmitificación y, desde luego, la incertidumbre.

Época, pues, descorazonada, desesperada y desesperante, en la que toda confianza en algo o alguien resulta sospechosa; donde todo optimismo hiede y cualquier pesimismo resulta nauseabundo. Época que ya no puede seguir viendo sólo al frente, rigiéndose por la tonta promesa de un progreso que no existe y que, de existir, sólo podemos, como intuyó Blanco, pensarlo y creerlo como “Peste” (Regueira, 1997: 8).

En *La Odisea del liberto* nuestro autor dio cuenta no de la búsqueda y el regreso de Ulises luego del naufragio sino justamente de lo contrario: del extravío, la pérdida de rumbo y, según sus propias palabras, la “expatriación radical” (Regueira, 1997: 8). En ese texto

describió la deriva en la que nos encontramos luego de haber perdido, desde hace mucho y para siempre, aquella extraña sensación de seguridad que en otro tiempo nos hizo tan altivos y altaneros.

Aún hoy lidiamos contra múltiples monstruos; todos paridos por una época ensimismada, esto es, enferma de sí misma, autocomplaciente, beligerante, permisiva y abyecta. Uno de esos monstruos emanados de la modernidad es la libertad. Blanco nos recuerda, sin embargo, que ésta “no puede pronunciarse nunca en la boca de un amo, ni mucho menos en la amargada lengua de un esclavo: sólo cobra sentido en la enunciación de un liberto, de alguien que –como Epicteto o Descartes– se hace capaz de acceder a la experiencia del desengaño a partir de un período prolongado de esclavitud” (Regueira, 1997: 11-12). Con esto, Blanco Regueira parecía sugerir que la libertad es una *ilusión*, un señuelo ligado a la conquista, es decir, al esfuerzo. Desde su perspectiva sólo cabe concebirla como lucha o apuesta. Una apuesta insensata, pensaba, porque lejos de ser un don es un otorgamiento obligatorio e insinuado; es decir, constituye algo que ha sido introducido mañosamente en nuestro ánimo, ganando nuestra gracia y afecto.

Bajo esta óptica, la libertad es un “obsequio indeseable” (Regueira, 1997: 13) que marca la condición humana. Así, José Blanco, al igual que Sartre, distinguió el *ser-en-sí* del *ser-para-sí*. El primero está *en* el mundo; el segundo se halla *frente* a él. Esta distinción entre estar frente al mundo y no sólo en él se vincula irremediabilmente a la *conciencia*, esa facultad humana que ha facultado equívocamente al hombre moderno para, sabiéndose distinto del mundo, *creerse* superior.

Ya en su *Ensayo de comunicación (y otras proposiciones)*, José Blanco había escrito que “el hombre toma en todo por esencial lo que es superfluo” (Regueira, 1998: 41); pero no sólo eso, también advirtió que fue él quien inventó la realidad y, con ella, la oposición entre lo

distinto y lo *indistinto*. Dicha oposición, cabe decir, no existe para otros animales pues no tienen ellos, como el hombre, la necesidad de camuflar la desdicha.

Blanco concibe la libertad como “[...] algo transportable y que causa trabajo transportar” (Regueira, 1997: 13). Así vista, la libertad es trabajo, sí, pero también obligación, de ahí que sólo cobre sentido gracias a la esclavitud y la servidumbre. Concebida en el pensamiento blanquiano como “acción de transporte”, habremos de advertir que la libertad equivale a “[...] cargar un fardo a lo largo de un camino, ir portando una carencia obligatoria por camino escarpado y sinuoso [...]” (Regueira, 1997: 13).

La libertad, parece decirnos Blanco, se asemeja a cargar una pesada cruz; *objeto* este último gracias al cual el *sujeto* se reconoce o, mejor dicho, se inventa como tal. Y es que el sujeto es, precisamente, otra gran invención de la modernidad. El sujeto consciente, libre, autónomo, responsable de sus actos, hacedor de su destino, fabricante de sus ideales, constructor de utopías; es decir, el sujeto moral, histórico, ideológico, religioso y político es, en realidad, un artificio. Y todos aquellos adjetivos que el hombre ha inventado para atribuírselos a sí mismo son sólo palabras que no tocan su esencia y que por quedar en la superficie resultan, necesariamente, superficiales. Por ello,

La tan traída y llevada fórmula de Sartre según la cual estamos condenados a ser libres, resume de manera ejemplar el efecto de extenuación en el que un ateísmo cristiano pretende encontrar la instancia terminal de un presente orgasmático. No la “pequeña muerte” que evocaba Bataille en el orgasmo, sino una perversión superior, totalizante, absolutizante, una gran muerte que nada tiene que ver con la muerte seminal en su grandeza que pensó alguna vez Rilke. Una gran muerte cuya grandeza proviene sólo de la carga y de la longitud del camino que ha de recorrer –transportándola– el supliciado (Regueira, 1997: 14).

Bajo esta óptica, el sujeto “está obligado a ser libre” (Regueira, 1997: 14), por lo que la libertad del moderno, sentencia nuestro autor, “se parece mucho a un silicio, a un artefacto de tortura” (Regueira, 1997: 14). Artefacto que, no obstante resultar insoportable, se porta con orgullo y se ve como don gracias a un *artilugio*, a una maniobra perversa que es efectuada por una inteligencia ciega que retuerce la realidad y que la endulza para mejor tragarla.

Así, el sujeto que se *piensa* libre está sin embargo esclavizado a una época acomodaticia donde reina el sinsentido, el espectáculo, el ridículo, la pérdida de la intimidad, la anestesia de la sensibilidad y, desde luego, el silencio del pensamiento. Época en la que nuestras “vidillas miserables [están] reducidas al silencio de la televisión” (Regueira, 2003: 14). Época de extravío pero también de desilusión, como reconoce Blanco:

El mundo que ahora se nos va es precisamente el que nunca ha venido, un mundo que sólo por fraude cobra el derecho de hacerse añorar por la conciencia. Fraude irrisorio de nuestros paraísos, almohada empapada en sangre sobre la cual los necios hacemos reposar nuestras cabezas, mundo mullido a horcajadas entre el Terror y la Representación, feble hipóstasis de un vil *acomodo*. Lo que llamamos *nuestro mundo* no es más que el fruto de una voluntad acomodaticia inseparable de los jadeos de una especie desahuciada (Regueira, 2003: 11).

Pero la crítica que hace José Blanco Regueira no se reduce a ver la libertad como indeseable don o incómodo regalo; implica, según sus propios términos, concebirla integrada a la “dialéctica del trabajo” (Regueira, 1997: 18). Trabajar, esto es, producir, transformar la realidad para afrontarla mejor, modificarla para propio beneficio, alterarla en función de las necesidades del hombre moderno, es la nota característica de una época que, oponiéndose en el discurso a la

servidumbre, sucumbe en ella. Obrar supone entonces —y esta enseñanza es fundamental—, esclavizarnos.

De esta manera, si la libertad moderna es inseparable del trabajo y éste de la producción. Si ésta a su vez es imposible desligarla de la transportación, cabe advertir que la libertad moderna sólo “[...] se piensa a partir de su propio término, de su propia negación en el trabajo, de aquello que Hegel ha de agotar en su esencia pensándolo como *realización*, transformación del vacío de la libertad en algo compacto, en algo significativo en el orden de la *res*, en realidad palpable” (Regueira, 1997: 16).

En el pensamiento blanquiano se parte entonces de un supuesto: el “hombre está autorizado a transgredir el ordenamiento natural que somete a las bestias, sólo a condición de transformarse en obrero al servicio de la gloria ultraterrena” (Regueira, 1997: 16). Con esto, José Blanco intuyó que la única manera que tiene el hombre moderno para librarse del pecado radica en esclavizarse al trabajo, pagando con él el precio de la libertad de la que aparentemente “goza”. “El trabajo es el precio de la libertad; pero a su vez la libertad es lo pre-supuesto en el trabajo” (Regueira, 1997: 16).

En este sentido, la libertad que pensó Blanco, más allá de la capacidad electora de la que hablara Agustín de Hipona, ligada ésta a la posibilidad de sobrepasar un límite, de transgredir una frontera, de poder pasar un lindero sin más, “consiste en el desplazamiento secularizante de ese lazo teológico: del pecado al trabajo, de la posibilidad a la realidad, de la Ciudad de Dios al Estado de los obreros ateos” (Regueira, 1997: 17).

Por otro lado, Blanco Regueira nos invita a pensar el *cogito* cartesiano como resultado de un aditamento, como fruto de un

agregado gracias al cual el hombre moderno se enseñorea y disfraza con desvergüenza su insignificancia. Por ello,

La loca apuesta de la modernidad, la loca empresa de señorío del liberto moderno –ese esclavo vergonzante– consiste ante todo en un artilugio gramatical: poner en gerundio, o en participio presente, al pensar mismo (*cogitare*) anteponiendo un *ego* soberano (*ego cogitans*) que no designa más que la figura del esclavo transformado en amo, amo del tiempo del pensamiento (Regueira, 1997: 19-20).

Todo parece indicar que, para nuestro autor, la apuesta de la modernidad y de toda filosofía emanada de ella, consiste en intentar (apropiándose del lenguaje) adueñarse del tiempo y, por ende, del ser que en él se inscribe. Este apoderamiento no sólo ha llevado al hombre, como decíamos ya, a inventarse a sí mismo sino a inventar también lo que a él se opone: *lo otro* (la Naturaleza) y *los otros* (la Humanidad entera). Así, el hombre moderno, como “sujeto libre”, libra toda una batalla no sólo para digerir la naturaleza sino para alterarla. Producción y deyección son, en la perspectiva blanquiana, la conjugación que una “Voluntad Libre” articula para hacer soportable la nueva esclavitud.

“La nueva esclavitud finca su novedad en la proclama universalizante de la libertad. Ya no se trata de reconocer la libertad como el *derecho* de algunos, sino más bien como la *condición* de todos” (Regueira, 1997: 23). La libertad no es ahora entonces un reclamo sino una consigna. Desde esta perspectiva, la libertad, si bien es cierto puede pensarse como recuerdo o abolición, como algo posible pero perdido, o bien, como algo posible pero a la vez irrealizable, puede no obstante también ser pensada como “creencia en el futuro” (Regueira, 1997: 23), lo que supone necesariamente dejar de ser presas del pasado y de la nostalgia, para esclavizarnos al futuro y a la ilusión del por-venir.

Justamente en los muros que nos aprisionan aparecen, como fístulas, pequeñas grietas, disimuladas fisuras que, tercamente, mudan este mundo que ya enmudece. Estas grietas son el señuelo que nos hace pensar —y creer— que la libertad es posible. Equivalen a la ventana en la mazmorra, a la puerta en la celda, a la llave misma de los grilletes que nos atan. “Celda iluminada intermitentemente a través de un hueco capaz de abrirse y cerrarse: algo capaz de abrirse y cerrarse hablando del futuro y produciendo efectos de luz, efectos de sentido que son siempre leídos por el presidiario como signos de esperanza” (Regueira, 1997: 25).

Es éste, sin embargo, un dispositivo perverso, pues si deja abierta la posibilidad de la libertad sólo es para encerrarnos mejor, para hacer soportable la esclavitud que nos define y la ilusión de libertad que nos alimenta.

El hombre moderno, apocado, heredero de Urano y su circunstancia, aspira situarse en un momento futuro y le apuesta a esa aspiración. En este esfuerzo impropio centra José Blanco su tiro: el hombre ha sufrido un trastorno primigenio del que es imposible desembarazarse. Por eso, dice, “sólo a los necios compete la transformación de la espera en esperanza, esa perversión del sentido animal del acto de aguardar. Mientras el animal aguarda, el necio *guarda*: quiere salvar del tiempo algún proyecto de vida” (Regueira, 2002: 18). Para ello inventa el trabajo como un medio de apropiación de algo, que de por sí, nos está negado desde siempre: el sentido mismo de la vida, de donde se desprende nuestra condición miserable.

José Blanco Regueira nos recuerda que “la miseria persistente del yo” (Regueira, 1997: 25) ya había sido pensada por Kierkegaard y Marx. El primero lo hizo reflexionándola en lo individual; el segundo, a nivel histórico y mundial. Y es que, como Erich Fromm nos recuerda:

“en contraste con Kierkegaard y otros, Marx contempla al hombre en toda su concreción, como miembro de una sociedad y una clase dadas y, al mismo tiempo, como cautivo de éstas” (Fromm, 1970: 7). Marx critica la enajenación del hombre, su deshumanización persistente, su transformación en cosa a partir del desarrollo del industrialismo pero, muy a su pesar, y aún pudiendo ser concebida la suya como una filosofía de la esperanza, preñada de una fe ciega en el cambio y la transformación social, él mismo, queriendo liberar al hombre de la automatización de la que es objeto, termina por esclavizarlo al Estado, instancia ésta donde el hombre se refugia para aliviarse del peso de su libertad.

También como Marx, Heidegger advirtió, a su manera, cómo la libertad se hundía en la técnica cuando decía: “En todas partes estamos encadenados a la técnica sin que nos podamos librar de ella, tanto si la afirmamos apasionadamente como si la negamos” (Heidegger, 2007: 5). El mismo Hegel, dirá José Blanco, nos enseñó mejor que nadie que la libertad es tan sólo “voluntad de liberación” (Regueira, 1997: 26). Esta última expresión conjuga tanto la afirmación como la negación, pues a través de ella se expresa una apuesta de antemano fallida. Esta apuesta por la libertad, que es la apuesta de toda la modernidad, sucumbe en el desencanto. La libertad es y será lo denegado y anulado *per se*. No obstante, también será obstinación y empeño, porque la esclavitud, como “bocado indigerido” (Regueira, 1997: 27), ha de terminar tragándose si reconocemos que estamos obligados a ser libres, que somos sujetos de la historia pero no como artífices sino prisioneros que hemos sido forzados por las leyes a vivir legalmente, conforme a derecho, que hemos sido enderezados obstinadamente para ajustarnos al orden impuesto por una *Razón Imperial*.

Ya en *Estulticia y terror*, Blanco había dicho que la construcción de la realidad parte de una *Razón oficial* que, al afirmarse como auténtica, insta a cualquier ser racionante a someterse a ella y a creer en la verdad. En otras palabras: es la *Razón oficial* la que al asignarse la verdad se atribuye también la noción legítima de lo *Real*, y se instituye como un ser monstruoso que propicia en el hombre una condición de abatimiento (Martínez Gómez, 2003: 126-129).

Sólo cabe concebir la libertad, pensaba Blanco, como la “aspiración inútil del ser que expira. Aspiración posible sólo como expiración, como el gesto doloroso y último por el cual la libertad devuelve para siempre su aire” (Regueira, 1997: 28). Dicho de otra forma: la libertad es el último hálito de un ser agonizante, de un ente que, precisamente, ni vive a plenitud ni muere a cabalidad. Por ello, como hemos dicho ya en otro momento (Martínez Gómez, 2002: 34-35), la lectura de *La odisea del liberto* provoca en el lector la salivación amarga que emerge de la radiografía del mundo moderno y del habitante achacoso que intenta abrirse camino en una batalla que parece perdida.

Y es que, como nos dejó ver José Blanco en su *Breve meditación sobre el embrutecimiento* (González, 2003), parece que asistimos a un tiempo de atrofia programada donde la potencia de percibir y, por tanto de pensar, se debilitan sistemáticamente como resultado de una inhibición que hoy parece insalvable. Inhibición que es, a la vez, impedimento y abstención, prohibición y renuncia voluntaria. De ahí la impresión, casi generalizada, de que hoy a la filosofía sólo le resta *callar*.

Bibliografía

Blanco Regueira, José (1994), "Bisagra de falacias (*de la Razón que impera*)", *La Colmena. Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*, Toluca, núm. 4, UAEMéx.

_____ (1996b), "Filosofía, necesidad y sabiduría", *l Coloquio Ciencia Occidental y Sabiduría Antigua* [compilación realizada por el Programa de Investigación Cultural], Toluca, UAEMéx. (Cuadernos de Cultura Universitaria, 15).

_____ (1997), *La odisea del liberto*, México, Instituto Mexiquense de Cultura (Col. Cuadernos de Malinalco, 24).

_____ (1998), "Ensayo de comunicación (y otras proposiciones)", *La Colmena. Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*, Toluca, núm. 17, UAEMéx.

_____ (2002), *Estulticia y terror*, México, Instituto Mexiquense de Cultura (Col. El Corazón y los Confines).

_____ (2003), "Los escombros de Manhattan (o de la positiva ausencia del pensamiento)", *La Colmena. Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*, Toluca, núm. 37, UAEMéx.

Fromm, Erich (1970), *Marx y su concepto de hombre*, Fondo de Cultura Económica, México [Trad. Julieta Campos].

González, Rush [coord.] (2003), *¿Qué es eso de la filosofía? Razón o embrutecimiento. Recuento de las jornadas filosóficas durante el 2002*, Facultad de Humanidades, México, UAEMéx.

Heidegger, Martin (2007), *La pregunta por la técnica (y otros textos)*, Folio, Barcelona [Trad. Eustaquio Barjau].

Martínez Gómez, Germán Iván (2002), "La odisea del liberto o el delirio de la modernidad", *Confluencia Centro-Sur*, México, núm. 7, Revista

de la Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior, pp. 34-35.

(2003), "Estulticia y terror o sobre el ejercicio metódico de la desvergüenza", *La Colmena. Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*, Toluca, núm. 39, UAEMéx, pp. 126-129.

Germán Iván Martínez Gómez: realizó estudios de Filosofía en la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), y de Maestría y Doctorado en Enseñanza Superior en el Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos (CIDHEM). Líneas de investigación: filosofía griega y contemporánea, pedagogía, educación y filosofía de la educación latinoamericana. Ha participado en diversos medios editoriales entre los que destacan *La Colmena, Revista de la UAEM, Confluencia Centro-Sur, Revista de la Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior (ANUIES); Magisterio, Revista de la Dirección General de Educación Normal y Desarrollo Docente del Gobierno del Estado de México, La Jornada de Morelos* y el *Suplemento La Jornada Semanal*. Actualmente es catedrático de la Escuela Normal de Tenancingo, donde se desempeña como docente de bachillerato, licenciatura y posgrado; funge como responsable del área Editorial, es director de la Revista *Al pie de la LETRA* y editor del Boletín Electrónico Identidad Normalista.