



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Sperr, Guillermo Federico

La libertad de los posmodernos. Una crítica de las formas de la libertad contemporáneas



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Sperr, G. F. (2026). *La libertad de los posmodernos. Una crítica de las formas de la libertad contemporáneas.* (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/6124>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

La libertad de los posmodernos. Una crítica de las formas de la libertad contemporáneas

TESIS DE MAESTRÍA

Guillermo Federico Sperr

guillermofedericosperr@gmail.com

Resumen

El presente Trabajo Final de Maestría busca retomar una lectura respecto de la libertad en clave social, cultural, histórica y lingüística; a partir del análisis del uso del término en las lenguas indoeuropeas e intentando situar la experiencia de la libertad en la Europa Antigua, Moderna, Posmoderna y Transmoderna. Nuestro argumento apunta a constituirse en una lectura crítica de las libertades, en tanto que intenta dar cuenta de los contextos y las estructuras que las requieren, las producen y las reproducen. En este sentido, entendemos a la libertad como un dispositivo discursivo performativo, en tanto efectúa al sujeto y produce mundo.

Para dar cuenta de cada una de las libertades se realizará una reconstrucción de las condiciones epocales de emergencia de las mismas, buscando efectuar una operatoria en el sentido contrario al que realiza Isaiah Berlin con su catalogación y descripción de las libertades como “negativa” y “positiva”. Este trabajo apunta, más bien, a desarrollar un rastreo y localización del término y su utilización, para dar cuenta de cómo la libertad, a partir de la Modernidad, adquiere el carácter de un dispositivo simbólico cuyo sentido es objeto de disputa en el campo de la hegemonía. En respuesta al modelo que reduce a la libertad a las formas negativa y positiva, nosotros proponemos que resulta más adecuado agruparlas en la libertad antigua, la libertad moderna, la libertad posmoderna y las libertades transmodernas.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

Trabajo Final

LA LIBERTAD DE LOS POSMODERNOS

Una crítica de las formas de la libertad contemporáneas

Autor: Guillermo Federico Sperr

Director: Agustín Palmieri

Co-Director: Cristóbal Dell'Unti

2025

Índice

1. Introducción
2. Modulaciones históricas de la libertad: un relato “de” y “desde” Occidente
3. La libertad de los antiguos
 - 3.1.1. Libertad y autonomía
4. La libertad de los modernos
 - 4.1.1. Modernidad
 - 4.1.2. El sujeto moderno
 - 4.1.3. Modulaciones de la libertad moderna
5. La libertad de los postmodernos
 - 5.1.1. Postmodernidad
 - 5.1.2. El sujeto postmoderno
 - 5.1.3. Modulaciones de la libertad postmoderna
6. La libertad de lxs transmodernxs
 - 6.1.1. Transmodernidad
 - 6.1.2. Lxs sujetxs transmodernxs
 - 6.1.3. Modulaciones de las libertades transmodernas (en plural)
7. Elementos para una crítica de las formas de la libertad contemporáneas
 - 7.1.1. La libertad en la obra del psicoanalista Jacques Lacan
 - 7.1.2. Marco conceptual psicoanalítico de referencia
 - 7.1.3. El “discurso de la libertad” y el “discurso del Amo”
8. Conclusiones
9. Bibliografía

1. Introducción

La idea de libertad entendida como autonomía, autodeterminación o, incluso, como cierto estado de hallarse exento de interferencias externas para el desarrollo de las existencias individuales aparece como un dispositivo discursivo que se instaura fuertemente luego del establecimiento de la ideología occidental moderna. Si bien podríamos decir que existe cierto consenso respecto al valor de esas concepciones sobre la libertad, se advierte la existencia, en la actualidad, de diferentes activismos y luchas por la libertad que podrían parecer, en algún punto, hasta contradictorios con aquellas formas descritas al inicio.

Tanto las luchas por la liberación de los pueblos de los gobiernos monárquicos absolutos como las disputas actuales por la liberación de las estructuras impuestas por el género o el patriarcado, o incluso la naturalización de la libertad de mercado nos conduce a la pregunta de si, en todos los casos, se embandera la misma idea de libertad. Es así que, esta categoría tan “natural” al discurso y al pensamiento de Occidente, parece haberse convertido también en un elemento constitutivo de diferentes dispositivos de producción de subjetividad de diferentes épocas.

La libertad es enarbolada hoy como bandera de agencias de lo más diversas, algunas incluso antagónicas. Por ejemplo, diferentes activismos del campo de los derechos humanos, movimientos a favor de los derechos de las minorías sexo-genéricas, los feminismos, el neoliberalismo económico, espacios políticos de raigambre ideológica de “derechas” e “izquierdas”, etcétera. Esto muestra el carácter vacío del significante “libertad” y, como tal, cobra sentido al estar articulado en dispositivos discursivos de diferente índole.

Es a partir de este panorama, entonces, que nos planteamos realizar un abordaje del problema de la libertad desde un punto de vista histórico-lingüístico, intentando ubicarla como un elemento integrante de dispositivos simbólicos que son performativos respecto del sujeto y del orden social. Es decir que, el modo en el que abordaremos la cuestión requerirá realizar una reconstrucción, no sólo del modo en que la libertad fuera enunciada, sino también a partir del diagnóstico del sujeto y la sociedad sobre la que predicán, producen y/o reproducen.

En *La libertad de los postmodernos* nos proponemos, entonces, intencionalmente evocar el discurso pronunciado por Benjamin Constant en 1819, *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, frente al Ateneo de París, ya que

consideramos que tal clasificación pone a las claras el sesgo histórico y social que pretendemos resaltar sobre los modos de decir y de experimentar la libertad, buscando mostrar el carácter performativo del discurso respecto de las existencias humanas. En este sentido, admitimos una relación de profunda intimidad entre la lengua, el pensar, el sentir y el actuar de cada época.

Tomando en cuenta esto, consideramos que, más allá de la localización histórico-lingüística de la libertad, admitimos continuidades y/o discontinuidades temáticas del dispositivo de la libertad a través de las diferentes épocas, las que producen, capturan y reproducen diferentes siempre tipos de sujeto y de sociedad. Si esto es entendido en clave política creemos que resulta indispensable recuperar la categorización de Constant que establece diferencias sustanciales entre una “libertad de los antiguos” y una “libertad de los modernos”.

En nuestro argumento, entonces, asumimos la centralidad del concepto de sujeto debido a que partimos de considerar su estatuto como efecto de coordenadas culturales e históricas particulares. Desde esta perspectiva, no es posible plantear un sujeto universal y/o trascendental, sino que el mismo será resultante de una cierta coyuntura histórica, cultural y simbólica de la que el sujeto emergerá no más que como hipótesis. Es por esto que nuestro enfoque requiere asumir al lenguaje como elemento fundacional de la existencia del mundo humano, por lo que nuestro abordaje puede considerarse deudario del denominado “giro lingüístico”, concebido como horizonte de inteligibilidad en el marco de una de las perspectivas intelectuales contemporáneas más relevantes.

Sin embargo, no partimos de suponer al discurso y al lenguaje como dimensiones trascendentes, sino que son entendidos como una extensión de la experiencia humana propia de su función simbólica de carácter inmanente, pero que incorpora de modo conflictivo la variable histórica. De esta forma, recurriremos a la “teoría de los Discursos” que el psicoanalista Jacques Lacan desarrolló entre los años 1968 y 1972, entendiendo también que el discurso se configura como un espacio de luchas por la hegemonía exhibiendo su naturaleza política. Si el discurso puede ser escenario de luchas, campo de batalla o espacio de ejercicio de poderes y resistencias, será allí en donde se vertebran ciertas formas de dominación, así como también donde se pueden gestar formas de liberación y/o la emancipación.

El recorrido que proponemos es, en el primer capítulo, analizar de modo general el problema de la libertad a partir de la oposición de dos posiciones en relación al estatuto ontológico de la libertad. Esto quiere decir que existe una tensión entre una

lectura localizada (histórica, cultural y lingüística) del asunto y, por otro lado, un abordaje trascendentalista-universalista del mismo. Los autores que a nosotros nos resultan paradigmáticos de estos modos de abordar la cuestión son, para la primera tradición, Benjamín Constant que plantea diferencias entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos a partir del análisis de las características de cada una de las sociedades. Para la segunda tradición, Isaiah Berlin con su catálogo de libertades negativa y positiva como modos universales de categorizar todo el abanico de libertades existentes. Teniendo esto en cuenta, cabe aclarar que nuestro trabajo se ubica en la tradición inaugurada por Constant.

En el segundo capítulo, buscaremos realizar una descripción de la libertad de los antiguos a través del análisis de las instituciones del indoeuropeo, utilizando como fuente principal el trabajo de Emile Benveniste (1983), *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Luego exploraremos la continuidad temática de la libertad en la cultura griega clásica, centrándonos en la diferencia que existía en esa sociedad entre las nociones y las experiencias de libertad y autonomía.

En el tercer capítulo, estudiaremos la libertad de los modernos a partir del pensamiento social-político-económico de dos autores clásicos como son Thomas Hobbes y John Locke, aunque también realizando un contrapunto con los desarrollos de Phillip Pettit respecto de la “libertad republicana”. En este punto, si bien es cierto que existen otros autores “modernos” que hacen referencia al problema de la libertad como, por ejemplo, Baruch Spinoza, Karl Marx, Jean-Jacques Rousseau, e Immanuel Kant, entre muchos otros, a los fines de definir lo que denominamos “la libertad de los modernos” y, debido a la extensión que requeriría un trabajo que ahonde en estas perspectivas, nos limitaremos a analizar las formas de la libertad que denominamos “individualizantes”, y cuyo fundamento recogemos en los planteos de Hobbes, Locke y Pettit.

En el cuarto capítulo, examinaremos la libertad de los posmodernos recurriendo a los diagnósticos realizados por Françoise Lyotard y Fredric Jameson sobre la época posmoderna en torno a la tesis de la caída de los Grandes Relatos y el establecimiento de un capitalismo de tipo posindustrial de consumo. La “libertad de los posmodernos” es una categoría con la cual intentamos agrupar a aquellas concepciones y experiencias de la libertad “hiper-individualistas” y/o “personalistas” en donde la libertad se convierte en responsabilidad.

En el quinto capítulo, ubicamos a las libertades transmodernas (en plural) como las múltiples formas de la libertad irreductibles al universal. Más allá de esto, podría decirse que las libertades transmodernas son las libertades de la resistencia. Las “libertades transmodernas”, en plural, que incluirían, *a priori*, ciertos desarrollos teóricos de los Estudios de Género, la Filosofía de la Liberación, el pensamiento decolonial, el marxismo postestructuralista, entre muchos otros.

De este modo, el “pensamiento transmoderno” asume la difícil, cuando no imposible, tarea de pensar la libertad en las “sociedades de control” de Deleuze, y/o las sociedades de rendimiento de Han. Estas formas de libertad asumen, entonces, concepciones heterodoxas respecto de lo social y lo individual, en las cuales no podría diferenciarse o identificarse el agente de la dominación y el sujeto dominado, el amo y el esclavo.

En el sexto capítulo recurriremos a ciertos conceptos desarrollados por el psicoanalista Jacques Lacan, ya que sus desarrollos nos permiten ubicar a la libertad de pleno en el campo del lenguaje, jerarquizando el papel causal del orden del discurso en la producción del sujeto y del mundo. Si bien es cierto que Lacan no desarrolló ni se propuso desarrollar una teoría de la libertad propiamente dicha, también es verdad que no le ha escapado al problema haciendo referencias al problema de libertad en más de una oportunidad, tanto en su Seminario como en sus Escritos. Por otro lado muchos de los conceptos que desarrolla Lacan nos resultan necesarios para la crítica de lo que él denominó “el discurso de la libertad” y el “discurso del Amo”.

2. Capítulo I

Modulaciones históricas de la libertad: un relato “de” y “desde” Occidente

El día 20 de febrero de 1819, Benjamín Constant pronunció una conferencia titulada *De la libertad de los antiguos frente a la de los modernos* entre una serie de exposiciones que se realizaron sobre la Constitución inglesa frente al Ateneo Real de París. La partición de aguas que realiza el autor respecto de los “modos del decir-pensar” o “modulaciones” de la libertad es realizada en función de coordenadas epocales: la Antigüedad y la Modernidad. Este enfoque constituirá el tamiz sobre el cual nos aventuramos a desarrollar el argumento que sostenga la validez de la hipótesis de la “libertad de los posmodernos” y, más aún, “la(s) libertad(es) transmoderna(s)”.

Probablemente Isaiah Berlin (1993) sea el autor más referenciado en nuestro tiempo al momento de describir las formas de la libertad. Si bien es cierto que este autor reconoce la herencia teórica respecto del planteo de Constant, el catálogo de libertades de Berlin realiza un giro ontológico al catalogar y, a la vez, convertir en categorías universales y trascendentes tanto a las libertades negativa como positiva. Por nuestro lado, postulamos que la propuesta de Constant es la que resulta más rica para comprender los alcances de las concepciones, las experiencias y las luchas por la libertad en la historia de Occidente, ya que, al asumir una perspectiva socio-histórica permite posicionarnos desde un punto de vista crítico respecto de una libertad como una realidad esencial y presuntamente pre-discursiva.

Atendiendo a este problema, el presente trabajo apunta a ubicar a la libertad como un precipitado histórico-social que opera como un dispositivo de producción y reproducción de un tipo de subjetividad. En tal sentido, me propongo recuperar la categorización de Constant, robustecer sus postulados a través del análisis de las instituciones del discurso, cuestión que permitirá comprender a las libertades de Berlin como dos formas complementarias y no tan contradictorias de la libertad individual, así como también postular libertades mutantes cuyos atributos se alteran al variar las coordenadas epocales que las requieren y producen.

Al investigar las formas de la libertad en clave histórica, cultural y simbólica, lo haremos intentando analizar la concepción de sujeto sobre el que predicán, producen y/o reproducen los modos específicos de postular la libertad. Es decir, sobre qué, quién o quiénes predica la libertad antigua, moderna, posmoderna y transmoderna(s) a partir de

una generalización que denominamos, en el sentido de Foucault (1991), la *episteme*.¹ Siendo excesivamente sintéticos hablaremos de una *episteme* antigua, una *episteme* moderna, y una *episteme* posmoderna. El planteo de una *episteme* transmoderna resulta complejo y sería, tal vez, un exceso, por lo cual mantenemos abierto el carácter problemático de esta categoría al utilizarlo, principalmente para analizar una serie de luchas por la libertad y un conjunto de teorizaciones que admiten la existencia de estructuras heterocéntricas que condicionan o determinan los modos de existir del mundo y del sujeto.

Como adelantamos, nuestro trabajo asume que, para definir la libertad, debemos admitir la íntima relación que existe entre las concepciones sobre el sujeto, por un lado, y de lo social, por el otro. El sujeto no se reduce al individuo, al ciudadano, a la persona, sino que es más bien un efecto de estructura. Podríamos decir que el sujeto puede ser concebido como individuo, como ciudadano o como persona, y las adjetivaciones que se le asignan performan de un modo dialéctico la idea de lo social. Es así que, por ejemplo, si se concibe al sujeto meramente como un individuo, lo social, en consecuencia podría ser asumido como suma de individualidades. O, en otro sentido, si se reconoce al sujeto como efecto del discurso se podría entender el lazo social, por ejemplo, como comunidad política, como colectivo de pensamiento, etcétera.

Si se realiza una extrapolación a la historiografía podría suponerse que la historia no representa en sí misma una unidad, ni tampoco dispondría de un devenir de tipo evolutivo. En todo caso, si quisiéramos realizar una historia de la libertad, su escritura y su experiencia estará constituida por el sedimento de sentidos que ha adquirido la libertad a lo largo del tiempo en una sociedad dada. Estos sentidos se constituyen a partir de estructuras discursivas que permean las prácticas humanas y que operan de un modo paradigmático y performático. Esto permite suponer la coexistencia de archivos o

¹ Foucault, M., en *Las palabras y las cosas* (2008) se interpreta a la *episteme* como "el régimen de saber que organiza el pensar y la producción de conocimiento en una época determinada. Este *a priori* histórico organizativo aplica al campo del saber en general y se refiere a "aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías; según cuál espacio de orden se ha constituido el saber; sobre el fondo de qué *a priori* histórico y en qué elemento de positividad han podido aparecer las ideas, constituirse las ciencias, reflexionarse las experiencias en las filosofías, formarse las racionalidades para anularse y desvanecerse quizá pronto. No se tratará de conocimientos descritos en su progreso hacia una objetividad en la que, al fin, puede reconocerse nuestra ciencia actual; lo que se intentará sacar a luz es el campo epistemológico, la *episteme* en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y "manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad; en este texto lo que debe aparecer son, dentro del espacio del saber, las configuraciones que han dado lugar a las diversas formas del conocimiento empírico. Más que una historia, en el sentido tradicional de la palabra, se trata de una "arqueología" (p.15).

tradiciones históricas que pueden ser, incluso, contradictorias entre sí. Los discursos constituyen, en sí mismos, estructuras que exceden lo estrictamente lingüístico, ya que configuran las condiciones para el pensar, el sentir y el actuar.

Es así que, haciendo una especie de genealogía² de la libertad, podemos observar que existen mutaciones históricas respecto del término, cuestión que vinculamos íntimamente con la experiencia vital de los individuos. Siendo sintéticos, podríamos decir que, para los antiguos la libertad se vincularía, por un lado, al estatuto de pertenencia a un determinado grupo identitario, en contraposición al extranjero. Por otro lado, y ya localizados en la Grecia Clásica, la libertad no representaría en sí misma un concepto abstracto, sino que sería estrictamente una práctica.

Esto no significa que el “griego clásico” no hallara restricciones en sus libertades personales por estar subordinados a la voluntad libre del conjunto, pero parece que el sometimiento a ella y a las costumbres no sería experimentado como limitante de la libertad. Si la experiencia de la libertad de los antiguos puede entenderse como la consecuencia de formar parte de un determinado grupo diferente del de los extranjeros (esclavos-eslavos), la libertad individual en la Grecia Clásica será un producto y una necesidad de la libertad de la *polis*. En este contexto, el hombre (no mujer, no extranjero, no esclavo) será considerado libre en tanto participa de las decisiones de un *demos* que admite o requiere, “en” o “para” su funcionamiento, cierto tipo de libertad, por lo tanto, cierto tipo de sujeto.

Por otro lado, cabe considerar que, en la organización de las repúblicas modernas la participación directa de los ciudadanos se ve reemplazada por la instauración de los sistemas representativos de gobierno. Esto aleja a los individuos de los ámbitos de debate público, trayendo consigo una ampliación de los límites de la vida privada de un nuevo estatuto del sujeto político. A este sujeto, se le corresponderá el derecho de cada uno a no estar sometido sino a las leyes...”, “... de expresar su opinión, de escoger su empresa y llevarla a cabo; de disponer de su propiedad, de abusar de ella incluso; de ir y venir, sin necesidad de obtener permiso ni dar cuenta de sus motivos o sus gestiones” (Constant, 2020, p. 24).

Cuando nos aboquemos al análisis ontológico del sujeto moderno y los alcances de la Modernidad, haremos referencia al contrapunto que propone Dussel (2022) entre el

² Según Foucault (2004) “la genealogía no se opone a la historia como la visión altiva y profunda del filósofo se opone a la mirada de topo del sabio; se opone, por el contrario, al despliegamiento metahistórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teleologías. Se opone a la búsqueda del «origen.»” (p. 13)

Je pense racionalizador y el *Yo domino* colonizador. En nuestro argumento, sin embargo, articulamos el sujeto cartesiano, producto de la racionalidad propiamente europea y moderna, a los modos en que Hobbes y Locke³ formulan sus enunciados sobre la libertad. Sin embargo, si tomamos en cuenta que el modelo social de ambos autores se encuentra fundamentado en “el pacto”, es justamente a través del mismo pacto que se establecen los límites a la “no interferencia arbitraria”. Por esto creemos que la libertad que define la subjetividad moderna es una libertad, no en la que no existan interferencias externas, sino que estas interferencias no sean arbitrarias. En este sentido, la libertad moderna es una “libertad como no dominación” (Pettit, P.; 1999).

Este tipo de libertad admite el desarrollo de las existencias individuales, no “sin interferencias” sino, más bien, “sin interferencias arbitrarias”. La idea de una libertad como “no interferencia” plena o, incluso, como “autorrealización a través del ejercicio de la no interferencia”, parece realizarse o, mejor dicho, establecerse como proyecto filosófico-político identitario de la sociedad posmoderna en donde incluso los Estados liberales y democráticos comienzan a ser percibidos como entidades limitantes para las libertades individuales y los flujos del capital.

Sostendremos, entonces, que la libertad individualista concebida principalmente como autonomía se instala a partir de la Modernidad y sufre su profundización gracias a partir la caída de los Grandes Relatos (Lyotard, 2004) y las transformaciones económico-sociales ligadas a la hegemonización del sistema capitalista y la naturalización de la democracia liberal, que definen la *episteme* posmoderna. Es en este contexto en donde las libertades individuales hallan su expresión universalizada y trascendental como libertad negativa y libertad positiva.

Desde nuestra perspectiva, Isaiah Berlin es quien mejor expresa la libertad posmoderna reduciéndola a dos formas de presentación, ambas de tipo individualista, cuestión que anula toda posible lectura histórico-cultural del problema. Esta universalización y trascendentalización de la libertad individual e individualizante puede ser articulada a la tesis de Lyotard (2004) sobre la postmodernidad, en donde la caída de los Relatos Utópicos de progreso y realización social, habilita, a su vez, a la

³ Como mencionamos anteriormente, si bien es cierto que existen otros autores que hacen referencia al problema de la libertad como, por ejemplo, Baruch Spinoza, Karl Marx, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant, entre muchos otros, a los fines de definir lo que denominamos “la libertad de los modernos” y, debido a la extensión que requeriría un trabajo que aborde estas perspectivas, nos limitaremos a analizar las formas de la libertad individualizantes interpretadas en los planteos de Hobbes, Locke y Pettit.

multiplicación de Microrrelatos de autorrealización y autosuperación personal meritocrática (Dubet, 2023).

El sujeto posmoderno, por otro lado, es un sujeto que se “auto-realiza” al concretar lo que señala su “naturaleza” egoísta y autointeresada, ubicando allí una libertad hiperindividualista, que implica disponer “sin interferencias” de lo que considera (de) su propiedad. De este modo, a través del supuesto de una naturaleza humana consciente, yoica, egoísta, auto-interesada, se universalizan y naturalizan concepciones personalistas de la libertad. Este sujeto, responde a la perfección a un sistema capitalista que capilariza sus alcances subjetivos al promover el consumo como medio para la realización personal. La libertad de mercado aparece, en el orden económico-social, como la contracara de la libertad de consumo en el orden individual-particular (soy libre si puedo consumir lo que “yo” quiero”, sin interferencias).

Existen otros autores y autoras, empero, que realizan una lectura crítica del pensamiento moderno y posmoderno y que, según postulamos, nos permiten sostener, al menos desde un punto de vista teórico, la hipótesis de las “libertades transmodernas” (en plural). Para esto recogemos la idea de Transmodernidad que desarrolla Enrique Dussel. Desde su enfoque, la Transmodernidad es entendida, no como una racionalidad superadora de la Modernidad, sino como una formación cultural heredera de ésta y la Posmodernidad y que presenta vínculos problemáticos con dichas *epistemes*.

En principio, podríamos decir que lo que agrupa a las libertades transmodernas (en plural) es, por un lado, la recuperación de los discursos encubiertos por la Modernidad y, por otro lado, cierto reconocimiento de los condicionantes estructurantes del sujeto humano, vislumbrando la preeminencia de lo social por sobre lo individual respecto de las concepciones y las experiencias de la libertad. Hay diferencias notables, sin embargo, en el estatuto del sujeto que sostienen algunos de los autores que podemos ubicar en esta perspectiva, cuestión que intentaremos ubicar en el último capítulo de este trabajo.

En definitiva, los “modos” de decir-pensar-experimentar la libertad en Occidente desde sus modulaciones en el indoeuropeo hasta nuestros tiempos no implica que exista un orden evolutivo en las formas de la libertad, sino, más bien, que la misma se constituye en un dispositivo que produce sus efectos a partir de juegos del lenguaje que no pueden ser nunca entendidos de manera desvinculada respecto de las prácticas discursivas establecidas.

En este sentido, las formas de la libertad que se desarrollan en el presente trabajo son las libertades de raigambre propiamente europeo-occidental. Si bien hoy, y en términos culturales, nos hallamos frente al problema respecto “los límites de Occidente” ya que desde nuestro enfoque, lo que entendemos por Occidente hace referencia a una determinada forma cultural (¿cómo establecer el límite absoluto de una ideología?). Estos modos del pensar (occidentales) producen y reproducen de manera performativa experiencias y sentidos del mundo en las sociedades que tienen una filiación “ideológico-lingüística” indoeuropea (Benveniste, 1983) y que luego de diferentes procesos de expansión colonizadora se disemina a escala planetaria.

3. Capítulo II

La libertad de los antiguos

Podríamos decir que la libertad en la Europa Antigua, basados en la reconstrucción etimológica de Benveniste (1983), es una libertad cabalmente política. Con esto queremos decir que es una libertad que, por un lado, es difícil asignarla a la idea del individuo desvinculado de una comunidad de referencia y/o de pertenencia. La idea del hombre libre, entendido como individuo autónomo, sólo es posible luego de una operatoria sobre la idea de sujeto que se convierte en hegemónica en la modernidad. Es decir que existe un cambio de concepción respecto del sujeto, que conlleva también una alteración en la forma de entender lo social entre la Europa Antigua y Moderna, que implica una ampliación del ámbito de la libertad individualista, entendida particularmente como autonomía (Honneth, 2014), y un retroceso de las concepciones de la libertad entendidas como agencia política.

Emile Benveniste, en el *Vocabulario de las instituciones del indoeuropeo* (1983), describe una oposición común a todos los pueblos indoeuropeos entre el «hombre libre» y el «hombre esclavo», aunque no se conoce una designación común para el término «libertad». La condición libre o servil de los hombres representa una distinción fundamental de las sociedades indoeuropeas que representa la división social sobre la que se fundan tales sociedades. Estas divisiones sobre las que se fundan las funciones, el estatuto y las jerarquías sociales son denominadas por Benveniste «instituciones». El hombre libre y el esclavo del indoeuropeo no sólo nos hablan de ciertos «derechos» que “poseerían” algunos individuos por sobre otros, sino que constituyen de por sí la referencia de un ordenamiento social-institucional-simbólico específico: en Roma es la división entre *liberi* y *serui*; en Grecia, el hombre libre, *eleútheros* (ἐλευθερος) se opone a *doúlos* (δούλος)” (p. 208). También en las lenguas germánicas e indoiranias (la rama sobreviviente más oriental de las lenguas indoeuropeas) la sociedad se divide en las mismas instituciones.

Pero, si bien la noción de “hombre libre” se opone en un inicio a la de «hombre esclavo», Benveniste nos muestra la deriva de la significación social del término latino *liber* y su equivalente griego *eléutheros* que terminan asociándose, no sólo a la bipartición libre-esclavo, sino también a diversas instituciones y diversas realidades sociales. En primer lugar, resulta interesante mencionar que la raíz de donde se derivan tanto *liber* como *eléutheros*, a saber *leudh-*, deviene en significaciones como «pueblo» en

eslavo; «gente» en germánico; o «crecer, brotar» (*liudan*) en indoiranio. Esta última utilización del término significado como «cepa, grupo de crecimiento», termina designando a una fracción étnica o el conjunto de los nacidos y desarrollados juntos, los hombres libres son los que integran el pueblo.

Eleútheros, liber: esta pareja ilustra ahora de forma clara el origen de la noción «libertad». Tanto en latín como en griego se presentan desde los primeros textos todas las acepciones de las que nosotros tomamos la palabra «libre». Tanto el hombre libre en la ciudad como libre de enfermedad, de sufrimiento (con el genitivo) (p. 210).

A partir del análisis del origen social del concepto «hombre libre», podemos observar que aquí *eleútheria* no apunta particularmente a emanciparse, desembarazarse, soltarse, etcétera; sino que halla su sentido más fuerte en la indicación de una pertenencia a un grupo, a una clase social, que confiere un privilegio que ni el extranjero ni el esclavo podía conocer.

Por otro lado, la deriva de la noción de “hombre libre” en germánico se puede rastrear hasta el vocablo *frei*, que se reconstruye del adjetivo del indoeuropeo *priyos*. De aquí hallamos que en las lenguas germánicas modernas los términos que se le deducen son, por ejemplo, en el inglés *free*, o en el alemán *frei(heit)*, o en el danés *fri(hed)*, o en el sueco *fri(het)*, etcétera. Si bien tienen puntos de partida diferentes respecto de *leudh-*, Benveniste nos demuestra que finalmente sus sentidos terminan por encauzarse de manera convergente.

En germánico, el parentesco es todavía sensible, por ejemplo, entre *frei*, «libre», *Freund*, «amigo», permite reconstruir una noción primitiva de libertad como pertenencia al grupo cerrado de aquellos que mutuamente se llaman «amigos».

Para su pertenencia al grupo -de crecimiento o de amigos- el individuo debe ser no solamente libre, sino también *ser suyo*... (p. 208).

En definitiva, pareciera que en sus orígenes la consideración de «hombre libre» se vincula estrictamente a la pertenencia a una clase o grupo social, a la «cepa» de los «bien nacidos» y que crecieron juntos (*liberi*), en donde los lazos afectivos conforman uno de los elementos requeridos para ser considerado un “hombre libre”, estableciendo una determinada relación del *uno mismo* con el *otro*.

Bárbara Cassin (2014), en este sentido, nos muestra cómo en el idioma inglés existen dos modos de referirse a la libertad: *freedom* y *liberty*. La primera es de la misma familia que *friend*, amigo; “esta libertad es una libertad horizontal, la libertad de una franja de edad, de compañeros que van a estudiar o a hacer la guerra juntos” (p. 22). La segunda viene de la palabra latina *liberi*, que significa «niños»; en este sentido, se da una libertad que pertenece a los niños que “nacieron entre gente libre, los no esclavos”, transmitiéndose de padres a hijos. “La *libertad-freedom* existe de manera inmediatamente política, mientras que la *libertad-liberty* se transmite de manera «natural» por la familia” (p. 22).

Veremos, sin embargo, que es necesario diagnosticar el sentido del otro término a partir del cual se puede determinar más cabalmente el significado del término «hombre libre» en las culturas heredadas del indoeuropeo. Este término es el de «esclavo», en griego *doúlos* (δοῦλος), ligado en relación de sinonimia a las de «extranjero», «enemigo» y «huésped». Podemos observar entonces que la idea de «hombre libre» se asocia a la noción de propiedad o de pertenencia a una comunidad, pero que a la vez requiere una relación necesaria con la del «esclavo», entendido como la condición del individuo que se ubica al margen de la comunidad. “No hay esclavos que sean ciudadanos. Son siempre gentes del exterior, introducidos en la ciudad, ante todo como prisioneros de guerra” (Benveniste, 1983, p. 228).

El agente externo a la comunidad es el extranjero. De hecho, el término «esclavo» es la denominación de los *Eslavos* en la lengua eslovena del sur, y de ahí se puede deducir su significación como “pueblo sometido”.

De este modo, cada lengua pide prestada a otra la designación del esclavo. Un pueblo designa incluso al esclavo con el nombre de un pueblo vecino, si éste le está sometido. Se ve aparecer una correlación semántica profunda entre la expresión del «hombre libre» y la opuesta, «del esclavo». El hombre libre se designa como *ingenuus*, como «nacido en» la sociedad considerada, por tanto provisto de la plenitud de sus derechos; correlativamente, aquel que no es libre es necesariamente alguien que no pertenece a esta sociedad, un extranjero sin derechos. Un esclavo es algo más: un extranjero capturado o vendido como botín de guerra (p. 231).

Podemos observar cómo los dispositivos del «hombre libre» y del «esclavo» sirven para suponer, por un lado, una topología que determina la experiencia de pertenencia o no-pertenencia a un determinado grupo, y por otro lado, la condición política del “ser” «ciudadano» o de “ser” «prisionero». Es decir que, en tanto los

ciudadanos se encuentran “dentro” de un conjunto determinado de relaciones, ellos se conciben como integrantes de un espacio familiar, de hermandad o amistad, dejando “afuera” a quien se considera extranjero. El esclavo será, en esto términos, el extranjero que habita el suelo autóctono de otro pueblo.

Existe, entonces, en la Europa Antigua, una relación de equivalencia entre los conceptos de *hombre libre* y la pertenencia a un grupo por ser nacidos en una misma tierra. El *hombre libre* no será quien actúe libre de interferencias, ni tampoco quien cuente con todos los medios para autorrealizarse, sino con cierta idea de pertenencia, «*geneneîs*», "autóctonos" o "nacidos de la tierra", que nos dirige a suponer una cierta identidad ontológica entre lo que podemos llamar *sujeto* y *ciudad*. Es allí en donde se justifica que el *hombre libre* sea el hijo de la ciudad, el ciudadano.

Según Erik Dodds (2019), el preguntar si los personajes de Homero son deterministas o creen en la libertad sería un tremendo anacronismo, ya que nunca se les hubiera ocurrido siquiera plantearse la cuestión y, si se les propusiera, sería muy difícil hacerles entender lo que implica su significado. Esto se debe a que para los griegos, la realidad, la historia, incluso la conducta humana se hallan «ultradeterminadas»⁴, queriendo decir con esto que, a fin de cuentas, “lo que sucede es lo que debe suceder”.

En primer lugar, porque para los griegos la libertad es una puesta en acto (Arendt, H.; 2016) haciendo ejercicio de ella de modo colectivo, “deliberando en la plaza pública sobre la guerra y la paz, en sellar alianzas con los extranjeros, en votar las leyes, en pronunciar sentencias, en examinar las cuentas, los actos, la gestión de los magistrados, hacerlos comparecer ante todo el pueblo para acusarlos, condenarlos o absolverlos” (p. 25).

En segundo término, porque “los griegos solían hablar de cualquier desastre personal inexplicable como parte de su “sino” o de su “hado”, queriendo decir simplemente que no podían comprender por qué ocurría, pero que, puesto que había ocurrido, evidentemente “tenía que ser” (Dodds, 2019, p. 23). Una especie de determinación absoluta del curso de los hechos, sean estos objetivos o subjetivos que, sin embargo, no rechazan el principio de responsabilidad, ya que el “hombre” debía dar

⁴ E.R. Dodds menciona que los griegos distinguen entre acciones normales y acciones realizadas en estado de *ate* (estado mental anublamiento o perplejidad momentáneos de la conciencia moral). La *ate* pueden estar motivadas por un agente externo, por ejemplo un dios, o por la *moira* o el destino. En última instancia el autor toma el término “ultradeterminación” de *Iliada*, Cap. II, p. 43, para dar cuenta de lo que en términos psicológicos podría denominarse “determinación” o “sobredeterminación” psíquica.

cuenta de sus acciones y responder (*responsus*) por las mismas, más allá de cual sea su causa, motivación o intencionalidad.

Es decir que, más allá de las motivaciones que tenga la conducta, la responsabilidad apunta a responder por ellas frente al cuerpo social. En este sentido, Dodds explica que, a diferencia de la cultura moderna en donde la relación entre la libertad y la responsabilidad es definida por la *culpa*, la sociedad de la Grecia Antigua y Clásica está definida por la *vergüenza* vinculada a la presión por la conformidad social.

En tal sociedad, todo lo que expone a un hombre al desprecio o la burla de sus semejantes, todo lo que le hace “quedar corrido”, se siente como insoportable” (p. 39). En este sentido, puede observarse cómo el argumento moderno sobre el cual se sostiene la teoría de la libertad negativa puede ser concebida como una articulación que se ha dado entre dos términos que históricamente se hallaban diferenciados y que hacían referencia a ámbitos de aplicación que parecen conectarse indirectamente.

Por otro lado, Dodds tal vez nos aporta el dato respecto a las condiciones de emergencia de lo que hoy se entiende como libertad negativa. Lo citaré *in extenso*:

Por primera vez en la historia griega importaba poco dónde había nacido un hombre o cuáles eran sus antepasados: los hombres que dominaron la vida intelectual ateniense en esta época, Aristóteles y Teofrasto, Zenón, Cleantes y Crisipo, eran todos extranjeros; sólo Epicuro era ateniense de origen, aunque nacido en una colonia.

Justamente con esta nivelación de los determinantes locales, con esta libertad de movimiento en el espacio, se produjo una nivelación análoga de los determinantes temporales, una nueva libertad para la mente de ir hacia atrás en el tiempo y elegir a voluntad, en la experiencia pasada de los hombres, los elementos que mejor podía asimilar y explotar. El individuo empezó a *usar* conscientemente la tradición, en vez de ser usado por ella (p. 208).

Una nueva espacialidad y temporalidad participan en la nueva concepción de la libertad. Una topología que supone la posibilidad de circular, de desplazarse *sin interferencias* temporal y espacialmente. Por otro lado, el desplazamiento respecto de la idea de «ultradeterminación» por parte de instancias externas al “hombre”, como parte del proceso de abandono de la mitología y el entronamiento del *logos* hace del hombre un dios entre los otros hombres⁵. Esta cuestión produce un efecto en la subjetividad que es definido por el autor como un estado de «miedo a la libertad» “frente a la pesada carga de elección individual que la sociedad abierta impone a sus miembros” (p. 230).

⁵ Según Dodds, el año 200 a. C. y sus inmediaciones podrían definirse como la Edad de la Razón Griega.

En definitiva, para los antiguos, “la libertad” no se hallaba ni siquiera sustantivada (sustancializada), ya que consistía en una predicación sobre «el hombre», un adjetivo que indicaba un status institucional-político. En este sentido, Dodds nos muestra cómo incluso expresiones contemporáneas como “libre albedrío” o “libertad de conciencia” son también dispositivos simbólicos que responden a una determinada cultura y a una determinada época. En primer lugar, tal vez convenga advertir que aquello que hoy se denomina “libertad personal” puede ser entendido como un producto propio de la modernidad, en particular respecto de la Ilustración, en el punto en el cual se comienza a concebir al orden social e individual como un producto humano, y no como un designio divino.

Una consideración particular debe hacerse sobre la cuestión de la “libertad” entendida como autonomía. Sospecho que este tipo de libertad se halla íntimamente ligada a la idea de “autonomía moral” que, siguiendo a Armando Calleja (2014), tiene una profunda relación con los modos en que se ejerció históricamente en Occidente la práctica y la organización política. Es decir que la idea tan extendida en nuestros días y en nuestras coordenadas culturales de una libertad que implica el “autogobierno”, estaría vinculada en sus orígenes a un ámbito que nada tenía que ver con el campo semántico atribuido al *hombre libre*. En este punto volvemos a la identidad que parece producirse en el Mundo Antiguo respecto del individuo y la ciudad, en relación a lo que hace al respeto a las normas.

En principio se podría decir que, para el griego antiguo, los alcances del término autonomía aún no hallan una articulación directa a la experiencia de la libertad. Primero, porque *eleútheros*, como desarrollamos anteriormente, nos indica, principalmente, “pertenencia a un grupo, a una clase social, a una comunidad «hija de la tierra»”, cuestión que confiere una posición privilegiada respecto al extranjero o al esclavo. Este último, el *doûlos* (δοῦλος), como se mencionó, hace referencia al extranjero y al enemigo, pero especialmente al prisionero de guerra. En función de lo expresado, se podría plantear que ambos términos, el “hombre libre” y el “esclavo”, se hallan ligados en una relación ontológica e institucional de necesidad mutua, en donde su interdependencia es esencial y contradictoria. Es decir que, en el mundo clásico, el sentido de uno de tales términos evoca necesariamente al otro, al cual se articula de manera semántica.

3.1. Libertad y autonomía

En la *episteme* antigua, la idea de autonomía no parece (aún) participar plenamente de la noción de libertad, sino que es un término que se ha asociado específicamente al campo de la moral, modulación de la ética griega que se desarrolla en el ámbito de la valoración de las acciones, las conductas, el pensamiento, etcétera, en relación a las categorías de bien y de mal. En sentido estricto, la autonomía remite a un estatus normativo dispuesto para el Uno Mismo, en tensión con la norma dispuesta desde lo Hétero.

De este modo, podría decirse que el ciudadano está sometido al *nomos* de la ciudad, que en definitiva no deja de ser el *nomos* propio, debido a la equivalencia establecida entre ciudad y ciudadano. Así, el ciudadano, el *hombre libre*, sometido a la ley de su ciudad, de su tierra, es decir, a su propia ley, supone a una extranjería también referida al sometimiento a una ley ajena, de otro grupo, otra tierra.

Así como en nuestros días, y a partir de la Modernidad, se nos presenta una idea de libertad anudada natural e intuitivamente a la noción de autonomía, podemos observar cómo en la Antigua Europa aparece una distinción categórica entre ambos conceptos. La noción de autonomía, por ejemplo, aparece por primera vez en *Antígona* de Sófocles (821), del siglo V a. de C., en donde parece asignársele un sentido que apunta a lo que hoy denominaríamos “autonomía moral” pero que, en verdad, nos indica una disyunción de la *ley individual* respecto de las *leyes de la ciudad*.

En este sentido, el historiador helenista Plácido Suárez (2001-2002) cita:

... ya Heródoto presenta varios ejemplos que se refieren a contrario a formas de sumisión política interestatales, como la de 8.140, en que Alejandro el hijo de Amintas, Alejandro I de Macedonia, transmite a los atenienses la propuesta de Jerjes para que lleguen a un entendimiento con los persas, previamente a la expedición que llevará a Salamina, con la promesa de permanecer *autónomoi*. Pero los atenienses responden que siempre defenderán su *eleútheria* (8.143), con lo que parece evidente la contraposición entre ambos conceptos (p. 202)

En este fragmento Suárez nos muestra la diferencia existente, *in origine*, entre la autonomía y la libertad. La autonomía hará referencia, entonces, a la disposición política de la *polis* de ejercer soberanía sobre su territorio, incluso en los casos en que esta Ciudad-Estado se halle bajo el dominio militar y/o económico de otra autoridad, por ejemplo, imperial. En estos casos el pueblo que tiene el poder de ejercer dominio sobre la soberanía de la *polis* podía admitir, sin embargo, que la misma continúe conservando su autonomía. En este caso, la autonomía resultaría una concesión del poderoso en el

momento de establecer relaciones que podrían calificarse como imperialistas, mientras que *eleútheria* sería la situación obtenida por los propios méritos de la ciudad.

Por otro lado, es posible hallar otro campo en el que se apela al concepto de autonomía, y es en el discurso moral griego. Ambos campos, el de la moral y el de la política (Calleja, A.; 2014), hallan en la Modernidad su articulación en las ideas de libertad personal y de propiedad del ser humano sobre sí mismo. Esto sólo puede ser entendido en el marco de las transformaciones sociales, políticas y económicas que se producen en Occidente y que se vinculan de modo inmanente con el sujeto respecto del cual predica la autonomía y la libertad.

En resumen, podemos decir que en la Antigüedad Occidental, la noción de autonomía se asigna originariamente a la condición de las *poléis* en su relación con las fuerzas hegemónicas en la coalición de *poléis*, o de sumisión con relación a las relaciones imperialistas, y que consistía en el respeto por las normas de funcionamiento interno de cada una de las *polis*. La heteronomía, por otro lado, supondría relaciones de sumisión y de subordinación respecto de la *polis* dominante o fuerzas imperialistas. En términos políticos, parecería que el concepto de autonomía tendría un significado similar a lo que hoy entendemos como soberanía, ya que designa algo así como el ámbito en el cual una comunidad es capaz de establecer las normas que rigen sobre un territorio que considera de su jurisdicción, a la vez que define el tipo de relación que esta comunidad establece con otra.

¿Cuándo y cómo se produce el desplazamiento de esta noción de autonomía interestatal a una noción de autonomía personal? Como mencionamos previamente, se podría decir que la primera referencia al adjetivo *autónomos* la podemos hallar en Antígona de Sófocles (821), aunque no se halla ligada a ninguna idea de libertad, sino a la falta de reparo de una acción de la protagonista respecto de las leyes de la ciudad (Cfr. Suarez, D.; 2001-2002; Calleja, A.; 2014). No existe una experiencia de libertad por parte de la protagonista al “desobedecer” el *nomos* social, en lo que hace a lo que podemos denominar la “dimensión moral” de la existencia humana.

Estos ejemplos de la Grecia Clásica deben hallar su continuidad en la Edad Media, de la mano del progreso del proyecto del individuo, que a su vez comienza a establecer ciertas condiciones para la emergencia del sujeto moderno. En este sentido, más adelante veremos cómo se han producido las transformaciones sobre la concepción del sujeto a partir del momento cartesiano, profundizando su faceta individualista,

consciente, autónoma y dueña de sí, lo que hace plausible atribuir a tal sujeto una responsabilidad.

Volviendo a Dodds y su propuesta sobre la preeminencia de lo social respecto de lo individual en el Mundo Griego, podemos hallar un ejemplo en *Política* de Aristóteles:

...es evidente que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo; porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo. Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios (I, 1, 1252a, 25).

Como podemos observar, en esta cita se ubica a la ciudad, a la comunidad, a la cultura, como una instancia *a priori* respecto del individuo. Pareciera que aquella tensión que la Modernidad y la Posmodernidad van a establecer entre lo individual y lo común, en el Mundo Griego se diluye en un argumento que ubica a la ciudad como elemento ontológicamente previo y constitutivo del individuo. Más precisamente, se podría decir que quien no participa de la ciudad, pierde su atribución propiamente humana.

En este mismo sentido es en el que lo entiende Hannah Arendt (2016) cuando establece que la *razón de ser* de la política es la libertad en tanto la misma “es en rigor la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política” (p. 131). Y Arendt avanza aún más al proponernos que la experiencia “interna” de la libertad, si se mantiene sin manifestaciones “externas” al individuo, es políticamente irrelevante en el debate político. Por lo tanto, si se habla estrictamente del hombre libre en la Grecia Clásica, el mismo alcanzaba tal estatuto sólo en el ámbito de lo común, es decir, en el plano de la práctica política, participando de la soberanía.

Para que sea posible la aparición de la idea de una libertad en el campo “interno” del individuo, es necesario admitir que la misma sea resignada a aquellos que no tienen posibilidad de ejercer la libertad en el campo “exterior” al individuo como práctica política. Según Arendt, la libertad “interior”, inicialmente entendida como “autonomía moral”, aparece como contracara de la tiranía. Es así que, al restringir el ejercicio de la libertad asumida como “hecho de la vida” (p. 231), se traspola la experiencia de la libertad al ámbito privado e íntimo, espacio en el que se puede huir de la coacción externa.

En definitiva, si intentamos sintetizar nuestros planteos sobre la “libertad de los antiguos”, podemos decir que la misma responde, en primer lugar, a una determinada

estructuración de lo social, el *hombre libre* y el *esclavo*. Estas instituciones sociales no se refieren a la libertad en función de las competencias de los individuos para actuar y/o pensar de un modo egoísta, sino que justamente lo que se plantea es el grado de pertenencia a una determinada comunidad política. Este sería uno de los sentidos más arcaicos del concepto, deducido a partir de los modos de decir la libertad en las lenguas emergentes del indoeuropeo.

Teniendo en cuenta esto, cabe hacer una aclaración respecto a uno de los términos que habitualmente se asocian al de “esclavo”, que es el vocablo *amo*. En el vocabulario de las instituciones del indoeuropeo resulta interesante observar cómo se designa al *amo* a una posición establecida frente al *huésped*, cuestión que Benveniste (1983) describe en el capítulo dedicado a la hospitalidad:

El término de base, el latín *hospes*, es un antiguo compuesto. El análisis de los elementos que lo componen permite aclarar dos nociones distintas y que terminan por reunirse: *hospes* representa *hosti-pet-s*. El segundo miembro *pet-* está en alternancia con *pot-* que significa “amo”, de suerte que *hospes* significaría propiamente “el amo del huésped” (p. 58).

Es decir que, originariamente, el *amo* designa una posición en relación con el *huésped*, y no una relación de dominio o posesión. Por otro lado, las modulaciones en el griego se pueden hallar en el término poético *pósis*, que significa esposo, pero también en *despótes*, el cual se ha convertido en un calificativo de poder o majestad. *Despótes*, forma parte también del nombre de una serie de unidades sociales cuyo sentido está puesto en el carácter de “dueño, señor o jefe”, por ejemplo: *dam pátih* (amo de casa), *vis pátih* (amo del clan), *jas pátih* (amo de la descendencia).

De estas transformaciones en la lengua podríamos desprender la idea de que aparece cierta concepción de propiedad ligada al *sí mismo*, como si pudiera decirse que “ser amo de uno mismo” es similar a decir “ser dueño de sí”. En este sentido, Benveniste rescata que “en latín hablado, en Plauto *ipsissimus* indica “el amo (la ama), el patrón”, el “personaje” *el mismo*, el único que es importante” (p. 60), y en la comunidad de los pitagóricos *autòs épha*, “él lo ha dicho él mismo” pero, “para que un adjetivo que significa “sí mismo”, se amplíe hasta el sentido de “amo”, se precisa una condición: un círculo cerrado de personas, subordinado a un personaje central que asume la personalidad, la identidad completa del grupo hasta el punto de resumirla en sí mismo: sólo él la encarna” (p. 60).

Observemos el enlazamiento entre los términos amo y autoridad, aunque es recién luego del cambio de régimen social y político cuando parece que los términos *huésped-extranjero-enemigo* pueden hallar una relación de equivalencia:

Cuando la antigua sociedad se convierte en nación, las relaciones de hombre a hombre, de clan a clan, se abolen; sólo subsiste la distinción de lo que es interior o exterior a la *civitas*. Por un cambio, cuyas condiciones precisas no conocemos, la palabra *hostis* ha tomado una acepción de “hostil” y en adelante sólo se aplica al enemigo (p. 63).

Podemos apreciar entonces, cómo los desplazamientos conceptuales se hallan en profunda intimidad con las experiencias de libertad de cada época histórica y de cada cultura, articuladas en el decir de cada lengua en particular. Benveniste parte de la hipótesis del indoeuropeo para hallar filiaciones lingüísticas que permitan develar los sentidos de los términos entendidos en el seno de las relaciones sociales que les dan existencia y a partir de las cuales se hace posible su experiencia.

4. **Capítulo III**

La libertad de los modernos

Al hablar de la “libertad de los modernos” queremos hacer referencia a un modo específico de concebir la libertad que entra en vigencia en Europa a partir de los siglos XVI y XVII. Esta transformación en el sentido del término y de su uso en la lengua se expande a nivel mundial vía el imperialismo. De este modo, sostenemos que la libertad moderna es una forma de la libertad gestada y localizada en Occidente, integrando así lo que denominamos “ideología occidental”. Esta forma de la libertad se sostiene en la jerarquización del individuo ciudadano requerido, en primer término, por la emergencia de sistemas políticos más o menos participativos y la emergencia y la expansión del capitalismo.

Esto es porque, por un lado, los sistemas políticos modernos depositan en los individuos a quienes se demanda la libertad y la responsabilidad de delegar en un “representante político” el ejercicio de la soberanía. Y, por otro lado, debido a que el capitalismo colonialista comienza a consolidarse como sistema económico-social hegemónico a nivel mundial vía el imperialismo. Esto, enmarcado en el relato del progreso social vía el esfuerzo individual, supone la libertad de cada individuo de ofrecer libremente su fuerza de trabajo al mercado laboral a cambio de una retribución económica también individual: el salario.

Estos elementos producen, refuerzan y reproducen una concepción individualista de la libertad y del sujeto, a la par que el relato del progreso opera como elemento de cohesión del mundo occidental a partir de las narrativas generada por la Ilustración, las revoluciones políticas y la transformación del sistema económico y productivo. Los Grandes Relatos se sostienen en la producción de la esperanza. Una esperanza que surge de cierta promesa de prosperidad y modernización, gracias a que los avances científicos y tecnológicos ilusionan con la construcción de sociedades cada vez más “justas”, “felices”, “satisfechas”, justamente por estar integradas y gobernadas por individuos racionales y autónomos.

Sumado a esto, la configuración de la ideología moderna europea se ve acompañada de variaciones respecto de cómo se concibe la naturaleza del sujeto humano y de lo social, cuestión que se ve reflejada en el modo en que lo expresan algunos autores que tomaremos como referencia para el presente capítulo como, por ejemplo, René

Descartes, Thomas Hobbes, John Locke, entre otros⁶. Más allá de que pareciera que estos pensadores “inventaron” sus edificios teóricos *ex nihilo*, por nuestra parte, preferimos suponer que sus conceptos en verdad expresan o sintetizan ciertas ideas que ya circulaban en la realidad social de su época.

En el sentido en el que venimos argumentando, creemos que Hobbes y Locke terminan por expresar una idea de libertad que se termina convirtiendo en hegemónica en la cultura occidental en función de los requerimientos del sistema social y económico reinante. Así, la libertad como “no interferencia externa” presupone un sujeto identificado con sus propios deseos, que son “propiedad” de un Yo consciente, racional y autointeresado. Según Honneth (2014):

En la Modernidad de la sociedad, el reclamo de justicia sólo puede ser legitimado públicamente cuando se hace de una u otra manera referencia a la autonomía de los individuos; no es la voluntad de la comunidad, no es el orden natural, sino la libertad individual la que constituye la piedra normativa fundamental de todas las ideas de justicia (p. 32).

Según este autor, a partir de la Modernidad existe una fusión entre los conceptos de justicia y de libertad individual. Esto, sin embargo, se manifiesta como el resultado de un proceso de aprendizaje social extenso, en el cual, el primer paso consistió en liberar el derecho natural de su marco teológico. A partir de allí, se sitúa al sujeto individual en pie de igualdad con el rol de autor de todas las leyes y todas las normas sociales. Si lo pre-moderno supone la existencia de un régimen divino que ordena el mundo, lo moderno asume que, al menos el orden social, se halla regulado por las normas producidas en el marco de un contrato entre individuos.

⁶ Si bien nos centramos en los desarrollos de Hobbes y Locke, ya que a nuestro criterio parecen enunciar más precisamente las libertades correspondientes al sujeto moderno y posmoderno, es importante destacar que otros autores como Spinoza, Hegel, Marx, Rousseau, entre muchos otros, desarrollan concepciones de libertad alternativas.

Spinoza, por ejemplo, expresa que “los hombres se creen libres sólo porque tienen conciencia de sus acciones e ignoran las causas que les determinan” (*Ética*, Parte III, Esc. Prop. II), asignándole un carácter ilusorio a la libertad por desconocimiento de las causas que determinan los actos. O Marx (1966), cuando afirma que “la elevación del salario provoca el exceso de trabajo para los obreros. Cuanto más quieren ganar, más tienen que sacrificar su tiempo y, renunciando totalmente a su libertad, prestarse a trabajar como esclavos al servicio de la avaricia” (p. 29), expresando también que “la clase obrera sólo alcanzará su libertad real y efectiva cuando sea propietaria de todos los medios de trabajo, de la tierra, las materias primas, las máquinas, etc., ya que ello le hará también propietaria del producto íntegro de su trabajo.” (p. 291). Esta idea de libertad que se da dentro del modelo marxista supone que el trabajador no ocupa con respecto a quien le emplea la posición libre, ya que es el capitalista el que se encuentra siempre en libertad de emplear el trabajo, y no así el obrero que se ve siempre obligado a venderlo para asegurar su subsistencia en el marco del sistema capitalista.

Con estos ejemplos queremos señalar

Es a partir de esto que buscaremos mostrar cómo aparece la idea de libertad en autores que creemos enuncian con perfecta claridad el estatuto de la misma en la “ideología” moderna. En este sentido, analizaremos la libertad en el *Leviatan* de Hobbes y en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* de Locke, quienes explicitan un ideal de libertad entendido como “no interferencia” (externa) o “no coacción”. Por otro lado, recuperaremos la idea de libertad republicana que desarrolla Phillip Pettit (1999), a la cual describe como “libertad como no dominación”. Más allá de esto, si bien asumimos a la que aspiran los modernos es la “libertad como no dominación”, creemos que la “no interferencia” (externa) parece vaticinar la libertad de los posmodernos, resonando como un sintagma que trae consigo imágenes de una libertad que una tiempo por venir.

4. 1. **Modernidad**

Nuestro concepto de Modernidad no hace referencia a un período histórico estrictamente ubicable en el tiempo. Desde la perspectiva que adoptamos para nuestro argumento hemos decidido asumir el concepto de Modernidad asociado a la idea de “mentalidad”. En este sentido recogemos la perspectiva de Alain Touraine quien, en *Crítica de la Modernidad* (1994), la define como un modo relativamente homogéneo del pensar, ubicable en ciertas coordenadas espacio-temporales específicamente europeas.

Este autor se refiere, entonces, a Occidente propiamente como una ideología europea que en la Modernidad adquiere ciertos atributos característicos, diciendo que “es imposible llamar moderna a una sociedad que busca ante todo organizarse y obrar de conformidad con una revelación divina o con una esencia nacional. La modernidad no es sólo cambio puro, sucesión de acontecimientos; es difusión de los productos de la actividad *racional*, científica, tecnológica, administrativa.” (p. 17)

En este sentido, asumimos a la Modernidad como un modo de pensar que se hegemoniza en la Europa del Siglo XV-XVI y que se articula íntimamente con cambios que se producen a nivel social, político y económico. Esta concepción de la Modernidad se emparenta con el concepto foucaultiano de *episteme*⁷, en tanto lo moderno se refiere a un régimen de pensamiento, cuya materialidad es histórica, que organiza los modos del pensar, los modos de sentir y los modos de actuar de los individuos. En términos muy

⁷ Foucault, M. *Op. Cit.*

simplificados se podría afirmar que la Modernidad no es más que la ideología burguesa que se convierte en hegemónica en Europa luego del siglo XVI.

La ideología occidental moderna se halla conformada por una serie de discontinuidades respecto del pensamiento medieval, cuestión que Touraine sintetiza en el concepto de “ruptura con la tradición”, indicando el pasaje de la racionalidad divina a la racionalidad científicista, dejando de lado la idea de Dios y las creencias religiosas para el ámbito de la vida privada (Touraine, 1994). Este cambio cualitativo en la cultura europea implicó una suerte de revolución para Occidente, en la cual se reemplaza el marco de sentido teológico de los hechos por una hermenéutica basada en la ley natural y la ética de la responsabilidad.

En este sentido, no se produce en el pensamiento moderno una fractura radical respecto del Medioevo, sino que ciertas estructuras hallan nuevos modos de realización. En otros términos, la “ruptura con la tradición”, a partir de la cual Touraine caracteriza la Modernidad es manifestada por el descrédito de la autoridad divina. Esto se efectúa en el ámbito político y social, aunque no sucede lo mismo en el ámbito privado, en donde el respeto por lo sagrado aún se encuentra vigente. Así, “la modernidad no es la eliminación de lo sagrado, es el reemplazo de un ascetismo fuera del mundo por un ascetismo en el mundo que no tendría sentido si no apelara en una forma u otra a lo divino, a lo sagrado, al tiempo que el mundo de los fenómenos separa del mundo de la revelación del ser en sí” (Touraine, p. 39).

Por otro lado creemos relevante tomar algunas ideas de Foucault (2008)⁸ para analizar la constitución de la ideología moderna. En este sentido, la Modernidad sería heredera de la función pastoril del Estado o del gobernante⁹ que se gesta en el seno del

⁸ Si bien Foucault no entiende a la Modernidad como un bloque histórico homogéneo, nos resulta de interés recurrir a sus desarrollos respecto de los discursos que atraviesan a la Modernidad. En este sentido, podríamos decir que Foucault utiliza el término historiográfico de “época” vinculado directamente al concepto de “*episteme*”, que hemos definido en el cuerpo del trabajo.

⁹ Foucault, M. *Tecnologías del yo* (2008): “En una primera fase, cada especie animal pertenece al rebaño conducido por un Genio-Pastor. El rebaño humano se hallaba conducido por la propia divinidad. Disponía con toda profusión de los frutos de la tierra, no necesitaba refugio alguno, y después de la muerte los hombres resucitaban. Una frase capital añade: «Al tener a la divinidad por pastor, los hombres no necesitaban constitución política»” (p. 109)

En una segunda fase, el mundo giró hacia la dirección opuesta. Los dioses dejaron de ser los pastores de los hombres y éstos se encontraron abandonados a sí mismos. Pues les había sido dado el fuego. ¿Cuál sería entonces el papel del político? ¿Se convertiría él en pastor y ocuparía el lugar de la divinidad? De ninguna manera. A partir de ahora, su papel consistiría en tejer una sólida red para la ciudad. Ser un hombre político no iba a querer decir alimentar, cuidar y velar por el crecimiento de la descendencia, sino asociar: asociar diferentes virtudes, asociar temperamentos contrarios (fogosos o moderados), utilizando la «lanzadera» de la opinión pública. El arte real de gobernar consistía en reunir a los seres vivos «en una comunidad que reposara sobre la concordia y la amistad», y en tejer así «el más maravilloso de todos los tejidos». Toda la población, «esclavos y hombres libres envueltos en sus pliegues».

cristianismo. Lo que resulta de nuestro interés respecto del planteo de Foucault es que, en verdad, la producción del individualismo moderno y, por lo tanto, su caracterización como libre y autónomo, representa el producto de la serie de transformaciones en los modos de concebir y experimentar el mundo incorporando, de este modo, la variable histórica.

En relación al individualismo moderno, Foucault encuentra que podría ser deudario del vínculo personal que se supone entre el Pastor-Dios y su ovejas. El Dios de los cristianos conoce a cada una de ellas y procura velar por su seguridad y cuidado por lo que “el lazo con el pastor es un lazo individual, un lazo de sumisión personal. Su voluntad se cumple no por ser conforme a la ley, ni tampoco en la medida en que se ajuste a ella, sino principalmente por ser su voluntad” (p. 114).

Del mismo modo, Touraine rastrea hasta el *agustinismo* la “relación personal” del ser humano con Dios, cuyas expresiones modernas serían el pensamiento cartesiano, el derecho natural y hasta el pensamiento kantiano. El *agustinismo* da fundamento al proceso de individuación del sujeto que se expresa de manera secularizada en la Modernidad. Es decir que, si la sociedad moderna es individualista, lo es, no sólo por racionalista o porque se halla orientada a la producción; sino que también debido a la influencia ejercida por concepciones de origen religioso heredadas heredadas del cristianismo agustiniano.

Sumado a esto, si seguimos a Louis Dumont (1987), debemos tener en cuenta que en la Modernidad se produce el pasaje de un individualismo de tipo “extramundano”, centrado en la relación individual con Dios a partir del distanciamiento espiritual de la sociedad, hacia un individualismo “mundano”, en el que la hegemonía de la conciencia racionalizada se convierte en el fundamento de la autonomía individual. Se podría decir que aquella relación extramundana del individuo con Dios se seculariza en la relación del ciudadano con el Estado. Esta operatoria fundamental que se inscribe en la racionalidad moderna encuentra su fundamento, según Dumont, ya en el helenismo. Dumont (1987) lo describe del siguiente modo que citaremos *in extenso*:

No cabe duda respecto a cuál es la concepción fundamental del hombre nacida de las enseñanzas de Cristo: como dijo Troeltsch, el hombre es un individuo-en-relación-a-Dios, lo cual significa, para nuestro uso, un individuo esencialmente fuera del mundo. (...) Se admite generalmente que la transición, en el pensamiento filosófico, de Platón y Aristóteles a las nuevas escuelas del período

helenístico presenta una discontinuidad («*a great gap*»): la repentina emergencia del individualismo. Mientras que en Platón y Aristóteles la *polis* era considerada como autosuficiente, ahora es el individuo el que se supone que se basta a sí mismo. Este individuo es, o bien considerado como un hecho, o bien planteado como un ideal por epicúreos, cínicos y estoicos todos a la vez. Para ir directamente a la cuestión que nos interesa, está claro que el primer paso dado por el pensamiento helenístico fue el de relegar el mundo social (p. 39).

En este punto, tanto Touraine como Dumont acuerdan en que existe una serie de pasos dados por los pre-modernos en los que la tensión individualismo-holismo (esta categorización es de Dumont) posibilitó jerarquizar el protagonismo del individuo por sobre otras variables existenciales extraindividuales o transindividuales. En este contexto parecen estar dadas las condiciones para la emergencia de un nuevo tipo de sujeto articulado al valor asignado al *Je pense* cartesiano.

El campo político también se transforma al alterarse el lugar antes asignado tanto a lo divino como a lo humano, identificando a la Nación con la razón y al civismo con la virtud, “cuestión que impone a los ciudadanos deberes cada vez más apremiantes que culminará en el «culto de la personalidad»” (Touraine, 1994, p. 24). Esta arremetida individualizadora se propaga en los modos de pensar lo común y el Estado, a partir de la creencia en una fragmentación radical entre un orden natural jerárquicamente inferior a un orden social dominado por el contrato que descansa en la decisión libre de los individuos que componen dicha sociedad¹⁰.

Por otro lado, resulta necesario poder situar a la ideología moderna en su imbricación con el sistema económico-social que acompaña y se desarrolla desde Europa hacia la periferia del mundo, a partir del Siglo XVI: el capitalismo. En este sentido, podemos ubicar varias coordenadas que se articulan de manera sinérgica. En primer lugar, y como mencionamos anteriormente, la intelectualización del mundo en Occidente contempla una racionalización particular de la esfera económica y una ruptura con el régimen feudal por un régimen mercantil de libre competencia y la institucionalización de una economía de mercado a través de la elaboración de una serie de dispositivos filosófico-político-jurídicos orientados a la protección de la propiedad privada.

¹⁰ Según Touraine (2000) “ni burgués ni sagrado, el orden social (tanto para Hobbes en el siglo XVII como para Rousseau en el siglo XVIII) debe descansar en una decisión libre y convertirse así en el principio del bien. Pero esa decisión libre es la expresión de la voluntad general” (p.24). Más adelante, Touraine explica cómo el propio Locke participa también de esta sacralización de lo social a partir del dualismo naturaleza-sociedad.

En este contexto, aparece un nuevo actor dirigente en la esfera social europea: el capitalista (Touraine, 1994, p. 31). Este personaje es definido por Max Weber (2004) como aquel actor que apoya su acción en la expectativa de una ganancia. Esta forma de la economía establece nuevos modos en las relaciones sociales sustituyendo la forma “señor feudal-servidumbre” por el de “burguesía-asalariado”, incorporando al mercado la fuerza de trabajo como objeto de transacciones bajo la hipótesis de la “libre competencia” de los individuos, diseminando la racionalidad mercantil en ámbitos cada vez más amplios y heterogéneos. Por otro lado, esto se ve reforzado por un *ethos* favorable al capitalismo desarrollado por el protestantismo, luego de la Reforma, y que según Touraine “contribuyó al mismo tiempo vigorosamente a desarrollar una moral de la conciencia, de la piedad y de la intimidad que se encaminó en otra dirección, la del individualismo *burgués*” (p. 33)¹¹.

El héroe del pensamiento capitalista es el empresario impulsado por la búsqueda de utilidades vinculando la idea de progreso (económico) con la de desarrollo (económico) de las naciones. Touraine explica que en verdad existiría una suerte de equivalencia entre ambos fenómenos (progreso y desarrollo), que en el mundo capitalista adquieren sentido en el marco de diferentes tipos de relaciones de orden económico comercial, “en donde lo que prevalece es la unidad de las prácticas de producción de la sociedad en una nación entregada por entero a la modernización” (p. 67). El valor económico se desplaza de los mercados y comienza a contaminar los diferentes órdenes de la vida humana.

Luis Dumont (1987), por su parte, apoya la idea de Marcel Mauss y de Karl Polanyi respecto del carácter excepcional de la era moderna en el campo de la economía ya que, en la Modernidad, los hechos económicos han sido extraídos de la trama social en el que se producen convirtiendo al sistema económico en una dimensión distinta y separada de la malla social.

De este modo, la Modernidad ha logrado establecer un sistema de valor sostenido en la lógica del capital, a partir de la relativa autonomización del mismo respecto de las prácticas de intercambio concretas. La racionalidad occidental moderna asume al capital como una entidad trascendente y ordenadora del mundo social, transformando a todas las instituciones, incluso al Estado, en un agente promotor y defensor de la libertad de

¹¹ Touraine (*Ibid.*) afirma que esta visión weberiana del capitalismo debe distinguirse de la forma económica de la modernidad en general. El capitalismo que analiza Weber “es la forma de una concepción particular de la modernidad basada en la ruptura de la razón con la creencia y las filiaciones sociales y culturales, todos fenómenos analizables y calculables desde el punto de vista del Ser y de la Historia”.

competencia y la protección de la propiedad privada. De este modo se sientan las bases para establecer, a través de la idea de progreso, el establecimiento de un orden global regido por el mercado.

Por otro lado, la instauración de las democracias representativas y las monarquías constitucionales, en las cuales se delega la autonomía política en los ciudadanos a través de sistemas más o menos participativos de elección de representantes y gobernantes, es otra de las fuerzas sinérgicas del individuo. Esto por dos cuestiones principales: en primer lugar, porque promueve la idea de libertad de elección por parte de los ciudadanos respecto de sus gobernantes y/o representantes, en segundo lugar, porque establece una serie de regulaciones que garantizan los derechos individuales y la protección de la propiedad privada, a la vez que limitan la injerencia arbitraria del Estado en los asuntos personales.

4.1. El sujeto moderno

En el capítulo anterior hemos mostrado cómo, en la Antigüedad, la autonomía representaba una categoría política por la cual se afirmaba la relativa “autodeterminación” de las Ciudades-Estado griegas. En este sentido, para los antiguos, la autonomía individual fue apenas una sugerencia moral, o incluso una excepcionalidad (Touraine, 1994) atribuida al personaje de Antígona cuando éste se niega a actuar conforme a la tradición. En la Modernidad, por el contrario, la autonomía se convierte en un atributo y un valor inherente del individuo, ya no como una medida de excepción, sino como un requisito conceptual intrínseco de la mentalidad moderna.

Esta autonomía moderna, sin embargo, no implica el desasimiento absoluto respecto de toda autoridad. Si bien caracterizamos a la Modernidad como una *episteme* desde la cual se asume el derrocamiento (no por completo) de las justificaciones religiosas respecto de los fenómenos que hacen a la vida humana, los modernos se hallan sometidos a las exigencias del argumento racional para la fundamentación de los hechos. Esto quiere decir que, al menos en el campo político, se sustituye el sometimiento humano a la superstición y a la ignorancia por la sumisión a la autoridad racional legal y científica. El racionalismo moderno requiere del individuo para la participación política y económica, a la vez que se somete a las leyes impersonales y naturales que se aplican a la vida y el pensamiento del hombre.

Podemos decir entonces que, si bien en la Modernidad existe una profundización del individualismo respecto de momentos previos de la cultura occidental, existe aún una narrativa meta-individual que cohesiona a la sociedad que confía en el progreso ligado a la idea de utilidad colectiva. El progreso, en este contexto, convoca al Estado a la educación de los ciudadanos para conducir a niños y a adultos del egoísmo al altruismo, con el fin de convertirlos en hombres y mujeres capaces de desempeñar sus roles de acuerdo con la reglas que harán a una sociedad razonable y equilibrada.

Desde un punto de vista eurocéntrico¹², este cambio radical se produce en la ideología occidental gracias al paso dado o expresado por Descartes que sustancializó al Yo y lo ubicó como centro de la subjetividad del ser humano. Este podría ser considerado el punto de coagulación del egocentrismo moderno. «Yo pienso» localiza al pensar en el “sí mismo” otorgando un fundamento racional al subjetivismo insinuado en el Medioevo. El “modernismo” o la “ideología occidental de la modernidad” ubica al sujeto en el cuerpo que puede ser examinado y explicado por la ciencia y ya no con el alma que se vincula con Dios y la espiritualidad. De este modo “fueron reemplazadas las meditaciones sobre el alma por la disección de los cadáveres o el estudio de las sinapsis del cerebro” (p. 19).

El sujeto es individualizado en un “yo” racional, *Je pense*, ubicado en un cuerpo orgánico individual, otorgando el fundamento a la idea de libertad como autonomía. La autonomía, ligada a la idea de propiedad de lo que uno piensa, se expande hacia los límites móviles del cuerpo articulando otra idea de libertad, la de la libertad como “no interferencia externa” (tomando como modelo la fluidez de los líquidos en los cursos de agua o la circulación de las personas y sus mercancías sobre las rutas y caminos). El “pensar” libremente implica, entonces, un repliegue de la libertad política al “interior” de un Yo capaz de desvincularse de toda ligadura social que lo condicione o determine, suponiendo la posibilidad de una autoría radical del pensamiento racional.

Desde este punto de vista, es posible entender el argumento cartesiano del “genio maligno” (Descartes; 2005: § 12) que permite la duda radical respecto de toda agencia de dominación y/o engaño que se presente como entidad externa al *Je pense*. Sin embargo, tal vez resulte insuficiente el argumento cartesiano debido a que el sujeto cartesiano no duda respecto a la estructura misma del pensamiento y la racionalidad sobre la cual se

¹²Veremos que según la lectura de Dussel, la razón cartesiana no puede desentenderse respecto de la colonización de América agregando al *Yo pienso*, el atributo del conquistador expresado en el *Yo domino* incorporando la racionalización de carácter eurocéntrico a los dispositivos dominación.

establece el criterio de existencia. Es decir que Descartes no duda de que su duda pueda ser instaurada por una agencia extra-yoica debido a que él supone una conciencia cuya materialidad puede estar constituida por elementos puros e individuales (asociales).

Se produce así la reificación de un Yo que, si bien puede estar sometido al acecho de las falsas creencias e ilusorias verdades, si se encuentra en la senda de la razón será libre de cualquier engaño gracias a la instrumentalización de la duda radical a través del método. Descartes lo afirma diciendo que “ese gran engañador que por muy poderoso y astuto que sea nunca podrá *imponerme* nada (el resaltado es mío)” (§ 12.).

La yoificación del sujeto, produce un Yo entendido como una entidad interior al cuerpo orgánico, y el proceso de yoificación se convierte en campo fértil para articular la idea de “libertad de pensamiento”, más allá de las condiciones “exteriores”, que quedan en suspenso a través de la utilización del ejercicio de la duda. Se podría decir que la hipótesis de Arendt (2016) que sostiene que cuando la práctica política de la libertad se ve restringida, lo que queda es el refugio en una idea de libertad que se ejerce de manera antipolítica, en el plano de la interioridad. Lo que plantea Arendt implica una relación proporcional inversa entre la libertad política efectiva para el ejercicio de la soberanía y la libertad individual experimentada en extremo como “libertad de pensamiento”: a mayor libertad política, menor necesidad de recurrir a la idea de “libertad de pensamiento” o “libertad interior”.

En este sentido, parece que el Yo individualizado en el interior del cuerpo (Taylor, 2006) se establece como el modo natural de entender al sujeto en la Modernidad, y su concepción termina por desplazarse sobre diferentes campos del saber en torno de la idea del Hombre (Foucault, 1991). En relación con esto resulta relevante detenernos en la discusión sobre el problema de la naturaleza humana que en la Modernidad adquiere un sesgo profundamente individualista/posesivo, y que puede hallarse plasmada entre los planteos de los teóricos liberales modernos que elegimos para su análisis en el presente capítulo. Según Crawford Macpherson (2008), “al dejar de lado las concepciones tradicionales acerca de la sociedad, la justicia y el derecho natural, Hobbes infirió los derechos y las obligaciones políticas del interés y la voluntad de individuos disociados. Un individualismo de otra índole, que destacaba el igual valor moral de todo ser humano...” (p. 14).

En el mismo sentido, Macpherson afirma que si bien Locke tiene una posición ambigua respecto al individuo, esta representa una continuidad respecto de la teoría hobbesiana en tanto ambas “proporcionaron la principal justificación de ese estado.

Incluso la doctrina utilitarista, que pareció superarlas en los siglos XVIII y XIX, en el fondo solo es una reformulación de los principios individualistas elaborados en el siglo XVII.” (p. 14)

Conforme a lo mencionado en apartados previos, sostenemos que se pueden rastrear y ubicar ciertos antecedentes de lo que podría tranquilamente concebirse como uno de los “proyectos” históricos de Occidente: el “individuo”. Y, si bien este “proyecto” comienza a formularse con claridad en la filosofía moderna, ya en la Antigüedad Clásica y el Medioevo podemos hallar algunos de sus ingredientes.

Según Taylor (2006), por ejemplo, una de las fuentes fundamentales de la moral moderna ha sido el pensamiento griego, en particular el de Platón quien, inclusive, ha sido el primero en referirse al “sí mismo” como “propiedad”, categoría que cobra valor descriptivo y normativo en la Modernidad, tanto en el campo de la economía, como también en el campo de la política. Si la idea de “propiedad” adquiere valor superlativo en la *episteme* moderna, configurando una de las coordenadas de producción del sujeto. Pero vayamos a Taylor y su reconstrucción de la idea platónica de “propiedad de sí”. Lo citaré *in extenso*:

Lo que ganamos mediante el pensamiento o la razón es el autodomínio. El hombre bueno es «dueño de sí mismo», «más fuerte que sí mismo», «*kreittō autou*», 430E). Platón percibe lo absurdo de esta expresión, a no ser que a ella se añada la distinción entre las partes superiores e inferiores del alma. Ser dueño de uno mismo es conseguir que la parte superior del alma rija sobre la inferior, lo que significa que la razón rija sobre los deseos (*to logistikón* sobre *to epithumetikon*) (p. 167).

Evidentemente el uso de la noción de “propiedad de sí” en el mundo griego se distancia del significado que puede adquirir en la modernidad capitalista. Habíamos dicho anteriormente que la “propiedad de sí” en la cultura griega hacía referencia, más bien, al “autogobierno” o al “autodomínio”. Para entender esta transformación resulta de interés revisar una noción asociada a la de “ser dueño de sí”, que es la idea de “interioridad” como espacio de existencia del “sí mismo” y que tiene filiación con la filosofía del “conócete a tí mismo” socrático.

Continuando con este argumento Taylor ubica, entre el dualismo socrático recogido en Platón y el el dualismo de Descartes, al paso dado por Agustín de Hipona. Esto es así debido a que es Agustín quien, recogiendo el dualismo platónico de lo corporal/inmaterial, lo variable/lo eterno. Según Taylor, Agustín de Hipona termina por

fortalecer la oposición cristiana entre el espíritu y la carne, a la cual considera heredera de la distinción entre lo corporal y lo incorpóreo platónico. De este modo Agustín produce un dispositivo de lectura del “sí mismo” y del mundo que se halla ordenado por la razón, la cual participa de las Ideas de Dios.

De este modo, el dualismo interior/exterior como eje central de la cosmovisión agustiniana ya que, “por ejemplo, en *De Trinitate*, XII.1 distingue entre el hombre interior y el hombre exterior. El hombre exterior es lo corporal, lo que tenemos en común con las bestias, incluyendo los sentidos y el almacenaje en la memoria de imágenes de las cosas externas” (p. 185). Para Agustín el interior es el alma, y ésta es considerada el elemento más importante para los propósitos espirituales.

En este sentido, resulta coherente suponer la influencia agustiniana, no sólo en la construcción del sujeto moderno en tanto entidad divisible entre carne y alma, entre cuerpo e ideas; sino también para la epistemología de las ciencias que en la Modernidad asumen también el dualismo sujeto cognoscente y objeto a conocer, filosofía extendida también entre filósofos e intelectuales que adoptan estos dualismos como estructuras naturales y universales, constituyentes del mundo humano. El camino trazado por Agustín hacia la interioridad es el camino de la reflexión y la luz del pensamiento racional, el pensamiento que ilumina nuestra intimidad más personal donde “yo estoy presente ante mí mismo”.

Descartes, por su parte, da otro paso en el sentido del individualismo y la autonomía moral a partir de ubicar en el interior de cada uno de nosotros, no sólo las fuentes morales, sino otorgando un nuevo estatuto a la razón, concebida como fuerza hegemónica respecto de las pasiones, otorgándole al sujeto la capacidad de autodomínio garantizado por la capacidad de razonar “según los apropiados parámetros”. A partir de aquí, la línea que conduce hacia la autonomía moral y la libertad entendida como el ejercicio de esta autonomía parece inevitable. Resulta muy ilustrativa la carta de Descartes a Cristina de Suecia y que es citada por Taylor:

... el libre albedrío es lo más noble que podemos tener porque en cierto modo nos asemeja a Dios-y nos exime de ser sus súbditos y, por consiguiente, el buen uso de ello es el más grande de todos nuestros bienes; además, no hay nada que nos pertenezca tanto ni ser más importante para nosotros. De esto se deduce que sólo el libre albedrío produce nuestros mayores contenidos¹³ (p. 208)

¹³ Carta del 20 de noviembre de 1647; A&T, V 85; *Letters*, pág. 228, citada por Taylor (*Op. Cit.*)

En definitiva, se podría decir que para Descartes lo que gobierna la conducta es la voluntad de la razón guiada por una agencia que es el Yo, que ahora se halla desvinculado, aunque no totalmente, del orden teológico exterior. El Yo consciente y racional es establecido como instancia intrapersonal y autoevidente que controla o, mejor dicho, que instrumentaliza los deseos de la carne. En tal sentido, la razón tiene también una función objetivadora e instrumentalizadora del cuerpo (y las pasiones) y el mundo, haciendo énfasis en la idea de “control” y “autodominio”¹⁴.

Luego de este largo periplo que condujo a la hegemonía de la concepción individualista, conquistadora y racional del sujeto moderno, resulta necesario articular el signo capitalista de la época moderna. En este sentido, Macpherson (2005) afirma que la Modernidad representa el proceso histórico cuando se agrega al modelo individualista del sujeto su carácter posesivo (dueño) y egoísta (auto interesado, utilitarista). Aquí nos interesa resaltar dos aspectos que hacen a la constitución del sujeto moderno. Por un lado, como hemos analizado anteriormente, la senda agustiniana que coagula en el Yo racional cartesiano; y, por otro lado, la concepción naturalista de este individuo derivada de un cierto estado pre-social usufructuando la división epistemológica entre naturaleza y cultura.

Este problema ontológico y metafísico se traduce en la ciencia política que se deriva de la teoría del “animal indómito”. Esta metafísica específicamente occidental, y que supone la oposición entre naturaleza y cultura, es la que da sustento a los principios de las teorías monarquista, republicanas o mixtas, ya que según sus postulados, sería necesario un poder suprahumano que atemorice a los hombres de dañarse o explotarse mutuamente por su naturaleza animal (Sahlins, M.: 2011).

¹⁴ Vale agregar la tesis de Enrique Dussel (2022) respecto de una de las condiciones necesarias para la emergencia de sujeto moderno, puntualizado en el *Je pense* cartesiano. La hipótesis de Dussel es que la Modernidad es una ideología que se produjo en las ciudades europeas medievales pero, en términos ontológicos, la Modernidad “nació” cuando Europa pudo confrontarse con “el Otro” y controlarlo, vencerlo y violentarlo. Esta acción conquistadora tuvo como efecto poder definir un “ego” descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad, de lo Otro de Uno, elemento constitutivo de la racionalidad moderna que asume a un Yo capaz de dominarse y dominar al Otro.

Según el planteo de Dussel, la Modernidad “nace” en 1492, momento del “descubrimiento” (encubrimiento) de América, ya que es cuando se origina el “mito” de violencia sacrificial y el proceso de “encubrimiento” de lo no-europeo: el Otro. La forma que adquiere la subjetividad es la de la constitución de un Yo dominador en relación a un Otro dominado, controlado por el conquistador. En este sentido, y según Dussel, para que Descartes pueda elaborar su racionalismo radical debió existir, además del individualismo interiorizado como ego cogito, un ego conquiro derivado, no sólo de la experiencia del “Descubrimiento” sino especialmente de la “Conquista”. En este sentido, “Descubrimiento” y “Conquista” establecerán para la subjetividad moderna la idea de “centro” y “periferia” del mundo así como también la idea de “fin” de la historia, piedra angular de la noción de progreso de la época.

Una ilustración de esto la hallamos en lo que enuncia Hobbes (1994) en *Leviatán* respecto de la ontología del hombre:

La condición del hombre (tal como se ha manifestado en el capítulo precedente) es una condición de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada, de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra sus enemigos. De aquí se sigue que, en semejante condición, cada hombre tiene derecho a hacer cualquier cosa, incluso en el cuerpo de los demás (p. 106).

No es que el ser del hombre participe en el ser del resto de los entes. No hay comunidad con el mundo, ni siquiera con otros individuos que podrían integrar la comunidad sobre la que se hace efectivo *el pacto*. Hay una esencia humana a la que se asignan algunos atributos: la individualidad, el egoísmo, incluso la belicosidad, la inseguridad y el ansia de dominio.

John Locke (1998), por su parte, en su *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*, publicado por primera vez en el año 1690, realiza una reformulación del argumento del “estado de naturaleza” hobbesiano dando forma definitiva a la propuesta individualista, liberal y posesiva del sujeto moderno. En términos de Locke:

...para entender rectamente el poder político, y derivarlo de su origen, debemos considerar en qué estado se hallan naturalmente los hombres todos, que no es otro que el de perfecta libertad para ordenar sus acciones, y disponer de sus personas y bienes como lo tuvieren a bien, dentro de los límites de la ley natural, sin pedir permiso o depender de la voluntad de otro hombre alguno (p. 36).

Este hipotético o mítico “estado de naturaleza” en el cual el ser humano estaría librado de cualquier regulación social requerida para un “estado de cultura”, necesita de un “quiebre civilizatorio” de pasaje de un estado a otro legitimado por un *pacto* o impuesto de manera forzosa por una autoridad que demanda obediencia y establece el sometimiento a un orden determinado. Si bien el argumento contractualista cuenta con críticas realizadas muy tempranamente, parece que aún hoy encuentra su vigencia especialmente porque parece resolver de manera aceptable el supuesto pasaje de un estado natural de extremo individualismo a un estado de cultura y vida en sociedad.

Por esto los contractualistas que estamos analizando, el soberano es producto del pacto y no un ungido divino. El soberano será el “Actor cuyos autores somos nosotros,

los ciudadanos¹⁵” (Latour, 2007), mostrando el distanciamiento respecto de la fundamentación teológica del soberano. En este sentido, Hobbes será el inventor del “ciudadano calculador desnudo, cuyos derechos se limitan a poseer y a ser representado por la construcción social que es el soberano” (Latour, 2007, p. 51).

Por otro lado, y en términos políticos, en Hobbes ya aparece la idea de representación, puesto que es el soberano el que representa la voluntad de los ciudadanos desnudos. Si el soberano representa a los ciudadanos, y éstos hablan a través de él, se responsabiliza a los hombres del hecho político de manera cuasi absoluta. En extremo, lo social es un producto humano hijo del pacto, y los hombres que participan del pacto pueden cambiarlo libremente.

El sujeto moderno, entonces, será considerado como un individuo “dueño” de su propia persona, de sus capacidades y demás elementos posibles de ser poseídos. De este modo, el individuo será libre en la medida en que sea agente propietario de su propia persona y de sus capacidades, todas características ubicadas en la naturaleza del individuo (Macpherson, 2005). En este contexto, la sociedad comienza a ser considerada como una suma de individuos libres e iguales, relacionados en su calidad de propietarios de sí mismos y de todos los bienes que consideran propios gracias al ejercicio de sus capacidades.

La sociedad política, entonces, tomará diferentes formas (republicana, monárquica, parlamentaria, etcétera), pero su función fundamental será la protección de la propiedad privada y el mantenimiento del orden en las relaciones entre los individuos, entendidas como relaciones de intercambio en base al principio del interés personal.

Podríamos afirmar que en términos ontológicos tanto los planteos de Hobbes como los de Locke se sostienen en cierta concepción del ser humano que lo supone como un ser idéntico a sí mismo, y que incluso en Locke, avanza con un enfoque propietario, atribuyéndole al ser del hombre la propiedad sobre todo lo que viene a considerarse parte integrante de su identidad patrimonial, haciéndolo dueño de su cuerpo, dueño de su consciencia, dueño de su voluntad, en definitiva, “dueño de sí”. Ser dueño de sí permite concebir una libertad de uso de todo aquello que se considera de su propiedad, cuestión que habilita comprender la libertad de conquista, también fundamentada por Locke en

¹⁵ Esta cita de Hobbes por parte de Latour parece referirse a la formulación “autor cuyo autores somos todos nosotros” (o en latín algo así como “*auctor cuius auctores omnes nos sumus*”) que puede hallarse en la *Epístola al Lector* que abre la edición latina de *Leviathan* (1651). Ahí Hobbes se refiere al Estado como “autor” de la paz y la ley, del cual “todos somos *auctores*” al haber consentido en el pacto social.

función del beneficio para la humanidad que representa que el hombre conquistador pueda explotar la tierra en el marco del colonialismo extractivista.

Esta concepción mercantilista propietaria del sujeto humano debe articularse a su vez con una forma de lo social que le sea correspondida. En este sentido, se podría decir que a partir de la Modernidad comienza a operar un instancia mediadora de lo social que vincula a los individuos en un “todo” más amplio. Según Omar Acha (2018), esta abstracción social tiene la forma de una matriz universal que establece los límites de lo humano y se define por la “expansión de lo abstracto mercantil” (p. 11).

Lo social podría entenderse en este caso como una lógica que funciona gracias a la eficacia mediadora de un “principio cuantificador de todas las cosas” y cuya fenomenología es la del “valor de mercado”. Es así que el mundo humano comienza a sufrir un proceso de homogeneización y unificación de gran escala sobre la base de un proceso de colonización que se efectúa en diferentes niveles y registros, y que en términos ontológicos puede ser concebido como la imposición de los Universales europeos (Cassin, B.; 2020).

Contamos entonces con al menos dos elementos que operan como mecanismo de amalgama social. De un lado de la superficie social, la transformación económica gracias al capitalismo industrial opera desarticulando el régimen de castas y desacralizando el fundamento de su existencia para imponer un régimen de clases sociales. Estas clases comparten con las castas la concepción de que las mismas representan en sí mismas una totalidad cerrada carente de conflicto (Dubet, 2023), aunque internamente no se presenten de manera homogénea (metalúrgicos, textiles, ferroviarios, etc.). Del otro lado de la superficie social, la “expansión de lo abstracto mercantil” es la que, a su vez, se sirve del Gran Relato que sostiene, con diferentes matices, el progreso de la historia hacia un estado de mayor libertad, conocimiento y bienestar gracias al avance en los campos de la ciencia y la tecnología.

Volviendo a Hobbes, es admisible suponer su concepción respecto de lo social y de lo individual asume un sujeto de naturaleza orgánica y fisiológica, en donde el pensamiento resultaría un epifenómeno de lo corporal, cuestión que también da fundamento al argumento sobre el comportamiento de los hombres entre sí. Es así que Hobbes nos propone un sujeto corporal, mecanizado y que es soporte de un determinado modelo de sociedad, pero que en verdad sería, según Macpherson (2005), el modelo de la sociedad inglesa del siglo XVII. En este contexto, el mítico estado de naturaleza no se referiría tanto a un estado pre-civilizatorio sino, más bien, cómo se imagina Hobbes

estado de la sociedad que le es contemporánea si no hubiera un poder capaz de infundir temor en todos los individuos.

Por su parte, John Locke asume sin disimulo una posición mercantilista que requiere un tipo de instancia política que, a diferencia de Hobbes, también se halle limitada en su capacidad de interferir en los asuntos individuales. Es así que esgrime el argumento del parlamentarismo, una especie de Rey Castrado (Acha, 2018), sometido a la racionalidad mercantil, que es la ley de la naturaleza, o lo que para Locke es lo mismo, “la ley de la razón”. Así lo podemos interpretar en el *Segundo tratado*...

Por todo lo cual es evidente, que aunque las cosas de la naturaleza hayan sido dadas en común, el hombre (como dueño de sí mismo, y propietario de su persona y de las acciones o trabajo de ella) tenía con todo en sí mismo el gran fundamento de la propiedad; y que lo que constituyera la suma parte de lo aplicado al mantenimiento o comodidad de su ser, cuando la invención y las artes hubieron mejorado las conveniencias de la vida, a él pertenecía y no, en común, a los demás (p.70).

Más allá de esto, debemos decir que el estatuto del ciudadano ya aparece en Hobbes. Según Latour (2007), Hobbes fue el primer moderno en tanto ubicó al Estado como creación social y al soberano como un representante de los ciudadanos-súbditos. El ciudadano es un individuo que participa del contrato, lo crea, y al crearlo, también crea las condiciones de su propia existencia, ideas que hacen sinergia con el racionalismo científico que desmitificó la autoridad del monarca sostenida en el derecho divino para explicar esa autoridad a través de métodos racionales: el contrato.

En definitiva, como sostiene Latour, los modernos “pueden movilizar la naturaleza en el corazón de las relaciones sociales, al tiempo que la dejan infinitamente lejana a los hombres; son libres de hacer y deshacer su sociedad al tiempo que tornan sus leyes ineluctables, necesarias y absolutas” (p. 65). Esto también puede ser entendido como la “naturalización” de las normas sociales, estableciendo un orden “natural” justificado por aquel orden reificado de preceptos culturales. De este modo, la vieja estructura de castas justificada por el orden divino da paso a las nuevas estructuras de clase, en donde las mismas se hallan justificadas por todo un corpus filosófico, ético y científico (Dubet, 2023).

Por último, si queremos definir más acabadamente a la Modernidad, no podemos dejar de hacer referencia a lo que Foucault denominó “sociedad disciplinaria”. Por nuestra parte, asignaremos a la “sociedad disciplinaria” como aquella disposición del

poder propia de la Modernidad, y que entraría en vigencia desde mediados del siglo XVIII. Este momento histórico coincide con el surgimiento del capitalismo en su forma industrial y el fortalecimiento de los Estados-nación.

Esto requiere de nuevas tecnologías de poder que reemplacen las formas soberanas tradicionales (centradas en el castigo público) por estrategias de control social. El modelo social sobre el cual se sostiene la sociedad disciplinaria es el panóptico de Bentham. Esto quiere decir que en la sociedad disciplinaria el poder pasa a ser ejercido de manera continua a través de la referencia a una instancia “externa”, un observador o alguien que controla. Pero hay que remarcar esta topología en la cual se requiere un agente “externo” de control sobre los individuos o la sociedad toda.

4.2. Modulaciones de la libertad moderna

En este apartado intentaremos reconstruir, a partir de lo elaborado anteriormente, el modo en que ha sido postulada la libertad en la Modernidad y que consideramos representativa del pensamiento moderno. Esto lo haremos analizando los argumentos a partir de los cuales los modernos Hobbes y Locke sostienen sus planteos respecto de la libertad, así como también haremos referencia más o menos directa al sujeto y a la sociedad que suponen tales planteos.

Esto puede interpretarse en dos sentidos: por un lado, que la libertad habla en realidad de un proyecto de sujeto y de sociedad; pero, por otro lado, también habilitaría a suponer que esas formulaciones podrían estar reflejando un estado de lo social contemporáneo a quien desarrolla tal idea de libertad¹⁶. Por ejemplo, respecto de la formulación hobbesiana sobre la libertad expresada en *Leviatán* como “la ausencia de oposición (por oposición significó impedimentos externos al movimiento” (p. 171), se desprende, en principio, que no existe posibilidades de interferencias “internas”, y cuando habla de “movimientos”, evidentemente se refiere a movimientos corporales o físico-mecánicos.

En Locke (1998), sin embargo, observamos un desplazamiento en los términos bajo los cuales se enuncia la libertad, la cual comienza a ser entendida como una “posesión”. La libertad lockeana es, principalmente, el poder hacer uso de su propio cuerpo. Por ejemplo, cuando Locke desarrolla su argumento respecto del “poder

¹⁶ Crawford Macpherson, por ejemplo, sostiene que el modelo de libertad que plantea Locke refleja el estado de creencias de la sociedad inglesa de mediados del siglo XVII.

paterno”, establece que la libertad se trata de “disponer y ordenar libremente, como le plazca, su persona, acciones, posesiones y todos sus bienes según se lo permitan las leyes que lo gobiernan, evitando así, estar sujeto a los caprichos arbitrarios de otro, y siguiendo su propia voluntad” (p. 80); evidenciando, por un lado, la concepción racionalista-voluntarista-propietaria del sujeto, y, por otro lado, el carácter republicano de la libertad que le corresponde.

Según Macpherson (2005), tanto Locke como Hobbes parten de preceptos similares sobre la naturaleza del hombre y de la sociedad comunes en el siglo XVII, pero que luego tendrán su peso sobre lo que podríamos llamar el “liberalismo británico” moderno y se profundizarán con la *episteme* posmoderna, coagulando una concepción de libertad hiperindividualista y propietaria, es decir una idea de libertad burguesa, propia de un individuo racional, transparente a sí mismo, autointeresado, egoísta y posesivo.

De esta manera, podemos observar el aire de familia que se da entre las ontologías del sujeto y lo social en Hobbes y Locke, quienes fundamentan tanto el individualismo como el origen de lo social en un hipotético estado de naturaleza. Según Hobbes (1994), “el Derecho de Naturaleza, lo que los escritores llaman comúnmente *jus naturale*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida” (p. 162) .

Locke, por su parte, sostiene que “los hombres al entrar en sociedad abandonen en manos de ella la igualdad, libertad y poder ejecutivo que tuvieron en estado de naturaleza, para que de los tales disponga el poder legislativo, según el bien de la sociedad exigiere, con todo, por acaecer todo ello con la única intención en cada uno de las mejoras de su preservación particular y de su libertad y bienes...” (p. 136).

Plantear entonces el supuesto del estado de naturaleza, no es sólo el argumento que justifica la existencia de un poder tercero, creado para amedrentar a los individuos evitando que éstos ejerzan su derecho natural en contra de otros individuos, sino también para establecer una naturaleza pre-social del ser humano que coincide con lo que sería una Naturaleza pre-estatal. El ser humano en estado de naturaleza, en Hobbes y Locke, es un ser consciente y racional; y esa racionalidad (mercantil) coincide con la ley natural (al menos así lo sintetizó Locke). En consecuencia, la racionalidad que se hegemoniza en la Modernidad asume *ab origine* como una esencia liberal individual.

En la filosofía política del *Segundo tratado* podemos constatar este modo de entender al sujeto que adviene al mundo social a través de la necesidad de protección respecto de otros individuos. Pero es aún más notorio en Locke el planteo de la necesidad

de protección de los individuos respecto de las posibilidades de interferencia del gobernante. De este modo se convierte a la libertad en una disposición sobre lo que se considera el “sí mismo” y de las posesiones del “sí mismo”, en el marco de las normas que emanan del entendimiento de las leyes naturales, idénticas a las leyes de la razón.

En verdad, la maniobra de Locke es hacer coincidir la ley de la naturaleza con la razón burguesa, giro que ya hemos calificado como propiamente moderno. En este sentido, en la racionalidad burguesa se naturaliza la validez política y ética de la utilización de lo que es considerado propio. Por otro lado, esta racionalidad es entendida como un archivo o un código que, al ser consultado, indica la igualdad de los hombres en tanto no deben dañar al otro en sus posesiones, su libertad, su vida y su salud, mostrando la serie lockeana de equivalentes al “sí mismo”.

Todo esto no rechaza un estado de naturaleza en donde las relaciones entre los hombres se desarrollen de un modo absolutamente igualitario y armónico, ya que lo que constituye el núcleo esencial del interés humano es el principio de propiedad. El sujeto es dueño de sí, y a partir de allí expande su “sí mismo” hacia los otros bienes que son de su propiedad. El riesgo, en este esquema es que los demás hombres, o el propio gobernante puedan poner en duda o en contradicción la posesión de los bienes considerados legítimamente propios. De este modo queda justificado para Locke la necesidad de una instancia supraindividual que sea capaz de regular y de administrar tanto las relaciones entre los individuos como así también la relación de éstos con el gobernante.

La idea de libertad asociada al pensamiento de Locke en el *Segundo tratado...* está centrada en la noción de propiedad privada como dimensión trascendente respecto de la organización política. El principio de propiedad constituye, en el pensamiento de Locke, un atributo inmanente del individuo y pasible de ser extensivo, incluso, a la apropiación de la vida de otro individuo humano, siempre que las normas sociales lo habiliten a hacerlo, ya que la vida misma es una propiedad.

Más allá de que Hobbes y Locke enuncian la libertad ideal en términos de “no interferencia”, sostenemos que la libertad que reclama el sujeto moderno no es una libertad anárquica, sino una libertad de tipo republicana o, en términos de Pettit (1999), una “libertad como no dominación”. Esto puede ser interpretado más claramente en Locke que en Hobbes, dado que aquél fundamenta los límites normativos del gobernante, los cuales emanan de los representantes del pueblo. Sin embargo, según Latour, Hobbes también podría ser ubicado en esta serie debido a que el soberano es una función política que es producto del pacto originario del orden social-político.

Como mencionamos anteriormente, Hobbes introduce la idea de representación en el campo político, porque el soberano será el que represente la voluntad de los “ciudadanos desnudos”. Es por ello que parece paradójica la solución de una monarquía absolutista para este sistema de pensamiento, puesto que, si el soberano representa a los ciudadanos, y éstos hablan a través de él, se podría decir que la consecuencia lógica será la contraria: se responsabiliza a los hombres del hecho político de manera cuasi absoluta al extremo de poder sostener que si lo social es un producto humano hijo del pacto, los ciudadanos pueden cambiarlo libremente.

En este sentido, según Pettit (1999), “...un motivo recurrente del pensamiento republicano —hasta llegar, incluyéndolas, a las Revoluciones Americana y Francesa— fue el énfasis puesto en esta noción de libertad como un estatus que sólo podía conseguirse cuando se arrebatava a los demás el poder arbitrario” (p.13). La arbitrariedad para ejercer coacción y/o interferencias sobre los individuos parece ser el criterio de libertad más adecuado para el sujeto moderno, en tanto esta libertad permite la subordinación política, por un lado, pero también la explotación, por el otro.

Esta concepción más laxa de la libertad en relación con la “no interferencia” radical, parece más adecuada para describir la libertad de finales del siglo XVIII, ya que “con una ciudadanía que se extendiera más allá del ámbito de los varones propietarios, resultaba impensable hacer a todos los ciudadanos libres” (p. 13). Es el caso, por ejemplo, de la pseudo-libertad de las mujeres y los sirvientes, ya que el ideal de libertad republicano representa un tipo de libertad “hecho” por y para una élite de propietarios varones.

Si tenemos en cuenta este rasgo, podemos adherir al argumento de Pettit, en tanto que el mito del origen del Estado al que remiten tanto Hobbes como Locke, superando el supuesto estado de naturaleza, implica justamente la idea de un contrato interpersonal, entre agentes plenos de conciencia, adultos, responsables, dueños de sí, que establecen la creación de una instancia interpersonal que les pueda otorgar inmunidad frente a la coacción o la interferencia “arbitraria” de otra persona. Es decir que la creación de una instancia tercera para la garantización de espacios de libertad individual se hace necesaria para estos autores. La “no dominación” implica, justamente, la ausencia de interferencias arbitrarias asignando la responsabilidad para el resguardo de la libertad a una agencia que regule las relaciones interpersonales, evitando la coacción caprichosa y/o antirreglamentaria.

Pettit, luego de realizar una crítica a la taxonomía berliniana de “libertad negativa” y “libertad positiva” argumentando de que tal concepción dicotómica cae en un reduccionismo excesivo, se dirige a realizar una crítica elaborada desde un punto de vista lógico. El planteo de Pettit (1999) surge porque, por un lado, la “libertad positiva” entendida como autodominio es diferente a la idea de “no dominación”; y por otro lado, porque la “no interferencia” no es sinónimo de “no dominación”:

La diferencia entre ambos resulta del hecho de que es posible tener dominación sin interferencia, y al revés, interferencia sin dominación. Yo puedo estar dominado por otro —por poner un caso extremo: puedo ser el esclavo de otro—, sin que haya interferencia en ninguna de mis elecciones. Podría ocurrir que mi amo tuviera una disposición afable y no-interferente. O podría simplemente ser que yo fuera lo bastante taimado, o servil, para salirme siempre con la mía y acabar haciendo lo que quiero. Sufro dominación, en la medida en que tengo un amo; disfruto de no-interferencia, en la medida en que el amo no consigue interferir (p. 41).

De este modo se establece la posibilidad de la existencia de la “no interferencia” bajo la égida de un amo benevolente que en cualquier momento puede coaccionar sobre el individuo, pero que mientras no sea interferido, según nuestra definición, se hallaría en estado de libertad. Desde la concepción de Pettit, este argumento resulta absurdo debido a que el estado de dominación se halla fundamentado en un tipo de relación en donde alguien puede interferir “arbitrariamente” en mis asuntos. Este es el caso del amo y el esclavo.

Pero también puede existir interferencia sin dominación, la cual sería un tipo de relación en donde otro puede interferir en mi accionar sin que haya arbitrariedad y/o, incluso, intencionalidad por parte de alguna agencia que nos someta. En ambos casos, desde el punto de vista de Pettit, la variable determinante será la capacidad de un agente “externo” al individuo para ejercer de modo arbitrario la interferencia o la coacción. En este punto es donde Pettit logra aclarar cómo la “no interferencia” y la “no dominación” son ideales, tienen ese estatuto, y además son ideales diferentes que pueden verse afectados en distinto grado.

Pettit avanza un poco más y declara que la “no dominación” no implica necesariamente ausencia de interferencias, sino la limitación a cualquier otro de ejercerla. Es otro tipo de “no interferencia” o, en todo caso, es el otro el que está coaccionado a no interferir de un modo arbitrario sobre mí, lo que nos lleva a preguntarnos qué es lo que hace que, entonces, una interferencia sea arbitraria o no. ¿Entramos aquí en el campo del

estatuto y la validez de las normas que se derivan de aquel hipotético contrato original? En este punto, si bien el autor realiza una crítica al modelo dicotómico berliniano, también es cierto que se vale de él para la construcción de su libertad republicana. Esta cuestión nos lleva a considerar las condiciones o los supuestos que comparten ambas perspectivas respecto de su concepción del sujeto y de lo social.

Me refiero a esa filosofía política que encontramos en Hobbes, pero que hallamos ya en Tucídides en su texto sobre la Guerra del Peloponeso, respecto de una visión siniestra de la naturaleza humana a partir de la cual se podrían esbozar algunas de las coordenadas metafísicas tanto para la anarquía, como para la jerarquía y la igualdad (Sahlins, 2011). El Estado (impuesto o consentido) sería la solución política para ese animal indómito que es el hombre, supuesto del cual se vale Hobbes para justificar la necesidad de un poder jerárquico que proteja a los individuos de su irrenunciable egoísmo y maldad en el ejercicio de su libertad natural.

Esto resulta relevante si, como sostiene Skinner (2007), aceptamos que Hobbes busca realizar una defensa a ultranza de la monarquía, en contra de los defensores del sistema republicano. En ese contexto, Hobbes apela a un concepto de libertad que es compatible con la idea de un Estado que legitime el “ilimitado poder del soberano” o, en términos de Pettit, la validez de la “interferencia arbitraria” por parte de quien represente la autoridad del monarca. De hecho, Hobbes es claro cuando analizando la historia y la filosofía de los antiguos griegos y romanos afirma que la única libertad que se desprende de esas tradiciones es “la libertad del Estado” (Hobbes, 1994). Lo citaremos *in extenso*:

Los atenienses y romanos eran libres, es decir, eran Estados libres; no es que cada hombre en particular tuviese la libertad de oponerse a quien lo representaba, sino que su representante tenía la libertad de resistir o invadir otros pueblos. En las torretas de la ciudad de Luca está inscrita, todavía hoy, en grandes caracteres, la palabra LIBERTAS; sin embargo, nadie podrá de ello inferir que un individuo particular tenga allí más libertad, o que esté más exento de cumplir su servicio para con el Estado, que en Constantinopla. Tanto si el Estado es monárquico, como si es popular, la libertad será siempre la misma (p. 177).

Este argumento es luego refrendado cuando Hobbes justifica el sometimiento del súbdito a partir de su renuncia voluntaria a su libertad natural, propia al estado de naturaleza, a favor de su propia seguridad. En el modelo de Hobbes, entonces, la convivencia en una sociedad implica la salida de un mítico o hipotético estado de naturaleza a través de la suscripción a un pacto. Este pacto es ya un contrato productivo y

efecto de la razón (ya que se lleva adelante entre individuos racionales), e implica que la convivencia entre individuos y su relación con el gobernante estará mediada por las normas derivadas del pacto que, a su vez, serán resguardadas por la instancia supra-individual del gobernante.

La libertad originaria, es decir, la libertad natural, la pura y vívida “no interferencia”, se da como *legum silentio* o el silencio de la ley (Skinner, 2007). Aquí hay un paso importante que da Hobbes respecto de su definición de la libertad como “no interferencia”: “Libertad significa propiamente, ausencia de oposición; por oposición quiero decir impedimentos externos del movimiento” (Hobbes, 1994, p. 173). No hay, en el esquema de Hobbes, posibilidades de plantear una restricción a la libertad “interna” del individuo, ya que la razón se halla identificada con la ley natural.

Sin embargo, hay una respuesta más consistente a los peligros de la libertad natural, enarbolada justamente por lo que Pettit denomina “la tradición republicana”. Por un lado, Pettit recurre al énfasis puesto en “los males de la interferencia”, presentes en la concepción romana originaria de la *libertas*. Hannah Pitkin (1988, pp. 534-535, citada por Pettit, 1999) refiere lo siguiente: “La *plebs* romana no luchó por la democracia, sino por la protección, no por el poder público, sino por la seguridad privada. Sin duda buscó garantías públicas, institucionalizadas, de esa seguridad. Pero la *libertas*... era “pasiva”, “defensiva”, “predominantemente negativa” (p. 47). En esta cita de Pettit podemos interpretar una ontología del lazo social, así como del individuo con el Estado, que tiene puntos de contacto claros con contractualismo hobbesiano o lockeana.

Por otro lado, encontramos un argumento escrito en 1763 por un joven John Adams, uno de los padre fundadores de los Estados Unidos de Norteamérica, titulado *Todos los hombres serían tiranos si pudieran* (como se cita en Sahlins, 2011), en donde sostiene que “todas las virtudes morales, todas las capacidades intelectuales y todos los poderes de la riqueza, la belleza, el arte y la ciencia, no son suficientes contra los deseos egoístas que arden en los corazones de los hombres y derivan en un gobierno cruel y tirano” (p. 22).

Según esto, la concepción de una naturaleza humana egoísta y malvada requiere, para Adams, que el poder soberano deba ser limitado en su capacidad de interferencia sobre los intereses individuales de los “súbditos”, ya que el poder soberano es ejercido por un ser humano de carne y hueso. En este contexto, resulta lógico que, frente a una naturaleza humana autointeresada con sórdidos deseos y apetitos brutales, la respuesta

política para “controlar a la bestia” sea resuelta a través de la respuesta de Adams, esto es, el equilibrio republicano de poderes.

En conclusión, se podría decir que el moderno, sostenido en la certidumbre y la confianza en la trascendencia de las *jus naturale*, puede indignarse ante las creencias irracionales y las dominaciones injustificadas que pretenden limitar su libertad. Esto, sostenido en la certidumbre de que “el hombre hace su propio destino” (Latour, 2007, p. 65). De este modo, el ejercicio del “control” no se presenta como una limitación a la “no interferencia externa”, sino que tiene el efecto de una coacción oculta que no obtura la sensación de libertad.

5. Capítulo IV

La libertad de los posmodernos

En el presente apartado analizaremos el problema de la libertad en la ideología posmoderna. Ésta última será articulada principalmente al impacto producido por la implosión de los Relatos Utópicos formulada por Lyotard en *La condición postmoderna* (2004). Desde nuestro enfoque, es posible hallar en la *episteme* posmoderna cierta continuidad y profundización de la concepción moderna del sujeto como individuo biológico, racional, egocéntrico, egoísta, transparente a sí mismo y propietario, sumadas a la mutación del sistema económico capitalista industrial a un sistema postindustrial de consumo y al establecimiento definitivo de sistemas de gobierno más o menos democrático-participativos.

Frente a la caída de los Grandes Relatos se produce una “sospecha generalizada” respecto de las promesas de un futuro mejor, se produce un estado de conciencia propio de Occidente (Fukuyama, 2002) que se extiende planetariamente y que produce la atomización de lo social en sujetos individuales yoificados, que erigen sus tronos sobre el común político. El sujeto posmoderno es un Yo asumido como partícu individual se vé reforzado por el sustancialismo, el biologicismo, el psicologicismo, entre otros sistemas de pensamiento que integran la mentalidad posmoderna.

A partir de estas coordenadas, que hacen a lo que denominamos la *episteme* posmoderna, podemos deducir que la idea de libertad que se articula al sujeto posmoderno es un tipo de libertad primariamente individual, capitalista y posesiva. Quizá podría plantearse provisoriamente la hipótesis que sostiene que la libertad posmoderna hace referencia a una libertad individual radicalizada. Es decir que se trataría de una libertad “hiperindividualista” y “egoísta”, la cual, a su vez, es experimentada y sostenida como uno de los valores fundamentales de la época ya que representa un atributo inmanente del sujeto posmoderno.

Sin embargo, si bien en apariencia se realizaría una especie de triunfo de la “libertad negativa”, sostenemos que lo que en verdad se produce en la posmodernidad es una superposición o, mejor dicho, una articulación sinérgica de aquella con la “libertad positiva” en una operación de naturalización y esencialización de la “libertad individual”. Esto se debe a que, si la libertad negativa es el “objetivo”, el “prototipo” o el “mecanismo” para la realización de los “proyectos personales” de los individuos, ese ideal de no interferencia implica necesariamente ser calificado elemento un elemento

reflexivo propio de la libertad positiva, ya que se constituye en un objeto para la realización personal.

En este contexto, consideramos que el autor que mejor expone la definición de libertad posmoderna es Isaiah Berlin (1993), la cual encontramos desarrollada en su clásico *Cuatro ensayos sobre la libertad*, publicado en 1969. En el ensayo *Dos conceptos de libertad* (1993), que forma parte de la obra recién mencionada, Berlin realiza una defensa de la libertad negativa por sobre la positiva. En este ensayo Berlin antepone jerárquicamente la “no interferencia” a la “autorrealización” debido a que la idea de libertad positiva habría acarreado consecuencias catastróficas para la humanidad como, por ejemplo, el fascismo.

Desde nuestra perspectiva, la teorización trascendentalista y universalizante de Berlin respecto del ideal de libertad negativa acentúa las definiciones de libertad establecidas por los autores modernos analizados en el capítulo anterior, con la salvedad de que, al radicalizarse, se termina por producir un tipo de libertad que podríamos calificar de “post-política”. Esta libertad se ejerce en un campo en donde se requiere que el rol de cualquier agencia social sea mínimo o nulo.

En este sentido, salvo alguna rara excepción, la libertad posmoderna no sólo justifica la limitación de la capacidad de “interferencia arbitraria” de cualquier instancia supra-individual sobre la vida y el patrimonio de los individuos. Al parecer, la libertad posmoderna podría ser definida por la naturalización y hegemonización de un tipo de subjetividad que apunta directamente a eliminar cualquier tipo de imposición social personificada. En el caso de que el ejercicio del poder actúe de modo despersonificado como, por ejemplo, el capital, el patriarcado, etcétera, estructuras que se asumen como principios naturales que ordenan el mundo. Esta búsqueda de un límite absoluto al poder de lo común sobre los deseos personales está a la medida de una micropolítica de la positividad (Han, 2014; 2016; 2021), en donde las instancias de poder se diseminan a través de diferentes dispositivos que se apropian de los deseos personales en donde la libertad se convierte en exigencia.

En tal sentido, la hipervaloración del *ego* y la búsqueda de la satisfacción del deseo personal a través del consumo de artefactos que ofrece el mercado (objetos, servicios, personas, experiencias, etcétera), termina conduciendo a una forma de libertad que se amplía en sus márgenes cuanta más capacidad de compra tenga el individuo. Además, si se identifica al sujeto postmoderno con un Yo cuya imagen se expande desde su cuerpo hasta todos los objetos que considera de su propiedad, la libertad misma se

convertirá en objeto de consumo a partir de una fórmula que podría ser “sé más libre de consumir”, o “cuanto más consumes más libre eres” o, más aún “consume tu propia libertad”. De este modo, el Yo propietario entra en una lógica de mercado en donde para ser más libre, el sujeto debe tener mayor capital para consumir, para lo cual debe producir más para obtener mayor capital y así poder ser más libre de consumir sin interferencias.

Lo parece no ser admitido por la ideología posmoderna es la idea de la ajenidad del deseo o la posibilidad de que nuestros intereses y proyectos de vida puedan estar condicionados o determinados por agencias “externas” al individuo, sean estas inconscientes, históricas, culturales, etcétera. La Posmodernidad nos ofrece una subjetividad que postula una confianza radical en el Yo y el carácter personalísimo del deseo, que se presenta en un formato extrañamente capitalista y consumista, tomado como punto de partida y como punto de llegada para la libertad individual.

Las consecuencias a nivel de la experiencia son explicadas por el “sujeto de rendimiento” (Han, 2021) sometido a la libertad, llamado a hacerse dueño de su vida y su destino, mientras transita una existencia de autoexigencia articulada a la noción de autonomía y de mérito. Se podría decir que el sujeto posmoderno está “obligado” a ser libre, y su grado de libertad será producto de los méritos que realice para obtenerla. En paralelo, la instauración de sistemas de gobierno que se fundamentan en la participación política individualísima de los ciudadanos, ha contribuido sinérgicamente al proceso de individuación del sujeto posmoderno, distribuyendo en cada uno de los ciudadanos la responsabilidad última de las acciones de gobierno, cuando el ciudadano apenas participa políticamente de las decisiones soberanas en el momento de la elección de sus representantes.

5.1. Postmodernidad

Jean-François Lyotard (1987) califica la condición posmoderna como “el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas del juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX” (p. 9). Ciertamente, el diagnóstico de Lyotard expresa las consecuencias que sufren estos campos de saber a partir de la crisis de los relatos de legitimación de todas las instituciones humanas. Se podría decir que la posmodernidad es una ideología de extracción europea, propia de las sociedades postindustriales, tecnocráticas y/o programadas (Touraine, 1973). En términos de Fukuyama (2002), se podría decir que la posmodernidad encarna, en los países de la

Europa Occidental de posguerra, el “Estado Universal” de Kojève, cuyo logro más grandioso ha sido la creación del Mercado Común.

Volviendo a Lyotard, podemos decir que la ideología posmoderna se caracteriza por sostener la emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo (fuente de valor alienado en el capitalismo), enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista. Para el filósofo francés, el proyecto de la modernidad tiene como objetivo (no sabido) la realización de la universalidad, del Uno occidental. Esta ideología occidental sin fronteras se sostiene, según Augé (2015), en una “globalidad” de redes que produce efectos de “homogeneización” y de “exclusión”.

Sin embargo, también podríamos preguntarnos si, luego de la fragmentación de los metarrelatos y la subsiguiente multiplicación de microrrelatos de realización personal no se produce la sutura de todos los relatos personales bajo la sombra de la idea de la autorrealización individual. Si esto es así, puede plantearse el triunfo de la libertad positiva en tanto autorrealización, ya que la misma se consumará cuando no se presentan interferencias para el desarrollo de los proyectos de autorrealización individual sostenidos como el ideal de los microrrelatos de realización personal.

La mentalidad posmoderna nos plantea, por otro lado, la crisis de la historicidad y la temporalidad tal y como se las concibió y experimentó en la Modernidad, en tanto objetos plausibles de conocimiento objetivo (Jameson, 1995). Esto implica que, por un lado, la caída de los Grandes Relatos conllevan a la multiplicación de narrativas que se consideran válidas para dar sentido a las existencias individuales y, por otro lado, a una profunda desconfianza en el futuro (Augé, 2015). Esto último se enmarca en que, luego de finalizada la Segunda Guerra Mundial implosiona el discurso de bienestar y progreso que cohesionaba a la sociedad occidental, dejando entre sus escombros una fatal escepticismo respecto de un futuro mejor para un “todos”.

Como no hay futuro mejor para “todos”, lo que resta es refugiarse en la búsqueda del propio bienestar y el de los que uno considera “propios”, cuestión que agudiza el individualismo. Si admitimos que este proceso se produce en una sociedad capitalista de consumo, parece lógico suponer que sea el mercado quien ofrezca los productos para la realización del propio bienestar a través del mecanismo de mercantilización de la vida. En una sociedad de consumo, cualquier elemento de la vida está sometido al valor del mercado, incluso la propia vida. En este contexto, la libertad podría considerarse en el margen de acceso a los productos que ofrece el mercado o, también, como un producto

en sí mismo al que puede accederse a través de la acumulación de capital económico. El capital económico será la precondition de libertad en la sociedad posmoderna.

Respecto de la definición de la posmodernidad, Jameson (1995) ensaya una definición que se articula a la de Lyotard, pero también la amplía:

Estos últimos años se han caracterizado por un milenarismo invertido en el que las premoniciones del futuro, ya sean catastróficas o redentoras; han sido sustituidas por la convicción del final de esto o aquello (el fin de la ideología, del arte o de las clases sociales; la crisis del leninismo, la socialdemocracia o el Estado del bienestar, etc., etc.): tomados en conjunto, todos estos fenómenos pueden considerarse constitutivos de lo que cada vez con mayor frecuencia se llama posmodernismo. (p. 9)

En este punto Jameson parece coincidir en alguna medida con Fukuyama (2016), en tanto que la ideología posmoderna se asume como Fin de la Historia. Pareciera que la crisis de los Grandes Relatos terminó por asumir la inevitabilidad histórica de la “impertérrita victoria del liberalismo económico y político” (p. 8). A esto mismo Fukuyama lo denomina el “triunfo de Occidente” sobre el resto del mundo, en donde se impone una cultura que se autopercebe como identidad homogénea. Es difícil establecer cuál ha sido primero, si la lucha por el liberalismo económico o por el liberalismo político, aunque parece ser que el triunfo de Occidente se halla principalmente determinado por la expansión de una cultura de consumo universal.

No hay alternativa (There is no alternative - TINA) resume el Fin de la Historia en la subjetividad posmoderna, y Fisher (2020) la diagnostica como “realismo capitalista”. No hay alternativa al capitalismo, o peor, “es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo”. En este sentido, Fisher considera al realismo capitalista como una atmósfera productora de cultura y de sentidos para la vida, convirtiéndose en un dispositivo de regulación del trabajo, de la educación, del arte, etcétera, cuestión que impide el pensamiento y la acción por fuera de sus límites.

La postmodernidad, en su faceta realista, implica ciertamente un conservadurismo que sirve para el mantenimiento de los privilegios de clase. El realismo capitalista se identifica con la ideología posmoderna en tanto se articulan a esa forma de conciencia otros dispositivos de diferente naturaleza (simbólica, psicológica, afectiva, etc.) que profundizan el individualismo egoísta-competitivo y la desazón y el pesimismo respecto del futuro. Traigamos una cita reveladora de Fisher (2020) *in extenso*:

... este capitalismo estricto que caracteriza nuestro tiempo elimina todos aquellos enclaves de la organización precapitalista que hasta ahora había tolerado y explotado de forma tributaria: sentimos la tentación de relacionar esta tesis con una nueva penetración y una colonización históricamente original del inconsciente y de la naturaleza, es decir, la destrucción de la agricultura precapitalista del Tercer Mundo mediante la «revolución verde» y el ascenso de los medios de comunicación de masas y de la industria publicitaria (p. 81).

Desde la tradición sociológica, y ampliando la perspectiva que queremos ofrecer sobre la ideología posmoderna, François Dubet (2023) define al orden social hegemónico (posmoderno), como un “régimen de desigualdades solitarias”. El desarrollo histórico de este orden social se produce desde el pasaje de un régimen de desigualdad de castas al régimen de desigualdad de clases, y de allí al régimen actual de desigualdades múltiples. El régimen de desigualdades solitarias busca poner énfasis en el hecho de que, en nuestros tiempos, las desigualdades sociales se experimentan de manera solitaria.

El proceso de pasaje de un régimen de castas, sostenido en el orden divino, a una sociedad estructurada según diferencias de clase sociales modifica los principios de clasificación de diferencias sociales a partir de las revoluciones industrial y democrática. Según Dubet (2023), la distribución y la organización del trabajo y el capital estructuraron, en la Modernidad, la formación de las clases sociales. En este régimen, las desigualdades sociales eran articuladas en un sistema de clases en el cual, la idea de clase social constituye una categoría totalizadora. “Las clases no sólo engloban las capas y los estratos sociales, sino que definen un conflicto social, identidades colectivas y un modo de representación política” (p. 13).

En la Modernidad, la clase social representa un principio ordenador de las identidades a partir de la revolución francesa y el establecimiento del capitalismo industrial. El pasaje de un régimen social sostenido en la desigualdad de clases a un régimen de desigualdades múltiples encuentra una de sus condiciones de producción en la transformación del capitalismo industrial en un capitalismo post-industrial, financiero y de consumo, articulado a otros elementos propios de la ideología posmoderna como, por ejemplo, la caída de los Grandes Relatos y la pérdida de confianza en el futuro.

Estos cambios conllevan al establecimiento de una nueva relación entre el individuo, ahora “hiperindividual”, y las desigualdades que lo vinculan a lo común-social. En este sentido, no se podría hablar sólo de una desigualdad de clase como

en el primer capitalismo sino, más bien, de una multitud de dimensiones afectadas por desigualdades de diferente orden, no necesariamente congruentes: ingresos, trabajo, sexo, edad, origen étnico, etcétera.

En la Posmodernidad se produce, entonces, una ruptura de la identificación de los individuos respecto de una clase social. Esta identificación funciona como amalgama que aúna a los individuos que se identifican como integrantes de esa clase y que se sostienen en una cierta idea de que el peso de las injusticias sociales son compartidas con el resto de los individuos que forman parte de esa clase.

Al deteriorarse la identificación de clase, efecto de la transformación del capitalismo y el establecimiento de la ideología posmoderna, se exagera la experiencia de que las injusticias sociales sean experimentadas como problemáticas puramente individuales. En otras palabras, aquella identidad colectiva, producto de la desigualdad de clase y la identificación de los individuos a una entidad abstracta, como lo es la clase social, se establecen las condiciones de producción de una nueva conciencia extremadamente individualista y meritocrática. En este contexto, la responsabilidad de los destinos personales recae sobre cada uno de los individuos sin posibilidad de cuestionamiento respecto de los posibles fundamentos sociales de los malestares y las injusticias. Esta nueva conciencia supone que, en el marco de una sociedad de “igualdad de oportunidades”, para el progreso personal, las condiciones contextuales y/o estructurales no representan variables a ser tenidas en cuenta al momento de explicar las desigualdades sociales.

La sociedad posmoderna, entonces, es una sociedad en la que la meritocracia “es la ideología predominante para justificar las desigualdades” (Dubet, 2023, p. 23). Si bien Dubet demuestra cómo la herencia tiene más peso que el mérito para el ascenso social, e incluso expone cómo el mérito puede ser comprado (como sucede, por ejemplo, en el caso del acceso a los estudios superiores en los Estados Unidos de América), el argumento de la igualdad de oportunidades se transforma en el mito liberal hegemónico en las sociedades en donde el acceso a los bienes está determinado por el capital económico de los individuos. La ecuación vuelve a simplificarse: a mayor capital, mayor mérito (no al revés).

Esta situación también se complejiza si tomamos en cuenta la separación de las funciones de administrador y de los propietarios en el sistema de empleo propio de la sociedad post-industrial. La separación entre el administrador de la empresa y el propietario de la misma genera el “síndrome del propietario ausente”, síndrome que,

según Dubet (2023), se produce “cuando los trabajadores amenazados con perder su empleo descubren que aquel que creían su patrón, era, en realidad, apenas el empleado de un grupo o de un fondo de pensión del cual ignoraban todo” (p. 71).

Del mismo modo, los Estados-nación quedan impotentes frente a los poderes económicos despersonalizados y sin rostro. Esto se agudiza cuando se pone de manifiesto que quienes establecen las estrategias financieras y condicionan y/o determinan la vida de los individuos integran las empresas capitalistas post-industriales son en verdad entidades despersonalizadas que se efectúan a través de individuos anónimos y en lugares desconocidos.

Por todo esto resulta ineludible analizar y reflexionar sobre la función de la libertad en la era posmoderna, agregando dos cuestiones fundamentales para su comprensión. Por un lado, el diagnóstico que hace Baudrillard (2009) sobre nuestra sociedad, calificada como “sociedad de consumo”; y por el otro, las propuestas de Deleuze (1999) y de Han (2014; 2016; 2021) sobre las “sociedades de control” y la “sociedad de rendimiento”, respectivamente.

Baudrillard plantea que el consumo forma parte de la mentalidad del capitalismo avanzado, lo cual opera un efecto fetichista sobre los objetos, no sólo como piezas para la supervivencia, la comodidad o la opulencia, sino también como indicadores de status social vinculados a una determinada idea de satisfacción y/o felicidad, convirtiendo la vida cotidiana de los individuos en “el lugar del consumo” (Baudrillard, 2009, p. 16).

Resulta impactante ver cómo se articula la caída de los Grandes Relatos, los procesos de individuación o personalización (Baudrillard, 2009; Lipovetsky, 2021) y la producción en masa de microrrelatos de realización personal a través de ideas propias del sistema de consumo como son la felicidad y la satisfacción. Esta articulación se produce en un contexto de sobreabundancia de bienes para el consumo gracias al desarrollo industrial y el progreso técnico, así como también debido a las estructuras y las lógicas mismas del capitalismo consumista.

Sin embargo, esta abundancia de bienes no conlleva por sí mismo a una distribución equitativa de los mismos, ya que esto sería contradictorio con la lógica sobre la cual funciona el sistema. La estructura de la sociedad de consumo (capitalista) opera, según Baudrillard, desarrollando un círculo vicioso en el cual, en pos de sostener cada vez mayores niveles de rentabilidad, un estado de escasez planificado para garantizar la demanda sobre lo producido. Deleuze (1999) lo describe del siguiente modo en *Post-scriptum...*:

...en la actual situación, el capitalismo ya no se concentra en la producción, a menudo relegada a la periferia tercermundista, incluso en la compleja forma de la producción textil, metalúrgica o petrolífera. Es un capitalismo de superproducción. Ya no compra materias primas ni vende productos terminados o procede al montaje de piezas sueltas. Lo que intenta vender son servicios, lo que quiere comprar son acciones. No es un capitalismo de producción sino de productos, es decir, de ventas o de mercados. Por eso es especialmente disperso, por eso la empresa ha ocupado el lugar de la fábrica (p. 252).

Por otro lado, para que esta maquinaria funcione, se ha desarrollado una antropología sobre las necesidades que supone la propensión natural de los seres humanos a la felicidad. La felicidad como “goce total o interior”, sin embargo, debe convertirse en un objeto ligado a la satisfacción y al bienestar, y que pueda ser mensurable a través de objetos necesarios que hagan a esa felicidad “plena”.

Esta lógica de consumo da lugar a la acumulación y a la fantasía de que los bienes están igualitariamente disponibles para todos. Por eso se dice que la sociedad de consumo es una sociedad de igualdad de oportunidades, porque ofrece ficcionalmente la promesa de que, vía la competencia y el mérito, cualquiera puede acceder a todos los bienes y a todas las experiencias necesarias para su realización personal. Según Baudrillard (2009), “el problema fundamental del capitalismo contemporáneo ya no es la contradicción entre la «maximización de la ganancia» y la «racionalización de la producción» (en el nivel del empresario), sino entre una productividad virtualmente ilimitada (en el nivel de la tecnoestructura) y la necesidad de dar salida a los productos” (p. 70).

Por último, para poder realizar un diagnóstico cabal de la ideología posmoderna, se debe reparar en la mutación de los mecanismos del ejercicio del poder, desde su modo disciplinario hasta el modo en que actúa el mismo en las sociedades de “control al aire libre” deleuzianas. Lo que nos interesa mostrar de los desarrollos de Deleuze y de Han es cómo exponen la confluencia en una serie de tendencias y de flujos en dirección al individualismo extremo, así como también los modos en que el ejercicio del poder mutan hacia dispositivos que terminan por “internalizar” las instancias de control para la producción de sujetos de rendimiento libremente consumidores.

De acuerdo con Deleuze (1999), las formas del poder descritas por Foucault como propias de las sociedades disciplinarias, extendidas desde Europa hacia el resto del mundo con el desarrollo de la Modernidad, se estructuran en torno a instituciones

cerradas tales como la escuela, la fábrica, el hospital o la prisión. Lo central de esta perspectiva es que las restricciones a la libertad se desplazan desde la arbitrariedad de alguien que ocupa instancias de autoridad hacia un modo de coacción naturalizado, a partir de instituciones que “encierran” de forma más o menos solapada, gracias a la vigencia de una moral ajustada al nuevo sistema capitalista industrial. La mutación del sistema socio-económico a un capitalismo financiero, post-industrial y de consumo conlleva la necesidad de ciudadanos individuales y consumidores libres cuya reclusión es ejercida a través de un poder que se ejerce sin “encierros” institucionales y/o agencias de autoridad identificables.

Si en la sociedad disciplinaria existe una agencia externa de coacción y/o vigilancia e instituciones específicas de encierro y moldeamiento de las conductas, en las sociedades de control ya no resultan necesarios los muros de los dispositivos disciplinarios (cárcel, escuela, manicomio, fábrica). Esto se debe a que, gracias al avance de las tecnologías y a que los mecanismos de control de la conducta ya no conocen fronteras, los dispositivos de ejercicio del poder operan al interior de la intimidad del hogar de cada individuo.

Esto produce una expansión sideral de la sensación de libertad, en tanto el sujeto opera como flujo dentro de un sistema en el que si no fuera capaz de ejercer su libertad, principalmente por la vía del consumo, su libertad se verá restringida. Pero no por “interferencias” del sistema de flujos, sino que será menos libre por propia incapacidad o por responsabilidad personal, conforme a la ideología meritocrática.

Han (2014, 2016, 2021) logra dar un paso más, en el sentido de que analiza los mecanismos psicosociales sobre los que reposan tanto las sociedades disciplinarias como las sociedades de control. Lo que él explica precisamente es cómo existe cierta operatoria discursiva que muestra el pasaje de una sociedad de la negatividad, en donde el poder opera de manera coercitiva y definida por el “no puedes”, hacia una sociedad de la positividad, en la que el ejercicio del poder puede ser sintetizado en un “sí puedes”. De este modo, se produce una aversión a la coacción externa y se fomenta el sometimiento voluntario a valores de productividad, eficiencia y auto-optimización. La servidumbre voluntaria halla su expresión ideológica en el emprendedurismo: “sé tu propio jefe, conviértete en tu propio amo”.

Una de las conclusiones de Han (2016) es que, en nuestra época, “cuanto más poderoso sea el poder, con *más sigilo* opera” (p. 11). Esto demuestra que el grado máximo de sumisión se da cuando el “soberano” logra que el “súbdito” desee, por sí

mismo, realizar la acción que desea el soberano. La sumisión del súbdito se produce de modo opaco cuando el súbdito asume como propio el deseo del soberano. En este contexto, el poder no funciona como capacidad de ejercer interferencias sobre los individuos, sino como un campo de fuerzas dentro del cual el individuo se mueve con absoluta libertad. De este modo, como afirma Han, el soberano se halla sentado en el trono erigido en el alma del otro.

En otra línea de pensamiento, Lipovetsky (2021) describe el pasaje de la sociedad moderna a la posmoderna a partir de la concreción de ciertos procesos iniciados en el régimen disciplinario de la Modernidad. Esto se produce por “la anexión cada vez más ostensible de las esferas de la vida social por el proceso de personalización y el retroceso concomitante del proceso disciplinario” (p. 11).

Por último, si bien tradicionalmente se ubica a la Posmodernidad como una *episteme* que adviene con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial, Sadin (2022) precisa que el momento en el cual Occidente consolida culturalmente un pensamiento posmoderno, entendido como la “sociedad del fin de la Historia”, es a partir de la década de 1970, en donde se producen una serie de crisis económico-políticas (crisis del petróleo, desaceleración económica, quiebra masiva de empresas, desempleo, etc.) que llevaron a una transformación de un estado de conciencia que admitía una dimensión colectiva a una forma de conciencia que se asume como puramente individual y autónoma. Según este autor, el Estado de Bienestar había claudicado en sus promesas provocando, en términos políticos, una profunda desilusión. Sadin (2022) realiza una crónica del contexto que citamos a continuación:

En 1979, Margaret Thatcher accede al puesto de primer ministro del Reino Unido pensando en terminar con el ideal de armonía social que habría llevado al desorden y pensando también en poner término a las restricciones que supuestamente habían reprimido todo el poder de iniciativa propio del individualismo liberal. Un año más tarde, Ronald Reagan es electo en la Casa Blanca. Sus *spin doctors* habían forjado, para su campaña electoral, el eslogan “Make American Great Again”, dando a suponer que todos los sinsabores precedentes provenían de esa búsqueda infructuosa de equilibrio. De ahí en adelante, convendría soltar las riendas a fin de facilitar la circulación de capitales y de reducir los gastos públicos que eran una sangría para las empresas y fortunas personales situadas en los puestos de avanzada de la creación de riquezas (p. 69).

El mundo posmoderno es un mundo llamativamente libre pero sin alternativa y orientado al mito fundacional de lo social, en donde el ser del hombre presocial y

autóctono podría desarrollar todas sus potencialidades individuales para el progreso personal. El mundo “libre” y “sin alternativas” no parece generar contradicciones en la conciencia posmoderna que asume como “naturales” ciertas creencias respecto del individuo y del orden social, en donde éste último, en su vertiente política, es considerado un límite al progreso prometido en la Modernidad. La posmodernidad podría constituir, de este modo, una respuesta al fracaso de las promesas propias de los Grandes Relatos Utópicos, de la idea moderna de progreso o, incluso, de la insolvencia del Estado de Bienestar. Esto produce en los individuos la experiencia de la inevitabilidad del liberalismo democrático y capitalista conceptualizado por Fisher como “realismo capitalista”.¹⁷

5.2. El sujeto posmoderno

Hemos afirmado anteriormente que la *episteme* posmoderna erige al Yo como monumento del individuo. El individuo egocéntrico es capaz de realizarse y afirmarse gracias a la sinergia de diversas fuerzas que producen una conciencia que afirma como elementos inmanentes a la naturaleza humana los atributos del *Homo œconomicus*, maximizador racional de utilidades en todos los ámbitos de despliegue de su existencia, viéndose invadidos todos ellos por la lógica del capital que se impone de manera capilar como sociedad de consumo (Baudrillard, 2018).

Sin embargo, como mencionamos anteriormente, es Macpherson (2005) quien rastrea los “orígenes” del individuo posesivo en la maniobra que se produce en la Modernidad respecto de las concepciones del sujeto y de lo social expresadas en los planteos de Hobbes y Locke, tomando como fundamento de sus desarrollos el Relato del “estado de naturaleza”, cuestión que parece cobrar fuerza gracias a la fragmentación de los Grandes Relatos, la biologización individualizante del sujeto encarnado en un Yo

¹⁷ “La expresión «realismo capitalista» no es nueva, pues ya un grupo de artistas alemanes (Ritcher, Polke y otros) la acuñaron a comienzos de los 60 para nombrar una corriente pictórica. Haciendo un guiño irónico al realismo socialista, su originalidad reside, sin embargo, en el riesgo de tratar de poner nombre al sistema actual y su ideología; *Realismo capitalista* profundiza y actualiza el par posmodernismo/posmodernidad, insuficiente como categorización de época por sus múltiples y contradictorios significados, de la misma forma que el término neoliberalismo tampoco ofrece una categoría sistémica completamente satisfactoria. De modo parecido a cuando Fredric Jameson identificó el posmodernismo como una condición provisional pero válida (y como un sinónimo) del término “capitalismo tardío” de Ernest Mendel, Fisher y su realismo capitalista adecuaban muchos de los estados subrepticios y no visibles del capital en el albor del siglo XXI, cuando el derrumbe de lo público acompaña una dificultad endémica de la cultura para renovarse sin tener que mirar una vez más en el baúl del pasado.” Peio Aguirre en el *Prólogo de Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* de Mark Fischer (2020).

autónomo, “esencialmente” libre, individual, consciente, adulto, autointeresado y capitalista, categorías que a su vez aportan argumentos a una moral *iusnaturalista* basada en el denominado Derecho Natural.

Pero, ¿por qué hacemos referencia al mito originario de la tradición contractualista para referirnos a la libertad postmoderna? En primer lugar, porque sostenemos que la función del mito originario del sujeto y de lo social que nos ofrecen terminan por convertirse en más que una mera estrategia teórico-discursiva para justificar la existencia del Estado, sino también porque el planteo de la existencia de un orden pre-social se articula a la idea de un sujeto que se realizaría en el marco de la concreción de ciertos derechos “naturales”, como la vida y la libertad, considerados inmanentes a toda existencia humana.

En segundo lugar, porque consideramos que, si bien la libertad como “no interferencia” (externa) es expresada con claridad a desde el siglo XVII, es recién a partir de las transformaciones sociales que se dieron desde la primera mitad del siglo XX en donde la libertad negativa se incorpora plenamente en la *episteme postmoderna* como ideal de autorrealización, es decir como libertad positiva. Es decir que con el advenimiento de la Modernidad se inicia un periplo en el cual la libertad es convertida en un atributo universal y natural junto a la condición de autonomía como principio que rige a individuos racionales y autointeresados, pero esto se consolida en la Posmodernidad a través de lo que Gilles Lipovetsky (2003) denomina “proceso de personalización”.

Según Lipovetsky (2003), el Yo moderno se nutre especialmente de la distribución de la responsabilidad política a través del sistema democrático, en donde podemos ubicar un *Je choisís* (Yo elijo) como piedra angular de una nueva dimensión de la praxis política, y esto termina por constituirse en uno de los basamentos fundamentales de la subjetividad posmoderna. Luego, la asunción del capitalismo como el único sistema viable para el desarrollo de la humanidad, a partir de una concepción utilitarista de la misma, sintetizada en la idea del *Homo œconomicus*, y la paulatina transformación de la sociedad industrial en una sociedad de consumo, halla su ápex en una idealización de la libertad individual, tal como nos es presentada por la categorización de Isaiah Berlin (1993) en sus *Cuatro ensayos...*

Lo que resulta interesante es cómo el mito de un Estado de Naturaleza humana en donde su vida se desarrolla en absoluta libertad y plenitud termina convirtiéndose en un ideal social necesario para el logro de la autorrealización. La sociedad postmoderna ha convertido a lo social en un escollo para el logro de la plenitud del individuo, ya que si la

realización personal depende de volver a las esencias originarias definidas por la ontología del “sujeto natural”, toda interferencia externa sobre lo que el individuo considera “su propiedad” será interpretada como fuerza contraria a la realización individual.

Esto se articula también a una lógica mercantil que se traduce desde ámbitos empresariales al resto de los espacios vitales. En este sentido, Éric Sadin (2022) sostiene, por ejemplo, que:

En los comienzos de los años noventa, algo se modificó: hubo una suerte de primacía sistemática de uno mismo ante el orden común, aunque no reivindicada expresamente como tal. Lo que caracterizaba a esta tendencia es que procedía de una reapropiación voluntaria de lógicas decretadas hasta entonces desde afuera, principalmente las vigentes en el *management*, que desde los inicios de los años ochenta se había liberado lentamente de los esquemas normativos reduciendo a los empleados a mero ejecutantes, para operar después una inversión que apuntaba a favorecer la expresión de su “creatividad”, de lo cual resultaría un doble beneficio: la obligación de dar lo mejor de sí mismo continuamente y de poner como argumento la responsabilidad individual en caso de que los resultados fueran malos (p. 21).

Es así que se produciría un punto de inflexión histórica que tiene como símbolo representativo la caída del Muro de Berlín, en donde la ideología posmoderna produce un sujeto que debe desarrollar y manifestar el pleno de sus propios talentos bajo la égida de la soberanía personal y el emprendedurismo de su propio destino. El individualismo liberal enunciado dos siglos antes y que aspiraba a la liberación de los individuos respecto de la injerencia arbitraria de fuerzas externas sobre el individuo y lo que considera su propiedad, consolida un nuevo *ethos* de búsqueda de la singularización y la “desmarcación” respecto del colectivo social. Podría decirse que el sujeto postmoderno, en tanto aspira y acciona a la satisfacción de un deseo personal hiperindividual, ejerce un culto al “sí mismo”. La era posmoderna podría ser definida como la era del hiperindividuo.

Sahlins (2011) detecta también este sustrato ontológico que en la postmodernidad da fundamento a la hipótesis individualista del sujeto, a partir de lo que él considera una idea complementaria a la teoría del “amor por sí mismo”. El “amor a uno mismo”, estaría fundamentada en una especie de radicalización organicista que supone que ese amor responde a la necesidad biológicamente determinada de supervivencia. De este modo, aparece en los años recientes una corriente de pensamiento que da fundamento

“científico” al darwinismo social otorgando un papel estelar al aclamado "gen egoísta" de los sociobiólogos.

Desde esta perspectiva, “cualquier característica de la cultura que pueda haber escapado a la explicación de las supuestas predisposiciones naturales de los genes para maximizar su ventaja puede explicarse con las teorías de la "elección racional" de los economistas que, de manera similar, lo explican todo, desde los índices de suicidio hasta la delincuencia juvenil, apelando a la prudente asignación de «capital humano»” (Sahlins, 2011, p. 101). Esta ontología primera respecto del ser humano lleva a entender a la sociedad como el resultado colectivo de deseos corporales cuyas satisfacciones arbitrarias se mistifican como elecciones universalmente racionales. De este modo, así como los modernos hacían coincidir “ley natural” con “razón”, del mismo modo los posmodernos identificarán “ley orgánica” con “racionalidad”.

En el plano de la sensibilidad del sujeto posmoderno, Sadin (2022), al igual que Augé (2015), Dubet (2023) y Han (2021), entre muchos otros, advierten cómo la afectividad que le corresponde es la “ira”, la “irritabilidad” y la “rabia”; así como también las “pasiones tristes” como la “desesperanza”, la “tristeza profunda” y la “depresión”. De este modo, la subjetividad posmoderna produce sensibilidades tristes y aisladas en su individualidad, efecto de la desilusión y la amargura respecto de posibles perspectivas de realización personal y colectiva (Sadin, 2022, p. 35).

Este carácter diferencial del individualismo posmoderno respecto del moderno lleva a Sadin (2022) a proclamar a la Posmodernidad como “la era del individuo tirano”. Una era definida como “el advenimiento de una condición civilizatoria inédita que muestra la abolición de todo cimiento común para dejar lugar a un hormiguero de seres esparcidos que pretenden de aquí en más representar la única fuente normativa de referencia y ocupar de pleno derecho una posición preponderante” (p. 35).

Este hiperindividualismo es producido en el seno de lo que Lipovetsky (2021) denomina “la segunda revolución individualista”. Según este autor, el “proceso de personificación” que lleva al hiperindividualismo posmoderno está estructurado principalmente por una fractura con la sociedad disciplinaria, constituyendo “una sociedad flexible basada en la información y en la estimulación de las necesidades, el sexo y la asunción de los «factores humanos», en el culto a lo natural, a la cordialidad y al sentido del humor” (p. 9). El orden postmoderno establece un tipo de *ethos* basado en valores hedonistas, el respeto y la promoción de las diferencias interindividuales y el culto al cuerpo y a la liberación personal.

En este contexto, la idea de autonomía personal ocupa un estatuto privilegiado respecto del resto de los atributos asignados al sujeto, ya que constituye un elemento necesario y naturalizado en el aparato de individuación y el proceso de personificación. Este proceso individualizador, al no contar con un proyecto histórico o un metarrelato que cohesione un proyecto colectivo de futuro, produce una sensación de vacío en donde el consumo viene a operar como mecanismo de compensación estratégico del capitalismo contemporáneo.

Por otro lado, Lipovetsky (2023) también reconoce que en la Posmodernidad no es que desaparezcan todas las formas de lo político y la organización social, sino que existen formas de participación política y de asociacionismo interindividual diferentes respecto de la Modernidad. Debido al proceso de personalización del individuo en donde se pasa de un “individualismo limitado” a un “individualismo total”, la participación política se halla dada por intervenciones individuales en sistemas más o menos democráticos y un estilo relacional particular que podría llamarse “asociacionismo”. En éste prima la necesidad de agruparse con seres “idénticos”, como grupos de asistencia, grupos de ayuda mutua, etcétera.

Según Lipovetsky (2023), “la última figura del individualismo no reside en una independencia soberana asocial sino en ramificaciones y conexiones en colectivos con intereses miniaturizados, hiperespecializados: agrupaciones de viudos, de padres de hijos homosexuales, de alcohólicos, de tartamudos, de madres lesbianas, bulímicos” (p. 17). De este modo, la amalgama colectiva responde a la lógica de “nos juntamos porque nos parecemos” o “nos hallamos juntos porque estamos sensibilizados por los mismos objetivos existenciales”.

El individuo posesivo y tirano es un modelo de sujeto que encuentra su contracara en la expansión del consumo hasta ámbitos existenciales antes impensados. Uno podría decir que el vacío es la estrategia del capitalismo para expandir el consumo, sostenido en discursos que promueven la satisfacción del deseo personal a partir de la suposición de la existencia de necesidades naturales del ser humano y que deberían satisfacerse con los productos que ofrece el mercado. Lipovetsky (2023) afirma, incluso, que lo que se consume es la propia existencia, ya que el mercado ofrece los más diversos productos para la autorrealización personal, ya que, a un precio módico, se pueden consumir objetos como así también se consumen experiencias.

Se suma a esto, además, otra tendencia individualizante del sujeto es la que Lipovetsky (2023) denomina “proceso de psicologización social”, en donde se subjetivan

toda una serie de elementos político-sociales que antaño eran consideradas instancias impersonales y/u objetivas. Esto refuerza aún más el carácter individualista que los posmodernos le asignan a los fenómenos humanos, vinculándolo con la noción jurídica de “responsabilidad individual”, y que en el mundo *psi* es reforzado con la idea de “responsabilidad subjetiva”.

Nikolas Rose (2019) analiza esta línea de consolidación de la subjetividad individualista posmoderna a través de lo que él denomina “la invención del sí mismo”. En esta “invención” posmoderna del “sí mismo” participa poderosamente la disciplina *psi* desde su creación, abriendo el campo a lo que puede denominarse “cultura terapéutica” (Fisher, 2020; Exposto, 2021). Este modo de pensar el “sí mismo” apunta a la realización de mecanismos de individualización de los malestares en detrimento de una concepción que permita identificar los determinantes sociales del bienestar o del malestar. Esta perspectiva desarrolla toda una serie de técnicas de control y aplacamiento social que redundan, incluso, en una política meritocrática respecto del síntoma.

Así, en un régimen de desigualdades múltiples en el que los individuos han abandonado instancias ordenadoras de lo social tales como Dios o la Razón, queda por asumirse como responsables últimos de sus existencias en un escenario de competencia interindividual; a la vez, “las desigualdades son vividas como pruebas que superar, en que los individuos se miden a sí mismos, se miden con los demás, deben afrontar sus miradas, resistir a las humillaciones, definirse, explicarse lo que lo les sucede, transformar sus trayectorias en relatos personales” (Dubet, 2023, p. 115).

El sujeto posmoderno valoriza como nunca antes su autonomía para llevar adelante su vida, viéndose empujado inevitablemente a preguntarse en qué medida él es responsable de las desigualdades de las que ya no es víctima, sino “culpable”. Según Dubet (2023), nuestra época se caracteriza por producir individuos que son víctimas y responsables al mismo tiempo de sus malestares, los cuales deben enfrentar con sentimientos difusos de culpa y de vergüenza. Como no siempre resulta fácil sostenerse en una posición de víctima debido al discurso responsabilizador, la injusticia será experimentada como fracaso y/o renuncia personal. La vergüenza y la culpa se convierten así en las vivencias más elementales de las desigualdades sociales. En este sentido, “la vergüenza es eficaz porque se impone como una fuerza exterior e incontrolable, en que uno mismo es invadido por la conciencia colectiva” (p. 117), y la culpa como efecto de la responsabilidad por la desdicha y las desigualdades que nos afectan.

Hay otro afecto que caracteriza a la subjetividad posmoderna: la “irritabilidad” o el “enojo”. Según Sadin (2022), el «espíritu irritado» es producto de la profundización de las crisis económicas que acentúan el régimen de desigualdades, cuestión que lleva a los individuos a tener que asumir condiciones de vida más arduas, de extrema precariedad y de pobreza masiva. Esto, a su vez, se ve apalancado por la incidencia de la existencia de nuevas tecnologías que se ponen a disposición del capitalismo de consumo y que su uso masivo las colocan “al alcance de la mano”. Éstas tecnologías son las herramientas tecnológico-digitales que otorgan al individuo “encerrado en sí mismo” la vía de expresión de las insatisfacciones vitales, de los resentimientos y las iras. Las redes sociales se convierten ahora en el escenario predilecto para que la ira y el enojo puedan ser expresadas en un nuevo espacio existencial en donde la ilusión de libertad se expande en base a una cuasi-irrestringida libertad de expresión.

A partir de la década de 1990 y luego de la eliminación del “enemigo soviético”, las tecnologías de la comunicación, especialmente las revistas y la televisión, aportaron al *ethos* postmoderno modelos de éxito y felicidad directamente relacionadas con *flashes* liberales individualistas, cristalizados en imágenes de jóvenes seductores/as, haciendo deportes, bronceados, a la par que se produce la retracción del Estado de Bienestar vía la merma en la prestación de servicios públicos y la producción de la precariedad laboral. En este contexto, la promoción del éxito individual será alentado más que nunca bajo la égida de los microrrelatos de superación personal, sintetizados en slogans del tipo “Just do it” de Nike (Sadin, 2022).

El sujeto posmoderno acude a ocupar su lugar en el centro de su vida, “como si la afirmación de Margaret Thatcher, formulada unos diez años antes, según la cual no hay tal cosa llamada sociedad («There is no such thing as society»)¹⁸ se hiciera carne, haciendo retroceder simbólicamente el orden colectivo en beneficio de una primacía de las individualidades” (Sadin, 2022, p. 83). Si sumamos a esto la aparición en el Siglo XXI de las redes sociales tales como Facebook, Twitter o Instagram, podemos advertir cómo el proceso de personificación adelantado por Lipovetsky encuentra los senderos para consolidarse como modelo subjetivo posmoderno, centrado en un Yo imaginario que establece el vínculo con lo común a través de un territorio que permite tanto la catarsis así como la expresión de la identidad personal. Este orden digital está constituido por una

¹⁸ Palabras pronunciadas por Margaret Thatcher en el marco de una entrevista que dio a la revista *Woman's Own*, en septiembre de 1987, citado por Cerin (2020).

profusión de singularidades que participan de un proceso comunitario centrado en la hegemonía de lo idéntico.

En este contexto, a caballo de lo que algunos llaman desde la década de 2010 el fenómeno de la *posverdad*, se habilita una proliferación de lo que podríamos denominar “las verdades personales”, las cuales estarían más o menos validadas por grupos identitarios que terminan por aniquilar toda pretensión universalista haciendo emerger formas de secesionismo que se presentan como válidas y legítimas. Estos “particularismos autoritarios” (Sadin, 2022) representan modos del vínculo interpersonal, en los cuales se limita al mínimo la capacidad de consenso debido a la primacía del individuo egocéntrico, compelido a la autorrealización personal por sobre el interés colectivo que implique cierta renuncia a lo que considera de “su propiedad” (incluso “la verdad”).

5.3. Modulaciones de la libertad postmoderna

En el recorrido que venimos realizando estamos tratando de mostrar cómo la libertad no es un concepto unívoco, pero sí conforma parte esencial del proyecto individualista occidental. En este sentido, observamos cómo, en la Antigüedad, la libertad se hallaba asociada a una dimensión práctico-política del ejercicio de la soberanía para consolidar, en la Modernidad, un nuevo proyecto liberal asociado a la “no interferencia arbitraria” de agentes externos sobre las voluntades individuales. Esta cuestión se radicaliza en la postmodernidad debido a la serie de elementos que analizamos en el apartado anterior.

Hemos intentado definir ciertos caracteres de la época posmoderna y desprender de allí la concepción de sujeto que le corresponde, para así poder determinar el tipo de libertad que se le asocia. En este sentido, creemos que la forma de la libertad de la subjetividad posmoderna es la que sintetiza Isaiah Berlin en su catálogo de “libertad negativa” y “libertad positiva”. Estos modos de clasificar de modo histórico y universal a las libertades individuales no expresan a nuestro entender dos formas contradictorias de entender la libertad, sino más bien nos muestran una posible relación de correspondencia a partir de su articulación al sujeto posmoderno. Si bien es cierto que Berlin diferencia dos tipos de libertad (como no interferencia y como autorrealización), y no establece claramente una contraposición, lo que resulta evidente es su posicionamiento a favor de la libertad negativa marcando los riesgos de la libertad positiva.

Como señalamos anteriormente, podemos observar en la posmodernidad una sinergia entre la caída de los Grandes Relatos, el capitalismo financiero y la sociedad de consumo, la consolidación del sistema democrático-liberal y una mutación de la conciencia colectiva hacia una valoración de los microrrelatos de superación y realización personal. En este contexto, la subjetividad posmoderna articula perfectamente con los estándares de libertad que propone Berlin (1998) en sus ensayos, ya que las formas de la misma se centran en el carácter individual y trascendental de la libertad. Si el sujeto posmoderno es egocéntrico, autónomo, racional, autointeresado, etcétera, la libertad de los posmodernos puede ser definida por la “no interferencia absoluta para la realización de los proyectos de vida personales”.

Se podría decir que Isaiah Berlin es considerado, en el ámbito intelectual, como uno de los exponentes del pensamiento liberal democrático contemporáneo, cuyos desarrollos sirven de argumento privilegiado en la lucha a favor de las libertades individuales y en contra de los totalitarismos y la intervención estatal en general. Por nuestra parte, sin embargo, leemos su catálogo de libertades del modo en el que lo hicieron, por ejemplo, Macpherson o Latour con las figuras de Hobbes y Locke. Desde la perspectiva que asumimos sostenemos que el sistema de ideas de Berlin no inventa un nuevo modo de concebir la libertad y/o de argumentar a favor de las libertades individualistas.

Desde nuestro enfoque es dable pensar que Berlin en realidad sistematiza algunos conceptos que circulaban ya en el ambiente académico liberal-conservador de las décadas de 1940 y 1950, incluso antes. Esta apreciación es también compartida por Cerin (2020), y la creemos válida si consideramos la operatoria universalizante y trascendentalista que realiza Berlin transformando al sistema de libertades de Constant (de quien Berlin se reconoce deudor) a una nueva catalogación como “libertad negativa” y “libertad positiva”, saneando toda referencia epocal, cultural y/o ideológica del concepto.

En sentido estricto, si bien el concepto de libertad negativa remite directamente al clásico ensayo *Dos conceptos de libertad* publicado en sus *Cuatro ensayos sobre la libertad* (1998), creemos conveniente realizar un breve recorrido por los diferentes argumentos de esa obra. Esto resulta relevante ya que, si bien la idea de la libertad como “no interferencia externa” aparece ya enunciada en los autores modernos que analizamos en los capítulos previos, la conceptualización que realiza Berlin sobre la libertad, tanto en su forma negativa como positiva, refuerza fuertemente el proyecto moderno del individuo.

Resulta esclarecedora la *Introducción* que el propio Berlin realiza a sus *Cuatro ensayos...* en donde establece además del recorrido de su trabajo una ferviente crítica a lo que él denomina “determinismo”. Si bien el autor manifiesta que su trabajo había sido entendido como una falsación del determinismo, lo cierto es que la aparente contradicción entre la libertad y la determinación causal de la conducta queda reducida a un problema de tipo moral que alude al concepto de responsabilidad individual y el estatuto de la culpa. Con esta maniobra se establece que la libertad, la responsabilidad y la culpa son ideas que integran un mismo campo conceptual.

Siguiendo con su argumento en contra del determinismo, nuestro autor se apoya en una idea del economista Amartya Sen (1933) que sostiene que “hay algunos términos que, si tomásemos en serio el determinismo, ya no deberíamos usar más, o usarlos en un sentido especial, como cuando hablamos de las brujas o de los dioses del Olimpo” (Berlin, 1998. p. 25), por lo que si se aceptara la hipótesis determinista, necesariamente deberían reformularse o descartarse ideas como las de justicia, igualdad, mérito, etcétera.

Interpretamos aquí, ya, una ontología del sujeto en donde se subsume cualquier posibilidad de condicionamiento o determinismo sobre el pensamiento, la afectividad o la conducta de los individuos, debido a una sobrevaloración del Yo posmoderno o a cierta pereza intelectual que le exigiría al autor congeniar las variables culturales, históricas o las estructuras sociales con la agencia individual. Si bien se ha calificado a Berlin como un “relativista” en términos morales y epistémicos (Cerin, 2020), impresiona que su relativismo encuentra su límite al asignar a valores como libertad, justicia, causa o destino, un contenido universal.

Según Berlín (1998), “la libertad de un profesor de Oxford es una cosa muy diferente de la libertad de un campesino egipcio” (p. 203). Sin embargo, casi inmediatamente retoma el argumento esencialista-psicologicista de la libertad negativa: “Cada cosa es lo que es: la libertad es la libertad, y no igualdad, honradez, justicia, cultura, felicidad humana o conciencia tranquila” (p. 203). De este modo se niega, además de su estatuto histórico y cultural particular, la participación de diferentes conceptos en la noción de libertad.

En este sentido, esencializar y trascendentalizar la libertad convirtiéndola en un atributo inmanente a la naturaleza humana la vuelve una propiedad universal: “para todos, en todo el mundo, desde y para siempre”. Este modo de argumentar, en definitiva, termina por borrar las diferencias culturales y epocales, realizando una generalización o

una operatoria de universalización que incluso podría considerarse propia del colonialismo intelectual.

Resulta interesante cómo Berlin describe la concepción negativa de la libertad como “el ámbito en que al sujeto -una persona o un grupo de personas- se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfirieran otras personas”, (Berlin, 1998, p. 220), ya que no expone meramente lo que podrían ser las características esenciales de este tipo de libertad, sino que además pone a prueba el concepto en ejemplos que recurren a diferentes modelos de sociedad. Sin realizar muchas conjeturas al respecto, parece evidente que el estatuto de la libertad negativa se aplica específicamente a una democracia liberal capitalista. Pero luego Berlin logra llevar su argumento a la concepción que tienen de las leyes sociales el marxismo, algunas doctrinas cristianas y utilitaristas, y todas las socialistas, en donde los ideales sociales no hacen más que operar como restricciones de la libertad negativa.

Es verdad que la definición de Berlin respecto de la libertad resulta fácilmente aprehensible e intuitiva. Sin embargo, Pettit ha criticado esta concepción con el ejemplo del “amo benevolente” y propone como alternativa la libertad republicana. La propuesta de Berlin profundiza, entonces, una concepción de libertad que, si se la sigue al pie de la letra, resulta claramente antirrepublicana y antidemocrática, ya que se reduciría al simple hecho de no ser interferidos por otro individuo o conjunto de individuos. Esta interferencia se orienta a la acción y al ser. De este modo, podría resumirse que la libertad negativa se refiere a poder hacer y ser sin interferencia “externa”, o “coacción”. Ésta implica la intervención deliberada de otros seres humanos dentro del ámbito en que yo podría actuar si no intervinieran.

Sin embargo, nos parece conveniente revisar los supuestos que quedan entredichos en la propuesta berliniana. Por ejemplo, se debe aceptar que existe un deseo individual, interno al sujeto, que podría o debería coincidir con la voluntad. En este punto resulta interesante la observación que realiza Axel Honneth (2014) respecto de la libertad negativa, a la que califica como libertad irreflexiva, ya que es, lo que podríamos denominar la “autoconciencia”, la primera restricción a la libertad negativa. En este sentido, pareciera que, en el modelo propuesto por Berlin se identifica al sujeto con la conciencia, entendida como una entidad naturalmente humana, portadora de una voluntad que le es inherente, pero principalmente en donde se supone que el ser humano es dueño de sí mismo.

En términos topológicos, para concebir la coacción según esta concepción de libertad, debe existir un individuo claramente separado de otros individuos y de instancias o estructuras sociales. De hecho, el propio Berlin admite que pueda existir algún tipo de determinismo estructural, pero sostiene que si él incorporara esta variable a su noción de libertad, el mismo refutaría todo el modelo, ya que éste requiere que un sujeto sea concebido de manera moderna, es decir como una instancia individual, autodeterminada y autónoma. Entonces, si admitimos esto, debemos desentrañar las características de tal sujeto occidental moderno y encontrar alguna referencia a las variables culturales y epocales que operan como condiciones de emergencia de tal idea de libertad.

En cuanto a la “libertad positiva”. Berlin (1998) la entiende como derivada “del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño” (p. 231). Esto nos indica que existiría un principio individualizado de “ser dueño” de sí. La idea de propiedad de sí resulta fundamental en esta concepción de libertad, porque si bien asume la posibilidad de que el individuo pueda ser objeto de influencias externas, Berlin nos indica que el sujeto que él supone para esta libertad es un sujeto consciente y transparente, y que, en todo caso, puede ser sometido por instancias externas. Honneth (2014) denomina a este tipo de libertad como “libertad reflexiva” y está sometida a una topología que sigue suponiendo una separación clara entre interior y exterior al individuo, en donde la voluntad aparece claramente como una capacidad propia e interna.

El propio Berlin (1998) interpreta en la concepción positiva de la libertad la coexistencia de al menos dos yoes (algo inaceptable para un postmoderno), en donde “con mi yo «verdadero», «ideal», «autónomo», o con mi yo «mejor», que se contrapone por tanto al impulso racional, a los deseos no controlados, a mi naturaleza «inferior», a la consecución de los placeres inmediatos, a mi yo «empírico» o «heterónimo», arrastrado por todos los arrebatos de los deseos y las pasiones, que tiene que ser castigado rígidamente si alguna vez surge su verdadera naturaleza” (p. 233).

En este argumento con el que Berlin ataca sarcásticamente a un tipo de libertad que sería capaz de asumir que podrían existir, incluso, elementos contradictorios en la expresión de un sujeto determinado, así como que un individuo pueda ser condicionado o determinado en sus modos de pensar, de actuar o de sentir. El límite de esta definición de la libertad positiva es que evita hacer referencia a los determinantes histórico-sociales del deseo o a concepciones del sujeto que no son egocéntricas. Podemos observar, entonces, cómo las dos modalidades de la libertad que presenta Berlin niegan la posibilidad de

admitir lo que se denominan “procesos de subjetivación” en donde el propio yo pueda ser un efecto social-histórico, una construcción, un dispositivo o un mero artificio identitario.

Según la lectura de Pettit (*Op. Cit.*), la libertad positiva “requiere más que la ausencia de interferencia, más que ser meramente dejado en paz por los demás. Requiere que los agentes tomen parte activa en el control y el dominio de sí propios: el yo con el que ellos se identifican tiene que tomar a su cargo los yoes menores o más parciales que acechan dentro de cada individuo. Yo soy positivamente libre en la medida en que consigo el «autodominio, lo que sugiere un hombre dividido y contrapuesto a sí mismo»” (p. 35).

Más allá del modo en que Berlin establece su caracterización de las libertades, creemos que lo que a simple vista parece un cambio insignificante en la denominación de la libertad (la “libertad de los antiguos” por la “libertad positiva”, y la “libertad de los modernos” por la “libertad negativa”), en realidad oculta una serie de transformaciones profundas en el sentido de los términos, lo cual tiene que ver con los cambios sufridos por las realidades histórico sociales a las que hace referencia y con las experiencias y existencias que dichas realidades produce. Por otro lado, veremos que las modificaciones que introduce Berlin a la categoría de libertad entendida en términos negativos, parece desligarse de su sentido moderno para desplazarse, en participación con otras nociones que hacen a nuestra época y cultura, a una concepción de la libertad que bien podría calificarse como postmoderna.

Lipovetsky, en este sentido, explica cómo la emergencia del “personalismo” postmoderno se encastra en una mutación sociológica global que se produce en diferentes niveles a partir de la década de 1920. Esta transformación sociológica es interpretada como producto del socavamiento de los fundamentos de la sociedad disciplinaria (moderna), para dar paso a una sociedad “flexible basada en la información y en la estimulación de necesidades, el sexo y la asunción de los «factores humanos», en el culto a lo natural, a la cordialidad y al sentido del humor” (Lipovetsky, G.; 2003: 9). En este contexto, el sentido de la libertad entra en crisis, ya que el poder opera sobre los fundamentos de la conciencia social produciendo una fé acérrima en el Yo y su consistencia sustancial-corporal.

Marshal Sahlisn (2005) lo explica del siguiente modo:

Para el siglo XX lo peor de nosotros se había convertido en lo mejor. Por supuesto, para los revolucionarios estadounidenses el interés personal expresado en forma de la búsqueda de la

felicidad de cada individuo era ya un derecho otorgado por Dios. En la secuela lógica, el individualismo posesivo estaba combinado con la libertad básica. Lo que San Agustín había percibido como esclavitud y, de hecho, como castigo divino -la eterna sumisión del hombre a los deseos de la carne- fue lo que los economistas neoliberales, los políticos neoconservadores y la mayor parte de los habitantes del estado de Kansas entendieron como el fundamento de la libertad. Libertad es la capacidad de actuar en aras del mayor interés personal, en particular sin obstáculos del gobierno. (La antítesis entre el poder del Estado y el interés perdura, sólo que ahora este último es bueno, mientras que el mejor gobierno es el que menos gobierna) (p. 101).

La mentalidad posmoderna asume como naturales los propios deseos, en el convencimiento de que la libertad es también un atributo de los individuos. La libertad, en este contexto, excluye toda posibilidad de admitir los condicionantes o determinantes sociales del deseo, ya que incluso uno sería libre de elegir lo que desea. Esto también puede ser recuperado en expresiones que pueden asignarse a diferentes ámbitos: “está así porque quiere”, “en el fondo desea estar mal”, “si lo deseas lo suficiente lo vas a lograr”, “si quiere ser travesti está en su derecho”, “es libre de elegir su género sexual”, entre muchísimas otras.

Rose (2019), por otro lado, analiza cómo las ciencias *psi* participan en la producción del individuo posmoderno y la fabricación de la libertad que le corresponde. Según Rose, las instituciones reformativas del siglo XIX brindaron las condiciones para el nacimiento de lo *psi* a la vez que lo *psi* aportó y sigue aportando elementos fundamentales en las estrategias de gobierno, inoculando la disciplina en cada ciudadano como una condición subjetiva necesaria para el surgimiento de la libertad postmoderna. De este modo, “lo *psi* se ha insertado en la forma y el carácter de lo que en nuestra política y nuestra ética tomamos por libertad, autonomía y elección, ya que, en el proceso, la libertad ha asumido una inevitable forma subjetiva” (p. 48).

La libertad posmoderna se ha articulado en normas y principios que organizan la experiencia del mundo y del sí mismo, en tanto que la libertad se realiza en ciertas formas de ejercer el poder sobre los demás o en ciertos fundamentos para practicar la relación con nosotros mismos. En este mismo sentido, la libertad posmoderna forma parte de la trama subjetiva y lo postmoderno no puede ser pensado sin considerar el estatuto de libertad que le corresponde. Según Rose (2019), “una de las características centrales de la emergencia de este régimen contemporáneo del individuo libre, y de las racionalidades políticas del liberalismo para las cuales la libertad es tan preciada, ha sido la invención de una gama de tecnologías *psi* para gobernar a los individuos en función de

su libertad” (p. 49). Según este autor, el liberalismo se impone como *ethos* de gobierno por el hecho de que se reconoció, definió o defendió primordialmente la libertad como un derecho de todos los ciudadanos.

En este contexto, las funciones del gobierno estuvieron sistemáticamente vinculadas a la garantía del derecho a la libertad y en el respeto a las características de los seres humanos como potenciales sujetos de la libertad. Volviendo a Rose (2019), “las formas de libertad que habitamos hoy están intrínsecamente ligadas a un régimen de subjetivación en el cual los sujetos no son meramente “libres de elegir”, sino *obligados a ser libres*, a comprender y a poner en práctica sus vidas en términos de elección en condiciones que limitan sistemáticamente las capacidades de tantos para dar forma a su propio destino” (p. 49).

Ser obligados a ser libres nos coloca en una línea de pensamiento en la que podríamos ubicar al mismísimo Sartre con su máxima “estamos condenados a ser libres”. Esta expresión que se presenta, en principio como una contradicción, sólo tiene sentido si acepta una soberana autonomía del Yo desvinculado de toda determinación o condicionamiento, concluyendo en que la propia libertad se convierte en la coerción del “tener que elegir”, asumiendo que en la libertad se reduciría, en última instancia, a ese reducto individual y privado en donde se produciría una decisión personalísima. De este modo, la práctica de la libertad se presenta como la única vía para la máxima autorrealización del individuo activo y autónomo.

Consecuentemente, la libre expresión tan promovida por el liberalismo moderno tomó la forma de mandato en un contexto de libre empresa en donde se requiere hacer valer la propia potencia y las propias facultades de “adaptación”, con el objetivo de cumplir con lo que indica el principio de responsabilidad individual sobre la “propia” existencia y la existencia de los “propios”. Podemos suponer entonces que la libertad postmoderna es en verdad una libertad propietaria en donde los individuos puedan disponer de todo lo que consideran propio o podría ser de su propiedad. Es así que el mercado se convierte en el campo propio para el ejercicio de la libertad “sin interferencias”, para hacerse dueño del propio destino en un sistema mercantilizado de relaciones cada vez más personalizadas con productos, servicios, experiencias, etc.

El sujeto posmoderno se halla liberado de las prescripciones arbitrarias de las autoridades religiosas y políticas, lo que permite desarrollar, en apariencia, diferentes modos de vida desligados del deber de la sumisión a la autoridad. Sin embargo, según Rose (2019) estas prácticas libres son “profundamente subjetivantes en cuanto parecen

emanar de nuestro deseo individual de satisfacernos a nosotros mismos en nuestra cotidianidad, con construir nuestras personalidades, de descubrir quiénes somos realmente” (p. 50).

Como hemos mencionado, la libertad postmoderna es la libertad del Fin de la Historia. Una libertad que en su realización produce un sujeto dueño de sí, en donde su principal patrimonio es su cuerpo, y en segundo término su consciencia transparente, egocéntrica y utilitarista. El sujeto postmoderno padece del rechazo religioso de las determinaciones abstractas, estructurales, discursivas, del sujeto y de lo social. En términos de Bourdieu, el sujeto postmoderno rechaza las estructuras estructurantes¹⁹, naturalizando el *habitus* como condición de origen o como producto de las propias decisiones.

Teniendo todo esto en cuenta, se podría decir que el sujeto posmoderno busca positivamente (en términos de autorrealización) la libertad negativa en su modalidad posesiva, en donde los límites de la de lo que se considera “sí mismo”, sintetizado en un Yo consciente, se desplazan hasta todo lo que el Yo considera propio. De este modo acepta de buen grado los límites impuestos por un sistema económico-social en el que se distribuyen sus bienes de modo desigual. Sin embargo, la desigualdad o limitación en el acceso a estos bienes no es considerada en sí misma como una lesión a la libertad, ya que el individualismo egocéntrico y meritocrático no politiza las condiciones de vida particulares, sino que las mismas son consideradas producto del mérito personal de un individuo éticamente responsable y culpable.

Pareciera, en definitiva, que la libertad de los posmodernos hace referencia a la “no interferencia” de un agente de coacción externo al Yo, pero un agente claramente identificable como un Otro de mí. Para el postmoderno es inaceptable que las estructuras de dominación puedan operar desde el propio “sí mismo” ya que su confianza ciega en el *ego* impide admitir que el propio deseo esté condicionado o determinado por agencias externas al Yo, ni que existen determinadas estructuras extra-yoicas de diferente orden (de género, de clase, de mercado, económicas, políticas, etcétera) que establecen las

¹⁹ Según Pierre Bourdieu (2007), las estructuras estructurantes son “sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente "reguladas" y "regulares" sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta” (p. 86).

coordinadas a través de las cuales un individuo puede o no acceder a determinados bienes.

De esta forma se podría decir que opera una naturalización y una idealización del mito del “estado de naturaleza” funcionando como argumento que justifica las restricciones en la libertad de acceso a los bienes que la voluntad requiere. Estas restricciones no son vividas por los postmodernos como “interferencias” que limitan la libertad, sino como condiciones “naturales” de un medio en el que hay que realizar diferentes acciones para subsistir en un estado de competencia con el resto de los individuos.

6. Capítulo V

Las libertades transmodernas (en plural)

La transmodernidad es un concepto acuñado por Rosa María Rodríguez Magda (1989; 1997; 2004; 2015) y hace referencia a un diagnóstico de la época contemporánea, en donde existiría un cambio de paradigma respecto de la Posmodernidad y la Modernidad dado por el avance de las tecnologías de la comunicación y el establecimiento de un nuevo metarrelato: el de la Globalización. No acompañamos esta hipótesis, aunque sí resulta interesante la formulación de la misma autora que propone que la Transmodernidad representa el retorno, en plural, múltiple de lo moderno, luego de haber sufrido la crítica posmoderna.

Esta última consideración sobre lo transmoderno parece coincidir, al menos superficialmente, con la perspectiva de Dussel (2015), en su referencia a la recuperación de lo múltiple por parte del pensamiento transmoderno. En términos más amplios, Dussel ubica a su Filosofía de la Liberación como un hito transmoderno en tanto proyecto que reúne diferentes y heterogéneos esfuerzos, tanto teóricos como ético-políticos, que buscan descentrar la perspectiva (ideología) eurocéntrica moderna-posmoderna sobre el sujeto y el mundo.

Desde este enfoque, entonces, hablar de Transmodernidad implicaría, de un modo más o menos fragmentario, admitir la posibilidad de la recuperación de ciertas utopías vinculadas a la emancipación de los pueblos y las minorías que han sufrido históricamente el colonialismo y la dominación, no sólo política, sino sobre todo cultural, del proyecto europeo de sujeto y de mundo. Quizá podría suponerse que, en algún punto, la Transmodernidad establece un nuevo Relato Utópico, el de la libertad como emancipación, a partir de un nuevo estatuto del sujeto y de la consciencia.

Si admitimos que ciertos postulados modernos cristalizan en la mentalidad posmoderna (concepción egocéntrica del sí mismo, individualismo, nihilismo, biologicismo, sustancialismo, etc.), la Transmodernidad asume frente a tales “modos” del pensar una posición de desconfianza. Sostenemos, entonces, que la Transmodernidad pone en cuestión el *Je pense* a partir de una crítica al concepto de Yo, en particular, a la idea de un Yo radicalmente autónomo.

El Yo moderno enunciado por Descartes, es propuesto como una instancia humana trascendente, ahistórica y universal, cuestión contra la cual arremete el pensamiento transmoderno. En este sentido, lo transmoderno se inscribiría en una

tradición de raigambre hegeliana, a partir de la cual se establece la imposibilidad de admitir una existencia subjetiva de naturaleza pre-social. Según Honneth (2014), Hegel desarrolla una teoría del sujeto a partir de la categoría del “reconocimiento mutuo”, sintetizada en la formulación “estar consigo mismo en el otro” (p. 67). En este contexto, el sujeto humano deja de ser considerado una entidad capaz de librarse de los lazos y los yugos que le impone la vida social, del otro, del semejante, sino que es en el plano de lo social en donde el sujeto adquiere existencia, del mismo modo que lo social se convierte en condición de posibilidad de realización de la libertad.

Retomando lo desarrollado en el capítulo anterior, luego de la caída de los Grandes Relatos que sostenían la confianza en el porvenir, se produce una sobrevaloración del tiempo presente, debido a que las miras hacia el futuro se ven acortadas por la pérdida de la esperanza en la capacidad de los seres humanos para construir un futuro mejor (Augé, 2015). Es así cómo se subordina la experiencia de un proyecto común de sociedad a la realización de proyectos de autorrealización personales que, a su vez recogen una serie de narrativas que priorizan la satisfacción del deseo considerado esencialmente propio, individual, interior y transparente a la consciencia.

Este aspecto del deseo es el que nos interesa abordar a través de la crítica que realiza el pensamiento transmoderno, asumiendo que, entre muchos otros aspectos, los deseos experimentados como instancias individuales, son el precipitado de agencias históricas y sociales. Esta cuestión será abordada en el capítulo siguiente cuando nos aboquemos al análisis del problema de la libertad desde la perspectiva del psicoanálisis de Jacques Lacan.

Teniendo en cuenta esto, podríamos establecer como atributo definitorio de lo transmoderno una cierta relación de ajenidad respecto del deseo, en donde ya no resultaría del todo válido la utilización de categorías dicotómicas propias del pensamiento europeo como, por ejemplo, interior-exterior, propio-ajeno, entre otras. En este contexto, el Yo pierde privilegio respecto de las condiciones que hacen a su emergencia o a su producción, y se coloca en pie de igualdad a la figura del otro. Este supuesto fundamental parecería, en principio, inconmensurable con el sujeto individual, egocéntrico y autónomo abriendo la posibilidad de plantear que “unx mismx” puede ser agente de su propia dominación, explotación y pérdida de la libertad.

A pesar de esto, intentaremos mostrar de qué modo aparece en el pensamiento transmoderno la idea de una posible liberación del orden que sobredetermina el sujeto. Este sujeto “alterado” es un sujeto reflexivo que se asume determinado pero a la vez, en

esa fractura, encuentra un nuevo relato que otorga sentido a sus luchas por la liberación. Es por esto que ubicamos en el mismo campo, tanto al pensamiento decolonial, a la Filosofía de la Liberación y a la Teoría *Queer*. Todas estas tradiciones comparten una crítica a los fundamentos de la racionalidad hegemónica (eurocéntrica y burguesa).

Como queda evidenciado, la categoría del sujeto no sustantivo adquiere particular importancia en el pensamiento transmoderno, tal como aparece en diferentes desarrollos de los estudios decoloniales (Dussel, Fanon, Said, Thiong'o) o de la Teoría *queer* de Judith Butler. En estos enfoques, el sujeto comienza a ser visualizado como efecto de diferentes estructuras que no le son propias, un orden en el que el Yo es plausible de ser considerado una construcción ilusoria capaz de ser forjado a instancias del poder²⁰.

6.1. Transmodernidad

En este apartado intentaremos darle marco a lo que denominamos Transmodernidad, para lo cual nos apoyaremos primariamente en las definiciones de Enrique Dussel en *Filosofía de la liberación* (2022). En esta obra Dussel expone una concepción de la Transmodernidad entendida como una suerte de elaboración superadora respecto del pensamiento moderno y posmoderno. Según Ramón Grosfoguel (Dussel, 2022), el horizonte civilizatorio transmoderno de Dussel, necesariamente se articula a la visión descolonizadora del Sur Global, en donde se supone la posibilidad de que exista un proyecto liberador que supere los cinco siglos de vigencia de un sistema genocida, epistemicida, ecológicida, comunitadicida y feminicida para dar paso a un sistema civilizatorio más justo, igualitario, más respetuoso de la vida, ecologista y comunitario. Esta amplitud o multiplicidad identitaria parece confluir en lo que denominamos “pensamiento transmoderno”.

Más allá de esto, referirnos a un “pensamiento transmoderno” implica de entrada asumir el riesgo que traen consigo las grandes generalizaciones. Si existe una *episteme* transmoderna, podría decirse que la misma asume la extranjería del sujeto respecto de sí mismo y la injerencia de las estructuras del lenguaje, la clase, el género, etc. en su producción. Esto quiere decir que se asume como posible la idea de que todo aquello que

²⁰ Jacques Lacan, en una comunicación presentada antel al XVI Congreso Internacional de Psicoanálisis el 17 de julio de 1949, titulada *El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*, nos muestra la función ortopédica del Yo en la constitución subjetiva a ser producto de un proceso identificatorio del sujeto a la imagen de su cuerpo. Esta operatoria es descrita por Lacan como “un caso particular de la función de la *imago*, que es establecer una relación del organismo con su realidad; o, como se ha dicho, del *Innenwelt* con el *Umwelt*.” (Lacan, 2002, p. 102).

el sujeto considera propio, como por ejemplo sus acciones, sus sentimientos, sus modos de pensar, etcétera, pueden ser efecto o producto de una agencia ajena, extraña al yo, colonizadora.

La posición de Dussel (2022) respecto de la Modernidad, la Posmodernidad y la Transmodernidad es expresado por él mismo del siguiente modo:

La modernidad tiene un “concepto” emancipador racional que afirmaremos y subsumiremos. Pero, al mismo tiempo, desarrolla un “mito” irracional, de justificación de la violencia, que debemos negar, superar. Los postmodernos critican la razón moderna como razón, nosotros criticaremos a la razón moderna por cubrir un mito irracional. (...) «*La Trans-Modernidad: un proyecto futuro...*” (p. 9)

Este breve párrafo nos muestra cómo lo transmoderno, además de operar como una crítica de la Modernidad que no apunta a que ésta sea aniquilada (como lo proponen muchos autores posmodernos), busca señalar, mostrar y/o hacer consciente para revertir la sobrevaloración de la racionalidad (europea burguesa) por sobre otras dimensiones de la existencia humana. Esto es porque, para Dussel, existen valores modernos que sería conveniente que se conserven en el pensamiento transmoderno. Es cierto que la fractura de los Grandes Relatos en Occidente implicó, como detallamos anteriormente, la puesta en valor de los Relatos Menores, los Pequeños Relatos, e incluso los Microrrelatos. En este sentido, la transmodernidad de Dussel se asume como Proyecto en tanto apunta a recuperar y/o revalorizar aquellos relatos que el “Relato Moderno” opacó o directamente anuló.

Teniendo en cuenta esto, se podría decir que lo transmoderno apunta a recuperar y valorizar aquellos saberes deslegitimados, desoídos, exterminados por la Modernidad. Así como la caída de los Grandes Relatos (Occidentales) provoca la proliferación y legitimación de los Microrrelatos de autorrealización personal, también puede desprenderse de este hecho la legitimación de esos saberes y relatos que mantuvieron sus brasas encendidas a la sombra de la Modernidad. En este sentido, el pensamiento transmoderno busca, a diferencia del pensamiento posmoderno, ubicar las agencias de enunciación respecto de los diferentes enunciados: colonizados o colonizadores, minorías o mayorías sexogenéricas, raciales, de clase, etcétera.

Si bien históricamente han existido movimientos de reivindicación de las voces de las “periferias”, lo cierto es que parece que el resquebrajamiento del Relato Moderno y la

consecuente transformación de de dicho Relato de “Verdad” en “saber”, permitió la jerarquización de saberes alternativos al universal occidental colonizador. Enrique Dussel (2022) sostiene que “se ha insistido demasiado en la función universalizadora que ha asumido históricamente la filosofía moderna europea, con el que se han ocultado otros grandes descubrimientos de otras tradiciones filosóficas” (p. 30).

En este sentido, se podría afirmar que el pensamiento teórico transmoderno requirió de la fragmentación de la Verdad del relato Occidental para que en su desacreditación se valoricen y legitimen los relatos alternativos al Gran Relato de Occidente. Así, el “pluriverso transmoderno” emerge “en Occidente” gracias al ascenso de los mundos sub-hegemónicos no occidentales. Dussel (2022) lo define del siguiente modo:

Cuando hablamos de *Transmodernidad* queremos referirnos a un proyecto mundial que intenta ir más allá de la Modernidad europea y norteamericana (razón por la cual no puede inscribirse en el posmodernismo, porque éste es una crítica parcial todavía europeo-norteamericana a la Modernidad). Se trata en cambio de una tarea, en nuestro caso filosófica, que tiene como punto de partida afirmar lo declarado por la Modernidad como la *Exterioridad desechada, no valorizada*, lo “inútil” de las culturas, entre las que se encuentran las filosofías periféricas o coloniales, y luego desarrollar las potencialidades, las posibilidades de esas culturas y filosofías ignoradas; acciones llevadas a cabo desde sus propios recursos, en diálogo constructivo con la Modernidad europeo-norteamericana (p. 34).

Si se quiere hacer una archivo histórico del mundo transmoderno, el mismo se nutre no sólo de las críticas al Yo y a la racionalidad moderna, sino también de la pérdida de legitimidad de los relatos universalizantes del ser occidental. También se podría decir que la crítica a la Modernidad ha devenido en Posmodernidad, por un lado, y Transmodernidad por el otro. La *episteme* posmoderna vendría a representar el triunfo absoluto del proyecto del individuo moderno, mientras que lo transmoderno, si se quiere, recupera y valida modos existenciales alternativos, aunque aún sostenidos desde una lectura realizada desde categorías occidentales. En este sentido, y contrariando a Dussel, por nuestra parte creemos que el pensamiento transmoderno no deja de ser un modo del pensar que se nutre de categorías occidentales pero que, sin embargo, admite lo Otro como saber válido y portador de Verdad.

Si lo que denominamos Occidente Moderno es asumido en su estatuto epistemológico, para la Modernidad, el *logos* implica la superación del *mithos*. Esta

perspectiva evolutiva de la historia conduce al proyecto transmoderno a asumir estratégicamente, en primer término, la acción de poner en pie de igualdad las narrativas y las lógicas que Occidente ha encubierto y/o deslegitimado históricamente. El proceso de “jerarquización” de los saberes “no occidentales” comienza con que los mismos sean considerados como formas de la racionalidad válidas, en tanto que dan cuenta de una búsqueda de los fundamentos de los fenómenos de la “totalidad de lo real”.

Dussel (2022), en este sentido, sostiene que “los mitos, narrativas simbólicas entonces, no son irracionales ni se refieren sólo a fenómenos singulares, tienen un “doble sentido”, lo cual exige para su comprensión todo un proceso hermenéutico *que descubre las razones*” (p. 17). Es por esto que Dussel considera a los “mitos” como manifestaciones de una racionalidad no occidental, que contienen significados universales y están constituidos con base en conceptos.

Por otro lado, debido al estatuto político del proyecto de la Filosofía de la Liberación, el desmontaje teórico irá siempre articulado a un desmontaje práctico. De allí proviene su disposición activista de transformación, que incluye como superficie de acción al campo de la hegemonía, de las estructuras existenciales de “la subjetividad moderna”. Lo que en el campo teórico puede describirse como una “genealogía” de la ideología moderna, en el campo del activismo se manifiesta como la búsqueda de la “superación de la Modernidad”.

Más allá de esto, Dussel no reniega de las herencias conceptuales europeas modernas, sino que las considera incluso necesarias para su proyecto dialógico entre filosofías y racionalidades no europeas. Resulta interesante cómo Dussel (2022) toma como referencia a la Escuela de Frankfurt y la crítica que esta realiza respecto del estatuto de la verdad. En este sentido, la filosofía de la liberación asume también al campo del lenguaje como espacio para el ejercicio de la dominación (y de la liberación), en donde “el enunciado del descubridor *falsea* la verdad aceptada, e intenta *invalidar*²¹ el consenso dominante; el enunciado práctico del excluido igualmente *falsea* la pretensión de justicia del sistema en el poder, y rompe el consenso legítimamente” (p. 71).

Más allá de la definición de Dussel respecto de la Transmodernidad, creemos que podemos incluir en la categoría de “pensamiento transmoderno” a la propuesta subversiva de Butler, en *El género en disputa* (2007), ya que esta perspectiva asume también la forma de proyecto ético-político para la subversión de lx sujetx respecto del

²¹ Dussel, *Ídem*: “Falsear” es destruir la “pretensión de verdad” en referencia a la realidad de un enunciado (momento *material*); “invalidar” es negar la “pretensión de validez” intersubjetiva (momento *formal*).

género. Desde una perspectiva amplia, la Teoría *Queer* busca la conexión entre la academia y los diversos activismos del campo de lo que hoy identificamos como “transfeminismos”. Más allá de esto, y en relación al problema de la Transmodernidad, puede observarse cómo hoy se incluyen en ese mismo espacio a cada vez más actorxs de los denominados “grupos minoritarios” respecto a la raza, clase, género, etc. (Colángelo, 2024). Lo *queer*, entonces, también recupera, como la Filosofía de la Liberación, saberes y prácticas no hegemónicas y las jerarquiza, incluso como saber académico.

Es en este punto donde creemos que, salvando las grandes distancias entre tradiciones, podemos hallar un cierto aire de familia entre la Filosofía de la liberación, los Estudios decoloniales y la Teoría *queer*. En particular nos interesa proponer que, al menos en términos ontológicos, uno de los elementos que amalgama el pensamiento transmoderno es el priorizar al orden discursivo-estructural²² sobre el cual interviene cierta política de la representación, en contra de una concepción empírica intuitiva de los hechos.

Desde otro punto de vista, se podría decir que el pensamiento transmoderno entiende que la política representacional se establece sobre una superficie tensionada por tramas de poder/saber que efectúan determinados sujetos y mundos. Es decir que, la transmodernidad, asume plenamente el campo cultural, simbólico, de la ideología, etcétera, como instancia “productora”, “reproductora” y también “transformadora” de sujeto y de mundo. Es por esto que la Transmodernidad será la *episteme* de la sospecha²³, en tanto asume una posición de desconfianza y de crítica de la realidad individual y social, en tanto que la misma es concebida como efecto de entramados micropolíticos performativos.

En resumen, se podría decir que el orbe transmoderno está compuesto por un conjunto de mundos atravesados por la crítica poscolonial (en el más amplio sentido), la crítica *Queer*, los estudios de género, cierto marxismo postestructuralista, y el conjunto de activismos por la liberación de las sumisiones sistémicas, entre otras. Este abanico de movimientos, que agrupamos bajo el paraguas de lo transmoderno, no es deudario únicamente de la crítica al imperialismo europeo, sino también en relación a las formas

²² En este sentido, lo que denominamos pensamiento transmoderno, en el campo académico, comparte ciertos supuestos con el marxismo postestructuralista o la denominada “izquierda lacaniana”, como la denomina Elías Palti (2010), en donde se engloban autores de diferentes tradiciones como Yanis Tavrakakis, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Alain Badiou, Jorge Alemán, Slavoj Žižek, entre muchos otros.

²³ Esta expresión alude directamente a la interpretación de Paul Ricoeur (1990) respecto de la sospecha como táctica y como lucha contra las máscaras. En la “escuela de la sospecha” Ricoeur incluye a tres maestros que “aparentemente se excluyen entre sí: Marx, Nietzsche y Freud”. (p. 32)

de dominación “invisibles” o “estructurales” entendidas como “modos de pensar” impropios, extranjeros, alienados. En este sentido, la categoría del engaño con la cual las teorías egocéntricas sostienen que los individuos actúan en contra de sus propios intereses se diluye, debido a que el mismo concepto de “interés propio” entra en crisis.

6.2. Lxs sujetxs transmodernxs

Se podría decir que el pensamiento transmoderno (si es que algo así existe) carga con la herencia moderna y posmoderna respecto del espinoso “problema del sujeto”. En este sentido, proponer “un” sujeto transmoderno implica asumir ya una posición que seguramente contraría los fundamentos de la Transmodernidad, en tanto que en el pensamiento transmoderno no sería posible postular un sujeto universal, sino más bien una multiplicidad de sujetos emplazados localmente. Justamente, si la Modernidad y la Posmodernidad asumen al Yo Individual como estructura trascendente, universal y ahistórica de la subjetividad, la transmodernidad planteará al sujeto como efecto inmanente, particular, histórica y culturalmente localizado. Es por esto que, si queremos ser fieles al pensar transmoderno, debemos admitir el “relativismo” como premisa metodológica y la “multiplicidad” como principio ontológico.

Asumir el relativismo (cultural, histórico, político, geográfico, etcétera) manifiesta la desconfianza del pensamiento transmoderno respecto de los universales, en tanto que el sujeto es siempre una “producción”, un “producto” o un “efecto” respecto de un orden extra-individual y/o yóico. Las coordenadas de producción o de efectuación del sujeto serán, en primer término, conjeturales, y en segundo término, contingentes. Por esto es que el sujeto transmoderno mismo debe ser postulado en su carácter mutante.

Una dificultad para el pensamiento transmoderno será articular este abordaje anti-intuitivo y sobredeterminado del sujeto con la idea de libertad, ya que si el sujeto es producto o efecto, no es posible poder postularlo por fuera de aquellas condiciones que lo realizan. En este sentido, si liberamos al sujeto de los elementos que lo producen, terminamos por concluir en que existiría un sujeto pre-estructural. Tal vez esta ontología del sujeto sea “el problema” a resolver por el pensamiento transmoderno, luego de una revaloración de lo particular ante lo universal, lo complejo ante lo simple, lo contingente ante lo trascendente, el accidente ante la esencia, etcétera.

Para empezar, diremos que lx sujetx transmodernx debe ser también planteado en relación a la multiplicidad. Si asumimos el riesgo de postular una subjetividad

transmoderna, lo hacemos a sabiendas de que esto puede caer en una contradicción. Sin embargo, en el inicio del presente trabajo hemos diferenciado subjetividad de sujeto. Mantener este sistema de diferencias es importante en este punto, porque lx sujetx transmodernx será entendido como efecto o producto de una determinada subjetividad. La subjetividad implica ya un cierto conjunto de elementos ordenados por el discurso. En este sentido, proponemos que lx sujetx transmodernx encuentra al menos dos condiciones para su emergencia.

En primer término, la caída de los Grandes Relatos, que da comienzo a un proceso a partir del cual se otorga validez a relatos que anteriormente quedaban acallados por el Gran Relato de Occidente. Lx sujetx transmodernx aparece entonces habilitadx para habitar diferentes narrativas que otorgan sentido a múltiples modalidades existenciales, sean estas hegemónicas o sub-hegemónicas. Esto significa que la subjetividad transmoderna empuja, incluso, a asumirse o posicionarse en relación a las estructuras que lo determinan. En este sentido, lx sujetx transmodernx es unx sujetx capaz de reflexionar respecto de, por ejemplo, cuáles son los objetivos que producen y/o conducen sus deseos, siendo consciente que los mismos responden a estructuras sociales pre-individuales.

En segundo término, y asociado a lo anterior, luego de finalizada la Segunda Guerra Mundial, se da por tierra la idea de la superioridad evolutiva de lo europeo respecto de otras formas culturales periféricas, hasta entonces consideradas menores, inferiores, subdesarrolladas, salvajes, etcétera. Así, las narrativas hasta entonces consideradas poco más que un grito quejumbroso de las periferias, de las minorías, de los desclasados y los condenados de la tierra, ahora serán recogidas hasta como modelos vitales, marcos conceptuales, teóricos y epistemológicos válidos para ser habitadas. Aparece entonces, aunque de un modo diverso, una recuperación y una revalorización de lo ancestral, de lo autóctono, de lo terrenal, etcétera, tanto para el pensamiento transmoderno, pero también para el posmoderno.

Desde una perspectiva amplia, diremos que lxs sujetxs transmodernxs tienen una relación de intimidad con la idea de colonización, cuestión por la cual, una de las formas en las que adviene la subjetividad transmoderna (tal vez plantearlo de este modo representa una contradicción), es bajo la forma de unx sujetx que se sabe colonizadx y que la descolonización implicará, necesariamente, una transformación ontológica de lo que considera “propio de sí” o del “sí mismo”.

En definitiva, si postulamos la existencia de algún rasgo común que haga a la subjetividad transmoderna, el mismo debería ser concebido como el anverso, aunque no

absoluto, del sujeto egocéntrico posmoderno. Lxs sujetxs transmodernxs serán heterocéntricxs, histórica y culturalmente situadxs y determinadxs. Esto quiere decir que, respecto de la subjetividad transmoderna, advendrá un sujeto que desconfía de la propiedad y el dominio de su conducta, de su volición, de su “interpretación” del mundo, de su afectividad y de su racionalidad, ya que todo lo que sea considerado “propio” queda teñido por la sombra de la alteridad.

Lx sujetx transmodernx, efecto de estructuras sociales (el capitalismo, el patriarcado, el capitalismo, la racialización, el género, el colonialismo cultural y las tecnologías de dominación contemporáneas, como las redes sociales y la economía de la vigilancia, etc.), confía, sin embargo, en que es posible librarse de ellas en mayor o menor medida. La liberación, en este caso, se halla asociada a la transformación personal o, al menos, a la capacidad de posicionarse respecto de las estructuras que lx determinan. Esto es problemático, ya que se vuelve a traer al centro de la discusión el problema de la capacidad de la consciencia para auto-transformarse y desde allí modificar las estructuras sociales que a la vez la determinan. Si lx sujetx transmodernx asume que su “sí mismo” está estructurado por agencias “alterocentristas”²⁴, la pregunta será entonces, desde qué sitio “se decide” o “se toma partido”.

Como adelantamos anteriormente, lo transmoderno apunta a recuperar al sujeto ignorado, menospreciado y acallado de y por la historia de Occidente, reparando y/o recuperando los saberes y los haceres de las culturas que Occidente consideró bárbaras, salvajes, subdesarrolladas, tercermundistas, brutas, incultas, subnormales, etcétera, para ponerlas en pie de igualdad con los discursos hegemónicos. Este proyecto tiene dos aristas a analizar. Por un lado, si consideramos que Occidente representa una “ideología”, debemos decir que lxs autorxs cuyas perspectivas ubicamos como analizadores del pensamiento transmoderno construyen sus edificios teóricos a partir de categorías propias del pensamiento occidental.

La otra arista implica que no puede soslayarse la dimensión política del proyecto transmoderno. Es decir que, el pensamiento transmoderno, propone explícitamente la transformación social a través de la transformación del sujeto o la transformación del sujeto a través del ejercicio de diferentes prácticas de liberación en donde el reconocimiento de los saberes deslegitimados por la ideología occidental son puestos en

²⁴ El alterocentrismo constituye una posición subjetiva contraria al egocentrismo en donde el centro se ubica en agencias extrañas al *ego*, al Yo o a la conciencia. Desde una lectura radical, el alterocentrismo supone que el *ego* es efecto absoluto del Otro. En este caso, su máxima sería: “Yo soy Otro”.

valor. El pensamiento transmoderno no deja de ser una *episteme* occidental abierta, ya que se asume como un modo de pensar, sentir y actuar localizado, entre otros modos de pensar, sentir y actuar propios de otras culturas y momentos históricos.

Esto quiere decir que el pensamiento transmoderno exige un ejercicio crítico y continuo de los modos de pensar, sentir y actuar que experimentamos como “naturalmente” propios, y un revisionismo histórico-cultural respecto de las fuerzas de dominación que operan sutilmente en los colonizados en las periferias de Europa. En este sentido, participan de lo transmoderno una variedad de definiciones y de prácticas que se agencian en diferentes niveles, pero que nunca excluyen las dimensiones estructurantes de la mentalidad de una comunidad dada.

Tomemos dos ejemplos de dos autores que son calificados como participantes del “giro decolonial”²⁵: el psiquiatra martiniqués Frantz Fanon y el escritor y crítico cultural keniano Ngũgĩ wa Thiong'o. Estos dos pensadores y activistas por la descolonización, no sólo apuntan a que los territorios dominados por potencias foráneas sean liberadas, sino que entienden que existe una forma del coloniaje y de la dominación que se efectúa en otro campo, el campo de la cultura, de la ideología y del lenguaje.

Thiong'o (2015), por ejemplo, sostiene que los oprimidos de la tierra tienen un doble desafío: por un lado, la libertad frente al robo y, por otro lado, desactivar una bomba cultural. Thiong'o afirma que el arma más peligrosa con la que cuenta y utiliza de manera silente y constante el imperialismo es la “bomba de la cultura”. En este sentido, a lo que apunta una bomba cultural es a “aniquilar la creencia de un pueblo en sus nombres, en sus lenguas, en su entorno natural, en su tradición de lucha, en su unidad, en sus capacidades y, en último término, en sí mismos” (p. 26).

Thiong'o articula dominación, cultura y lenguaje haciendo referencia a prácticas explícitas de sustitución cultural e idiomática en su Kenia natal luego de 1952, en donde el inglés “pasó a ser algo más que una lengua: era *la* lengua, y todas las demás debían rendirle pleitesía” (p. 41). Del mismo modo, Frantz Fanon (2018) ya adelantaba un diagnóstico de la “situación colonial” en donde el ser se ve transformado por la modificación del estatus del colono y del colonizado en su relación dialéctica.

²⁵ El giro o pensamiento decolonial representa una corriente de pensamiento contemporáneo crítica de la Modernidad, a partir del cuestionamiento del colonialismo, el eurocentrismo y la imposición de la racionalidad burguesa en las diferentes latitudes alcanzadas por el imperialismo. En este sentido, el pensamiento decolonial no se limita a denunciar el pasado colonial, sino también se esfuerza por mostrar los modos en los que el colonialismo se reproduce en estructuras sociales, epistémicas, económicas, etcétera.

Más allá de esto, resulta de interés para el desarrollo del concepto de lo transmoderno la importancia que otorga el autor a una forma de subjetividad denominada “el intelectual colonizado”. Es éste quien tendrá la función de ratificar los valores de la agencia colonizadora, en donde “el indígena es declarado impermeable a la ética” (p. 42) o “cuando el colonizado comienza a presionar sus amarras, a inquietar al colono, se le envían almas buenas que, en los «Congresos de cultura» le exponen las calidades específicas, las riquezas de los valores occidentales” (p. 44).

Por otro lado, nos encontramos con el modelo de sujeto que nos propone Judith Butler, y que creemos pertinente ubicar entre el conjunto de perspectivas que conforman lo que denominamos “pensamiento transmoderno”. En este sentido, Butler hace una lectura de la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan, los desarrollos de Simone de Beauvoir y de Luce Irigaray y realiza una crítica radical al esencialismo y a las categorías del discurso público que establecen las bases de la racionalidad occidental. Por ejemplo, en su análisis de la dicotomía interior/exterior, demuestra cómo opera el pensamiento hegemónico respecto del sexo/género analizando la idea de la “interiorización” de una identidad dada (Butler, 2021, p. 263). En esta crítica a la racionalidad occidental desde la perspectiva de género encontramos cierta hermandad con, por ejemplo, la Filosofía de la Liberación y las teorías decoloniales contemporáneas.

Butler (2021), recurriendo a conceptos del pensamiento de Foucault respecto del poder disciplinario, nos demuestra cómo el discurso opera sobre el cuerpo, entendiendo que éste funciona como superficie de inscripción de significaciones sociales. Butler ubica en este sentido las palabras, los actos, los deseos del cuerpo en un plano sobre el cual opera el discurso en forma normativa y también descriptiva. “Dichos actos, gestos y realizaciones -por lo general interpretados- son *performativos* en el sentido de que la esencia o la identidad que pretenden afirmar son intervenciones fabricadas y preservadas mediante signos corpóreos y otros medios discursivos” (p. 266).

Resulta pertinente resaltar que al interior de la idea de discurso, entendido como dispositivo creador de realidad, la crítica al dualismo interno-externo sirve también como crítica a la teoría del engaño, a partir de la cual se ha hecho una crítica a la ideología como “falsa creencia” o “falsa conciencia”, al tiempo que se ubica al discurso y al lenguaje en una relación jerárquica respecto del dualismo materia-mente. Esta materialidad del sujeto del discurso, si bien es realizada en el cuerpo, también es representada por Butler como superficie ya preformada por el campo social-histórico.

En este caso el discurso es un elemento más de la performance del sujeto, por lo cual éste se convierte en epifenómeno de la existencia de un orden de realidad del cual participa de modo inmanente la dimensión simbólica de la existencia humana. Si bien pareciera que, en definitiva, es la práctica del género la que crea *a posteriori* la experiencia del género, no debemos perder de vista que esta práctica se halla enmarcada en una trama de significados establecidos por el orden cultural reinante.

6.3. Modulaciones de las libertades transmodernas (en plural)

En nuestros días podemos observar activismos que, en diferentes ámbitos, son críticos de una idea intuitiva y egocéntrica de la libertad. Nos referimos, por ejemplo, a los diversos feminismos; al activismo LGTBIQ+; al movimiento “Ni una menos” y “#Me Too”; a las acciones por el reconocimiento y la igualdad de derechos para grupos racializados; a los movimientos indígenas que luchan por el reconocimiento de derechos ancestrales, de sus lenguas y culturas, y la defensa de sus territorios; entre otros. Desde nuestra perspectiva, estos movimientos encuentran su contraparte en el ámbito académico en diferentes desarrollos teóricos críticos que van desde los estudios de género, las epistemologías críticas, la Filosofía de la liberación, los estudios decoloniales, etcétera.

Resulta difícil establecer claramente los alcances de la articulación entre la producción teórica y el activismo político. Lo que es cierto es que en ambos ámbitos, el académico y el político, estas perspectivas y movimientos han ganado protagonismo propugnando transformaciones, no sólo en las estructuras sociales, económicas y políticas, sino que ponen especial énfasis en la necesidad de una profunda transformación de las estructuras simbólicas que otorgan fundamento a las prácticas sociales. Sin embargo, si bien encontramos en esta idea el punto de comunión entre los diferentes ejemplos que hemos mencionado, es cierto también que cada cual propugna, desde el punto de vista teórico, matices respecto de lo que podemos entender a través del concepto de libertad.

Es por esto que cuando hacemos referencia a una categoría como la de “las libertades transmodernas”, necesariamente debemos desarrollar una perspectiva que admita la multiplicidad de concepciones respecto de la libertad, así como también debemos ser permeables a las contradicciones que articulan eso que podemos denominar de manera muy abarcativa y sin límites claros “la subjetividad transmoderna”. Decimos abarcativa y sin límites claros debido a que creemos que lo transmoderno no sólo se

caracteriza por la multiplicidad y heterogeneidad, sino que también puede atribuírsele un carácter mutante y, en algunos casos, permeables a la contradicción.

Esto parece ser necesariamente así, ya que lx sujetx transmodernx parece tener una identidad reticular sin centro ni periferia. Más aún, el concepto de identidad entraría, en el pensamiento transmoderno, en franco conflicto. El Yo, núcleo identitario de la subjetividad moderna y posmoderna, queda parcialmente cuestionado ya que se admite que el propio Yo está estructurado por procesos históricos, políticos e ideológicos en donde se hace efectivo cierto ejercicio del poder. La libertad, en este contexto, puede ser pensada claramente como un botín por el cual se lucha en el campo de la hegemonía. En este punto es en donde podemos vincular o, incluso, incluir en una hipotética “teoría de la Transmodernidad” al marxismo postestructuralista, ya que éste es el que da fundamento a los mecanismos ideológicos que operan en el campo del discurso y el lenguaje.

Teniendo en cuenta todo esto y el amplio espectro de perspectivas que integran la aún incierta categoría del pensamiento transmoderno nos limitaremos, por cuestiones prácticas y de extensión del presente trabajo, a delinear las que creemos dos formas de las libertades transmodernas. Para la descripción de las libertades transmodernas recogeremos algunos desarrollos de los trabajos de Dussel y Butler, aunque también haremos alusión a algunos planteos de Fanon y Thiong’o que creemos resultan ejemplificadores.

En primer término diremos que la liberación, desde la Filosofía de la Liberación, implica el reconocimiento, a la vez que dotar de validez a las filosofías y las racionalidades alternativas a la racionalidad europea, para efectuar una crítica de la propia racionalidad, asumiendo que la misma opera sobre lógicas impuestas por una suerte de colonialismo mental. En segundo término debemos remarcar que la liberación dusseliana se asume explícitamente como un proyecto político dialógico y emancipador (Sur-Sur luego Sur-Norte) en donde se obtendría como resultado una “*filosofía mundial futura pluriversa*, y por ello *transmoderna* (lo que supondría, igualmente, ser transcapitalista en el campo económico)” (Dussel, 2022, p. 35). En este sentido, se entiende a la libertad también como un dispositivo discursivo producto de una época y una cultura particular. La libertad negativa, por ejemplo, representa una apropiación del término por parte de la Modernidad Burguesa. Esta libertad liberal, se configura como una de las coordenadas de un tipo de subjetividad que podemos denominar *homo œconomicus*.

Una de las formas de las libertades transmodernas, entonces, apunta, a la creación de una nueva racionalidad reflexiva que supone que es posible la transformación y la liberación a través de *speech acts* que pongan en evidencia las estructuras de dominación que constituyen la cultura occidental moderna y posmoderna (aún europea), para constituir una nueva consciencia para la acción política. Según Dussel (2022), un posible camino para la liberación respondería a la siguiente lógica:

...los grupos excluidos en lo social, las masas empobrecidas, las mujeres en un sistema patriarcal, los no-blancos en el racismo blanco, los desempleados, etc. (efectos *negativos* de los *campos* materiales), cuando toman conciencia crítica -en el sentido descrito de “consenso discursivo de los nuevos derechos”-, de simples miembros o sujetos pasivos de la opresión social o exclusión social, pasan a ser *actores*. Nacen así los *movimientos sociales*, que originariamente y como tales no son políticos (pueden ser sindicatos, agrupaciones de ayuda, asociaciones, asociaciones civiles, entre otros). Cuando un *movimiento social* (constituido por miembros-víctimas de los *campos* materiales) traspasa o cruza el umbral del mero ámbito social y penetra el *campo* político propiamente dicho, es decir, el asalariado se presenta como ciudadano miembro de una comunidad política, las reivindicaciones *sociales* adquieren un carácter de exigencias *civiles*. Se ha pasado de una *esfera* del *campo* político que podemos denominar la “Sociedad Civil”²⁶.

Pero es posible traspasar un segundo umbral. El pasaje de la “sociedad civil” a la “sociedad política” (p. 86).

Este último pasaje de la “sociedad civil” a la “sociedad política” es, para esta perspectiva, el momento crítico por excelencia de la liberación, en tanto la “diferencia” se enfrenta a la “identidad” del orden vigente, pero ya no desde la mera experiencia “material” de los excluidos, sino desde la transformación de la diferencia a una categoría política capaz de reclamar “formalmente” por sus derechos. En este sentido, podemos ubicar en la Filosofía de la Liberación de Dussel una perspectiva optimista respecto de las agencias que determinan el orden social, asumiendo que el mismo estaría “dispuesto” a reconocer la diferencia y saldar deudas históricas. El Estado que Dussel aparentemente

²⁶ Según Dussel (2022), “la *Sociedad Civil* es la micro-institucionalidad y organización particular operando *implícitamente* en tanto política (es decir, en cuanto civil y parcial). No involucra al Estado como totalidad, sino a una *parte* de la comunidad política que, en cuanto específica en sus intereses, depende de los grupos particulares de la propia sociedad civil o de los movimientos sociales manifestados en su sub-campo. El ciudadano es miembro natural tanto de la sociedad civil como de la sociedad política, pero puede ser siempre directamente actor en cuanto participa en las organizaciones de la sociedad civil. En la sociedad política se hace presente por sus representantes. La *Sociedad Política* es la macro-institucionalidad *global* operando *explícitamente* en la esfera pública y en cuanto tal (es decir, en cuanto política y global). Sus acciones involucran al Estado como totalidad. Los actores principales son los representantes que constituyen el gobierno. Todo ciudadano representado es siempre miembro pleno, permanente y última instancia del Estado en cuanto sociedad política, al menos potencial o virtualmente” (p. 86).

defiende como instancia exponencial de la Sociedad Política no queda cuestionado en tanto tal, sino que la liberación de los condenados de la tierra se dará porque ese mismo Estado (europeo, liberal, capitalista) reconozca y salde las deudas históricas que tiene con aquellos.

En este punto, y a pesar de entender que el campo de la hegemonía es un espacio dominado por la lógica de la “batalla” política, incluso de la violencia, la Filosofía de la liberación de Enrique Dussel apuesta, a pesar de todo, a una política del diálogo. Esto a sabiendas de que el campo de la hegemonía es justamente un campo de disputas, de tensiones y de conflictos irreconciliables en donde los excluidos y los dominados por formas culturales asumidas como propias puedan interpelar lingüísticamente a los agentes de la exclusión y la dominación que ya no son seres humanos identificables, sino que son estructuras determinantes de la vida y del mundo.

Fanon, por su parte, no estaría tan de acuerdo con la propuesta dialoguista de Dussel. Recordemos cómo inicia el memorable *Los condenados de la tierra* (2023) cuando reza: “Liberación nacional, renacimiento nacional, restitución de la nación pueblo, Commonwealth, cualesquiera que sean las rúbricas utilizadas o las nuevas fórmulas introducidas, la descolonización es siempre un fenómeno violento” (p. 35). Más allá de esta cuestión metodológica respecto de la praxis política, creemos que existe una idea que parece ser compartida por varios autores y activistas transmodernos.

En este sentido desprendemos de las lecturas de Fanon, Thiong’o o Said, entre muchos otros pensadores decoloniales, que ellos otorgan cierto estatuto jerárquico al orden de la cultura y el lenguaje por sobre a lo que se podría denominar el orden de lo perceptible o de la experiencia vivida. De hecho, podemos hallar estas ideas en expresiones como las de Aimé Césaire (2006), quien reconoce la dimensión cultural de la colonización basada en la muerte de la cultura originaria o nativa.

De este modo, “si la civilización nativa muere, el colonizador la reemplaza por otra, por una civilización superior a la civilización nativa, que es precisamente la suya” (Césaire, 2006, p. 52), o la experiencia propia de Thiong’o (2015), quien abandona la utilización de la lengua inglesa para la escritura de sus textos sosteniendo que “la elección de una lengua y los fines para los que se usa esta son centrales en la definición que un pueblo hace de sí mismo en relación con su entorno social y natural, de hecho en relación con la totalidad del universo” (p. 30), luego de advertir el esfuerzo invertido por las fuerzas colonizadoras en imponer su propia lengua en las sociedades colonizadas, incorporando la idea de que la lengua “es” en sí misma un hecho cultural identitario. La

decisión definitiva del kenia fue que a partir del 2015 abandonó el inglés como idioma para sus producciones escritas para escribir en gikuyu y kiswahili.

Fanon (2009), utilizando argumentos similares, explica que “todo pueblo colonizado, es decir, todo pueblo en cuyo seno ha nacido un complejo de inferioridad debido al entierro de la originalidad cultural local, se posiciona frente al lenguaje de la nación civilizadora, es decir, de la cultura metropolitana. El colonizado habrá escapado de su sabana en la medida en que haya hecho suyos los valores culturales de la metrópoli. Será más blanco en la medida en que haya rechazado su negrura, su sabana” (p. 50).

En el caso de la Teoría *Queer* de Judith Butler, creemos que su perspectiva puede emparentarse con el pensamiento decolonial, en tanto se otorga prioridad al orden del discurso, el cual es performativo en cuanto a la realidad. Son las prácticas las que sostenidas en discursos productores de sentido van a producir un efecto en el nivel del sujeto. Es decir que, si bien el enfoque de Butler se dirige demostrar que la experiencia identitaria es experimentada como un fenómeno interior al cuerpo, la misma es, en realidad, una invención producida y reproducida por el discurso público sobre el cuerpo. El género, en este sentido, si bien es una invención, no puede ser calificado ni como verdadero ni falso, sino, que se crea como efecto de verdad sobre el cuerpo.

De este modo, el cuerpo es una extensión colonizada por el discurso y representa “un límite variable, una superficie cuya permeabilidad está políticamente regulada” (Butler, 2007, p. 271). En el esquema de Butler, el acto, en tanto signo, resultará productor y/o reproductor del orden del discurso, pero también ese mismo acto cuenta con un potencial subversivo respecto de ese orden discursivo, ya que el acto portará la capacidad creativa de la performatividad.

Teniendo esto en cuenta, se podría decir que para la Teoría *Queer* de Butler, la liberación (subversión) representa la realización de “actuaciones” performativas que trastocan “intencionalmente” el significado de las cosas (del cuerpo en particular). La performatividad del género no sólo nos habilita a pensar en la colonización del cuerpo por parte del sentido que adquieren los discursos hegemónicos, sino también abre la posibilidad de su decodificación y de su descolonización.

Si esto es así, la liberación (subversión) *Queer* apunta a la posible realización de actos subversivos del orden que establece el género para el cuerpo. En este contexto, subversión no es sinónimo de liberación. En verdad, la subversión parece indicar una serie de estrategias locales de desnaturalización del orden instituido por el discurso para producir -vía performativa- nuevos modos de vincularse con uno mismo y con el mundo;

todo ello en el marco de un universo hecho de significaciones. De esta manera, no es posible una libertad deslindada de todo orden, porque la nueva configuración discursiva se erige a partir de las ruinas de la anterior. En este sentido, la subversión implica la realización de "actos" capaces de constituir nuevos sujetos en el marco de prácticas discursivas y culturales.

Por todo esto, podríamos decir que es imposible suponer en Butler una idea de libertad que se reduzca a la autonomía o a la simple "no interferencia". Para esta autora existirá una tensión respecto a la libertad positiva pensada como autorrealización, ya que los propios deseos y lo que se supone como identidad propia ya se hallan codificados en el orden del mundo, tanto desde el punto de vista de los actos como del discurso. Si es factible plantear la idea de una libertad *Queer* (que ubicamos bajo el paraguas de las libertades transmodernas), la misma pareciera vincularse a cierta capacidad del individuo de realizar una agencia situada, contingente, e incluso *egodistónica* respecto de los propios los propios deseos, "a partir de" y "produciendo" movimientos de resignificación del "sí mismo" y del Otro social-cultural.

Lx sujetx transmodernx no es libre cuando "elige" o cuando actúa "sin interferencias" externas. Esto es debido a que las estructuras que dominan al individuo son consideradas como parte de su "ser". Teniendo esto en cuenta, podemos decir que el sujeto transmoderno se libera cuando "transforma" o "se rebela" ante las estructuras, ya que así cree subvertir un orden tan invisible como determinante. De este modo, las libertades transmodernas están siempre a punto de realizarse en el marco de un proceso histórico-social que es, al menos, "condicionante".

Por otro lado, pareciera que existe una recuperación del valor colectivista y/o comunitario de las luchas por la liberación, en el sentido de que impresiona que existe una cierta manera de concebir a la libertad que requiere necesariamente que un sujeto admita al Otro como instancia ambigua, tanto concreta como abstracta, así como agente de dominación y/o liberación. Si pudiera resumirse la idea de la liberación transmoderna en un sintagma, éste sería *Mi libertad es del Otro*, tomando la ambigüedad que supone el genitivo "del", haciendo referencia al axioma lacaniano "el deseo del hombre es el deseo del Otro".

Esta formulación, a diferencia de la posmoderna (*mi libertad es mía*), implica que el estatuto del sujeto se halla alterado en su relación con el Otro. Este desplazamiento en cómo se concibe la relación sujeto/Otro en la Modernidad, la Postmodernidad y la

Transmodernidad, conlleva necesariamente una metamorfosis en los modos de concebir la libertad.

7. Capítulo VII

Elementos para una crítica de las libertades contemporáneas

Hemos tratado hasta este punto de articular la idea de libertad con categorías vinculadas a las características sociales de cada época. El propósito de hacerlo de esta manera no es otro que el de intentar demostrar que cada *episteme* supone un sujeto al que le asigna un conjunto de características, valores y atributos particulares, derivadas de la cultura y las prácticas sociales de las cuales participa. Este abordaje particular del problema de la libertad nos permite delinear una perspectiva desde la cual leer, comprender e interpretar la estrecha relación causal que hay entre el orden del discurso -el lenguaje- y los modos en que se estructura el mundo humano.

De este modo, podríamos decir que nos ubicamos en una tradición heredera del giro lingüístico, la cual vincula desarrollos realizados en diferentes ámbitos. En particular nos interesa la lectura realizada por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista* (2021) respecto de la obra de Jacques Lacan, en la cual se articulan conceptos estrictamente psicoanalíticos con nociones de la filosofía de Antonio Gramsci.

Más allá de esto, conviene destacar que Lacan no fue un filósofo, tampoco fue un político; sus esfuerzos teóricos tuvieron que ver, más bien, con formalizar la práctica clínica a partir de una teoría del significante, la letra, el discurso y el lenguaje. A través de su operación “retorno a Freud”, Lacan sostuvo su crítica radical hacia la orientación posfreudiana del psicoanálisis, la cual era promovida y defendida por la escuela norteamericana y que, según Lacan, habían convertido al psicoanálisis en una psicología adaptativa.

Mediante este gesto, Lacan busca refrendar la tesis freudiana de lo inconsciente, pero lo hace reformulando el lenguaje y la relación que el sujeto hablante mantiene con esta dimensión. Esto lo lleva a repensar también la relación del hablante con su deseo. Lacan no buscó elaborar una ontología ni una teoría social, mucho menos una teoría política. Sin embargo, la incidencia de su pensamiento ha sido tan grande que hoy podemos encontrar referencias a su obra (tanto para su crítica como fuente de conceptos) en una larga lista de autores de campos diversos, a los cuales podríamos ubicar dentro de distintas escuelas y tradiciones, como por ejemplo el marxismo, el estructuralismo, el postestructuralismo, el posmarxismo, el marxismo cultural, la teoría crítica, los estudios sociales y culturales, la izquierda lacaniana (Palti, 2010), entre otros.

En relación al problema de la libertad, creemos que existen algunos conceptos que elabora Lacan y que nos pueden dar pie para analizar el papel de la libertad en los dispositivos de producción del sujeto. Es así que tomaremos, además del concepto sujeto, la formalización del “discurso del Amo” para dar cuenta de la operatoria del significante Amo en el campo de la hegemonía.

En este contexto, nos interesa fundamentar cómo la idea de la libertad ha operado y opera como dispositivo de producción de subjetividad, y cómo este significante participa, en tanto tal, como objeto de disputa de sentido en el campo de la hegemonía. Desde esta perspectiva no es posible establecer un significado universal, trascendente y esencialista de la libertad, sino que, para poder establecer su sentido, se debe determinar, al menos, el universo de coordenadas a las cuales este significante se encuentra articulado. Es decir, intentar diagnosticar cuál es la *episteme* que produce determinada concepción de libertad.

Aquí volvemos a la noción de *episteme* que, como desarrollamos en los capítulos previos, hace referencia al orden de saber que organiza el pensar, la producción de conocimiento y también la mirada en una época. Esta “mentalidad de época” que establece los marcos referenciales interpretativos producidos en el devenir histórico será definida desde el paradigma logológico²⁷, en tanto hace referencia directa al orden de discurso que establece los criterios a partir de los cuales se hace posible una determinada mirada sobre las cosas.

En este punto nos vuelve a convocar la teoría psicoanalítica de Lacan, debido a la jerarquía que este autor le otorga al orden simbólico en la estructuración de la realidad.

²⁷ Nos apoyamos en el concepto de logología, ya que esta podría ser considerada tanto como una teoría del lenguaje, así como también una práctica del discurso que no asume como variable *a priori* a la categoría de “verdad”. A la logología le interesa la práctica discursiva por los efectos que ella produce. Podríamos decir, por los efectos de “verdad” que produce. Es por ello que la logología se inscribe en la tradición sofística antes que en la filosófica. O, mejor dicho, la filosofía es, desde el punto de vista de la sofística, una práctica logológica.

Es decir que, en lugar de la ontología y de la lógica que apuntan a cierta relación de cierta equivalencia o adecuación entre el lenguaje y el mundo, la logología reconoce que el lenguaje no dice lo que las cosas son, sino que las cosas “son” y “se producen” mediante el decir. En este sentido, el lenguaje produce sujeto y mundo, ya que ambos son efecto y no causa del lenguaje.

Según Cassin (2008), la logología no se corresponde con la ciencia del ser, sino que la logología representa la ciencia de los efectos del decir. La logología, entonces, es la perspectiva que asume al campo del discurso como espacio de producción y no de mimesis, entendiendo al lenguaje como espacio político de “producción” y no de representación de “lo real”.

El lenguaje tiene, desde esta perspectiva, la potencia de la acción y la transformación, constituyendo una alternativa radical a la ontología metafísica. En este sentido, se rompe con la concepción tradicional del lenguaje como vehículo de verdad o como *organon* de transmisión, instrumento del hombre. En su lugar, el discurso y el lenguaje serán concebidos como productores de efectos, al estilo de un acto performativo a priori necesario para la constitución de cualquier sujeto y su mundo.

Este orden simbólico es definido por Lacan como la dimensión fundante de lo humano y de las relaciones interhumanas²⁸ y como aquel *a priori* que estructura toda experiencia. El orden simbólico insiste y no deja de realizarse (Lacan, 1985, p. 481) constituyendo también el espacio en donde todo elemento vale en tanto opuesto o articulado a otro elemento. Estos elementos constitutivos del orden simbólico son los significantes.

Este orden significativo del lenguaje se organiza en estructuras discursivas y es desde allí de donde emerge el sujeto como efecto de articulación. Para Lacan (2005) el “sujeto es lo que el significante representa, y no podría representar nada sino para otro significante” (p. 795). Esto nos indica que un sujeto sólo puede ser aprehendido en el intervalo de la articulación significativa, lo cual nos aleja de toda pretensión esencialista del mismo. De este modo, si el sujeto es un producto de la cadena articulada de significantes, se puede afirmar que el sujeto no es agente de lo que dice o piensa, sino que algo, “Ello” o “Eso” habla en él.

7.1. La libertad en la obra del psicoanalista Jacques Lacan

Si bien ya establecimos que la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan no es una teoría sobre la libertad ni busca constituir una orientación para una práctica liberadora, algunos elementos que se desprenden de su enseñanza aportan un enfoque novedoso para abordar el problema de la libertad. En este sentido, en el presente apartado nos proponemos analizar la cuestión de la libertad a partir de algunos conceptos lacanianos, tales como sujeto, significante, Otro, discurso del Amo, deseo, entre otros. Particularmente nos interesan sus desarrollos en torno a la idea de discurso, por la afinidad que estos guardan respecto al objeto de nuestra investigación. A partir de lo que esta teoría particular del discurso nos aporta, podemos pensar y abordar el problema del determinismo y la libertad humana.

7.1.1. Marco conceptual psicoanalítico de referencia

La teoría psicoanalítica lacaniana plantea que el deseo del ser humano es una consecuencia del lenguaje o, más específicamente, del funcionamiento de la cadena

²⁸ Lacan, ya en el *Seminario I* (1985), en la clase del 19 de mayo de 1954 sostiene, luego de referirse a la sanción respecto del incesto, que ésta “no deja de estar inscrita en ese orden simbólico que funda las relaciones interhumanas, y cuyo nombre es la ley.” (p. 291).

significante que funda el discurso y opera en la estructura del hablante. La primera aproximación que haremos sobre la perspectiva lacaniana hace referencia a su ontología. En este sentido, debemos decir que la ontología que asume Lacan debe ser, en verdad, entendida como una crítica a la ontología tradicional.

Siendo más rigurosos, nos gustaría ubicar a la teoría de Lacan bajo el paraguas de una “logología”, ya que éste paradigma entiende a la ontología como discurso, y a éste como una instancia autónoma y performativa del lenguaje que cuenta con la potencia de producir “efecto mundo” (Cassin, 2008). Una de las tesis fundamentales de Lacan es que “no hay ninguna realidad pre-discursiva, cada realidad se funda y se define por un discurso”²⁹.

El fundamento de la idea lacaniana es que el discurso es una estructura cuya existencia debe ser asumida como preexistente a la postulación de cualquier sujeto. El discurso constituye el “campo de la realidad transindividual del sujeto; sus operaciones son las de la historia en cuanto que constituye la emergencia de la verdad en lo real” (Lacan, 2005, p. 250). Es decir que no existe ninguna forma de esencia originaria individual, intra-individual o supra-individual, puesto que la materialidad misma del discurso y del lenguaje se establece de modo histórico e interpersonal. Desde esta perspectiva, la emergencia del sujeto lacaniano es efecto de la ley de articulación y combinación significativa que estructura el propio cuerpo del discurso. El discurso, entonces, es un producto de época cuyo funcionamiento se produce de manera autónoma respecto de los individuos y su eficacia se extiende a través de los diferentes momentos históricos.

El concepto de discurso que elabora Lacan resulta central para esta parte de nuestro trabajo, fundamentalmente lo que concierne al denominado “discurso del Amo”. Sin embargo, no existe una definición unívoca de discurso en la obra de Lacan. Según Danelinck (2023), el término “discurso” no tiene en la teoría lacaniana el estatuto de concepto, sino que podría asignársele el estatuto de proto-concepto o pseudo-concepto. Éste adquiere distintos sentidos en los diferentes contextos en los que Lacan utiliza el término. Según esta autora, la noción de “discurso” tendría como referente a una estructura dinámica que “reúne la ontología diferencial del estructuralismo, la dialéctica

²⁹ Cita tomada de la Versión Crítica del Seminario 20 (1972-1973), *Otra vez (Encore)* de Jacques Lacan elaborada para difusión interna por Ricardo Rodríguez Ponte para la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Pág. 15.

hegeliana del amo y el esclavo y los descubrimientos considerados homólogos de Freud y de Marx” (Danelinck, 2023).

Sin dejar de reconocer el carácter polifónico del término “discurso”, tomaremos para nuestro propósito la perspectiva que lo orienta y lo define como una “estructura que apunta a su causa”, como “sin la palabra” y como “lazo social”³⁰. En este sentido, afirmamos que la “teoría del discurso” desarrollada por Lacan entre los años 1968 y 1972, momento en donde se reúnen sus reflexiones más frondosas sobre el discurso, es para nosotros su referencia más importante.

Desde esta perspectiva, en la que el orden del lenguaje se plantea como una dimensión necesaria para la producción del mundo humano, no podemos dejar de señalar que una de las disciplinas más importantes sobre la cual Lacan construye su plataforma de despegue es la lingüística estructural, es decir, la lingüística que hunde sus raíces en la formulación saussuriana del signo. Del lingüista suizo, a Lacan le interesó particularmente la barradura entre el significante y el significado, es decir, la disyunción entre significante y significado, los dos elementos que Saussure conjunta en la figura del signo lingüístico.

Sin embargo, Lacan (2005) va a priorizar el estatuto del significante por sobre el significado. Para Saussure existe una relación arbitraria entre significante y significado, mientras que para Lacan el significado es efecto de la articulación entre significantes. Esta cuestión que reduce la arbitrariedad³¹ a la contingencia del sentido de los enunciados hace que éstos ya no puedan ser remitidos a ciertos “hechos” de naturaleza pre-discursiva, ni a una “imagen acústica” o a una entidad psíquica, sino que “el registro del significante se instituye por el hecho de que un significante representa a un sujeto para otro significante” (p. 800). Para este modelo teórico, el sujeto deja de ser una entidad ubicable en la fijeza de una identidad; de hecho, la identidad es imposible por estructura, dado que el significante se define por las relaciones de oposición y diferencia que establece con los otros significantes del sistema. Identidad no es lo mismo que identificación, esta última funciona como suplencia de la primera.

Si seguimos las consecuencias de este principio del significante, y afirmamos con Lacan que “el inconsciente está estructurado como un lenguaje” (p. 846), el inconsciente

³⁰ Si bien también podría decirse que, como lo plantea Danelinck (2023), “no se trata en absoluto del mismo objeto teórico cuando Lacan se refiere a la función, a la lógica, a la estructura o al matema del discurso” (p. 7).

³¹ Saussure, F. (2005), *Curso de lingüística general*. § 2.: “El lazo que une el significante al significado es arbitrario; o bien, puesto que entendemos por signo el total resultante de la asociación de un significante con un significado, podemos decir más simplemente: el signo lingüístico es arbitrario”.

no es una instancia pasible de ser localizada en el interior de un individuo o agencia individualizada. De hecho, esta formalización de Lacan disuelve el dualismo interior/exterior de la psicología clásica. En este punto Lacan produce el concepto de Otro/A como lugar lógico y topológico necesario en donde pueda establecerse el funcionamiento del discurso.

En el plano social, puede asumirse que el Otro/A tendrá estructura discursiva, entendiendo al discurso como el conjunto de enunciados histórica y culturalmente producidos y articulados (Deleuze, 2013). En términos de Lacan, los significantes se hallan articulados en cadenas y redes que en vez de producir relaciones “intersubjetivas” producen relaciones de “intersignificancia”.

El Otro/A, sede del lenguaje, tendrá una existencia que se halla más allá de las conciencias individuales y de cualquier instancia yoica a la que pueda atribuirse autonomía. Esta es la gran ilusión que muestra Lacan: la de asignar al yo una función sintética que se efectúa de modo autónomo respecto de cualquier instancia determinante o condicionante. Lo autónomo en el esquema lacaniano es el discurso, la maquinaria inconsciente. El Otro/A es definido también como la “sede previa del puro sujeto del significante” (p. 767), como dimensión simbólica ya regulada por el código que establece la validez de los enunciados: “ese Otro distinguido como lugar de la Palabra no se impone menos como testigo de la Verdad” (p. 768)³².

Este concepto de Otro es uno de los pilares teóricos de la teoría psicoanalítica de Lacan. Si el Otro es el lugar del significante, ello permite plantear -como lo hace Lacan- que lo inconsciente sea el “discurso del Otro” (p. 775); y aquí el discurso hace referencia a cierta estructuración del lazo social, a partir de un determinado orden significante. En consecuencia, el inconsciente lacaniano está estructurado como un lenguaje, y el Otro constituirá la instancia necesaria para la existencia del sujeto. Es por esto que puede suponerse que el individuo (moderno, posmoderno) no es más que otro dispositivo discursivo de producción de un tipo particular de sujeto.

Por otro lado, si nos atenemos a la tesis de que “el inconsciente es el discurso del Otro” (Lacan, 2009, pp. 27, 256, 361) y que el “deseo del hombre es el deseo del Otro” (Lacan, 2010, p. 46), ello nos conmina a pensar en el descentramiento de toda agencia

³² Lacan, J. (2005): “Partamos de la concepción del Otro como lugar del significante. Todo enunciado de autoridad no tiene allí más garantía que su enunciación misma, pues es inútil que lo busque en otro significante, el cual de ninguna manera podría aparecer fuera de ese lugar. Lo que formulamos al decir que no hay metalenguaje que pueda ser hablado, o más aforísticamente: que no hay Otro del Otro. Es como impostor como se presenta para suplirlo el Legislador (el que pretende erigir la Ley)” (p. 773).

individual, puesto que el inconsciente tiene un estatuto discursivo que antecede y excede cualquier instancia puramente individual, interna o yoica. Del mismo modo, el deseo -categoría tan cara para las filosofías liberales- queda definido en un campo “exterior” al individuo. Citaré *in extenso* el desarrollo de Lacan (2009):

El deseo mismo del hombre se constituye, nos dice, bajo el signo de la mediación; es deseo de hacer reconocer su deseo. Tiene por objeto un deseo —el del otro—, en el sentido de que el hombre no tiene objeto que se constituya para su deseo sin alguna mediación, lo cual aparece en sus más primitivas necesidades, como por ejemplo en la circunstancia de que hasta su alimento debe ser preparado, y que se vuelve a encontrar en todo el desarrollo de su satisfacción a partir del conflicto entre el amo y el esclavo mediante toda la dialéctica del trabajo. Esta dialéctica, que es la del ser mismo del hombre, debe realizar en una serie de crisis la síntesis de su particularidad y de su universalidad, llegando a universalizar esa particularidad misma. Lo que quiere decir que en este movimiento que lleva al hombre a una conciencia cada vez más adecuada de sí mismo, su libertad se confunde con el desarrollo de su servidumbre. (p. 179).

Desde esta perspectiva, nos resulta lógico pensar la libertad como un elemento significativo del campo del Otro/A y, en consecuencia, como “deseo del Otro”. Es decir que el deseo de libertad planteado de esta manera sería un deseo impropio, el deseo de un orden o una estructura no-yoica, no consciente, pero que se experimenta como propio. Lo cual nos lleva a pensar en la imposibilidad de suponer la libertad del individuo sin antes admitir la sumisión a un determinado orden de discurso, un orden inherente a nuestra condición hablante y del cual no podemos escapar, un orden que nos constituye como sujeto³³.

En suma, con Lacan arribamos a una definición del significativo como elemento puramente diferencial, cuya existencia se establece en el campo del Otro/A. A su vez, el significativo será la dimensión del signo que hace “serie” estableciendo encadenamientos creadores de sentido, productores de sujeto. Estos encadenamientos constituyen estructuras cuyo funcionamiento es autónomo respecto de las conciencias y de los individuos. En términos de Benveniste, podríamos decir que estas estructuras significantes constituyen las “instituciones” de la lengua.

Por otro lado, también arribamos a una concepción particular del deseo humano, entendido como una consecuencia del funcionamiento del campo del Otro/A, como “deseo del Otro”, y como algo ajeno a la conciencia y a la voluntad individual privada; a

³³ Lacan, J., *Acerca de la estructura como mixtura de una otredad, condición sine qua non de absolutamente cualquier sujeto*. Inédito. 1966.

su vez, este carácter de ajenidad puede vincularse con aquél *a posteriori* que ubica al deseo como producto/producción de otro deseo. El inconsciente como discurso del Otro/A nos remite a una determinada estructura en la cual el lenguaje constituye su material esencial.

Así como el lenguaje no puede ser ubicado “en” un Yo ni “en” un Tú, sino que será un efecto impersonal, así tampoco el deseo podrá articularse a una entidad concreta. Mucho menos a un virtual espacio intrapersonal y/o “subjetivo”, ya que el deseo será un producto del orden del discurso, es decir, del campo del Otro.

Según Miller (2008-2009, citada por Danelinck, 2023), “el «discurso» nos da lo que hay que entender por estructura en el contexto de la teoría lacaniana de finales de la década de 1970, desde el comienzo del *Seminario XVI* Lacan lo define como una estructura que apunta a su causa: «Lo repito para los sordos: el discurso apunta a la causa del discurso mismo»³⁴ (p. 37). Para Lacan el discurso es la causa del sujeto porque el discurso es ya lenguaje ordenado.

Esta noción de discurso excede la concepción clásica del mismo, la cual lo reduce a una enunciación o una serie de enunciaciones con intencionalidad comunicativa. El discurso, desde la perspectiva de Lacan, representa más bien una estructura integrada por elementos heterogéneos, cuyo sentido co-varía en función de las coordenadas históricas y culturales, pero también de las configuraciones hegemónicas y sub-hegemónicas que constituyen a toda formación social. Un discurso no es una estructura trascendente, sino que el tipo de relación entre los elementos que lo componen causan tipos particulares de discurso.

De este modo, Lacan se propone definir al discurso como estructura que excede la intencionalidad comunicativa. El discurso es previo a las palabras, es previo al mundo, se trata de una estructura lógica y necesariamente anterior a todo enunciado. Esta fundamentación es la que a Lacan le permite decir que el discurso del cual él habla es un discurso sin palabras. Un discurso sin palabras hace referencia a que el discurso “puede subsistir muy bien sin palabras”. “Subsiste en ciertas relaciones fundamentales” (Lacan, 2008, p. 11). Luego, Lacan aclara que estas relaciones se sostienen en el lenguaje, ya que es mediante el instrumento del lenguaje que se instauran cierto número de relaciones estables en las que se inscribe algo mucho más amplio que las meras enunciaciones efectivas y sus significaciones.

³⁴ Lacan, J. *Seminario 16*, p. 13. Citado en la Tesis de Doctorado de Daniela Danelinck (2023).

Esto que por momentos puede parecer complejo, funda un nuevo lugar para la palabra y su funcionamiento; ese lugar que Lacan denomina el campo del Otro es a lo que apunta toda la teoría lacaniana, y se trata de una estructura fundamental donde la palabra puede adquirir estatuto de “verdad”. Como bien señala Danelnick (2023), Lacan elabora una nueva teoría del discurso y del lenguaje, cuyo abordaje formal (matemático) lo lleva a elaborar la figura del matema, un artefacto cuya notación algebraica permite, por un lado, vaciar de sentidos lingüísticos a la estructura del discurso, al tiempo que pone en suspenso -de un modo artificial- el campo y el efecto de la palabra; y por el otro, representar relaciones estructurales entre conceptos complejos.

De este modo Lacan nos propone un modo de acceso a la antesala de la palabra, es decir la escritura. La antesala parece un vocablo bien aplicado en este contexto, ya que lo que nos interesa, no sólo a partir de Lacan, sino a partir de toda nuestra investigación, es discernir cómo lo estructural discursivo puede ser entendido como causa y en qué sentido lo discursivo responde a una escritura previa, a una inscripción sin palabras pero de la que el lenguaje representa una instancia inmanente.

El problema de la causalidad en la “teoría de los Discursos” de Lacan puede sintetizarse en dos ejes. El primero, el que tiene que ver con la causa en la constitución histórica de los sujetos, y donde el discurso es lo que estructura y determina todo lo que se realiza con/en el lenguaje: la política, la práctica del científico, la performance artística y amorosa, etcétera. Para Lacan es la práctica del lenguaje la que rige a una sociedad, aunque esto no sucedería de un modo arbitrario, sino contingente y gracias a la autonomía de lo simbólico y sus efectos/afectos.

El segundo, el que tiene que ver con la pregunta por la causa del discurso. En este punto, Lacan no busca fundamentar el origen del lenguaje, sino que se dirige a formalizar el surgimiento de estructuras discursivas específicas. Debido a que su concepción del lenguaje está basada en la noción de significante, lo que le interesa no es lo que los hechos significan “en sí mismos”, sino que lo que se pone en relieve a partir de las relaciones que se establecen entre los significantes, cuestión que se asimila a la noción de discurso. En este sentido, la causa del discurso será el significante que, al carecer de identidad propia, se presenta ya articulado en el campo del Otro/A; y esto nos lleva al fundamento de la autonomía, no del sujeto, sino del orden simbólico.

A la altura del *Seminario 19, “...o peor”* (Lacan, 2012), por ejemplo, sostiene que el discurso “está formado por relaciones, que los mantienen a todos ustedes juntos, con personas que no son forzosamente las que están aquí. Eso es lo que denominamos

relación, *religio*, lazo social” (p. 225). Según Danelinck, el discurso entendido como lazo social es el intento de conceptualización más oscuro realizado por parte de Lacan respecto a este concepto. Al plantear que el discurso es lo que liga lo social, quedaría articulado también a la noción de ideología. Según Lacan, esa estructura que él denomina mediante el término discurso, “es decir, aquello por medio de lo cual, por puro y simple efecto del lenguaje, se precipita un lazo social” (p. 151) es, “lo que comúnmente se denomina ideología” (p. 151).

Aún cuando estemos informados de las diversas interpretaciones que se han llevado a cabo dentro del poslacanismo respecto de la proto-definición del “discurso como lazo social”, esta definición del *Seminario 19* nos resulta de sumo valor para nuestro propósito. El problema de la ideología no es un problema que Lacan haya abordado puntualmente. Para ello tuvimos que esperar la emergencia de una serie de autores y de trabajos que, desde los años ‘80 en adelante, hoy se agrupan en diversas categorías que reduciremos al “marxismo posestructuralista” y/o “izquierda lacaniana”.

La expresión “izquierda lacaniana” no es una expresión que pueda adjudicarse a algún autor en particular, sino que constituye una formación teórica contemporánea, un nombre genérico que, como señala Acha (2018), no hace referencia a una categoría analítica, sino más bien nativa, es decir, que se trataría de una clasificación creada por los miembros de una comunidad para definir una cierta visión del mundo. Tampoco designa a un referente real externo al lenguaje, sino que funciona como un nombre comprensible entre un número determinado de hablantes. A su vez, la “izquierda lacaniana” hoy reconoce al menos dos variantes o dos derivaciones teórico-políticas: la postmarxista o populista, que Acha llama reformista, y cuya referencia teórica es el trabajo de Ernesto Laclau y Yannis Stavrakakis; y la marxista, que Acha llama revolucionaria, y cuya referencia teórica son los trabajos de Alan Badiou y Slavoj Žižek.

La izquierda lacaniana, en ninguna de sus dos variantes, constituye un movimiento político o social. Tampoco ha dado lugar a la institucionalización de un colectivo intelectual organizado. Más bien, como nos muestra Acha, es un movimiento teórico-intelectual que dio lugar a un puñado de autores y pensadores del campo académico que trabajan en torno a los estudios sociales y culturales, la teoría política, la teoría crítica y el psicoanálisis, pero que recogen con particular detalle los desarrollos del psicoanálisis de Jacques Lacan.

A pesar de todo ello, no podemos no orientarnos en una perspectiva que contemple las relaciones que podrían establecerse entre los conceptos de discurso,

ideología y *episteme*, y desde allí, dirigimos al análisis del problema que nos convoca, la libertad en tanto elemento propio de un orden significante determinante/determinado por la historia y el poder, y cuyo valor se juega en el marco de la disputa política en el campo de la hegemonía.

7. 1. 2. El “discurso de la libertad” y el “discurso del Amo”

Ya tempranamente, en el *Seminario III: Las psicosis*, dictado entre los años 1955 y 1956, Lacan vincula la libertad -entendida como significante- con el discurso que la sostiene como elemento que estructura el campo del discurso. En estos años Lacan (2005) aún no había siquiera insinuado su “teoría de los discursos”. Sin embargo, desarrolla lo que él denomina el “discurso de la libertad”, y lo vincula con la locura, puesto que para él, siguiendo a Hegel, la fórmula general de la locura funciona “como una estasis del ser en una identificación ideal que caracteriza a ese punto con un destino particular”; y esta identificación directa del ser con el ideal “se demuestra como la relación del ser con lo mejor que éste tiene, ya que el ideal representa en él su libertad” (p. 169).

Con este argumento Lacan desplaza la causalidad de la locura hacia lo que denomina “esa insondable decisión del ser” en la que el sujeto comprendería o desconocería su liberación. Esta temprana deriva lacaniana sobre la idea de libertad nos resulta problemática, fundamentalmente porque sostiene la categoría del “ser” y la premisa de la “decisión” como instancia última del ejercicio de una supuesta libertad.

No obstante, si mantenemos una cierta reserva respecto a esta afirmación, la libertad de la que habla Lacan en el “discurso de la libertad” podría concebirse, por un lado, como una operatoria en el orden simbólico de comprensión o desconocimiento de la determinación del ser por parte de la propia estructura del discurso; y, por el otro, podría ser concebida como una trampa del destino que engaña respecto de una libertad que, en verdad, se inscribe como ley del devenir, signada en estructuras complejas de la alianza y que es expresada por “la fórmula antigua: Γενοί’, οιος εσσι («llegar a ser tal como eres»)” (p. 173).

En este sentido, podría pensarse que la idea de libertad que Lacan pone en juego durante estos años es una idea que la sitúa por fuera de la operatoria del “discurso de la libertad”, es decir sin referenciarla a la lógica causal del azar y la combinatoria significante. Sin embargo, esta suposición sería errónea, ya que en el plano del discurso, que es el campo causal de la subjetividad, la idea de la sobredeterminación significante

responde a un modo de la causalidad cuya legalidad no sólo depende del azar, sino también de la historia. Esta cuestión restringe y modula la combinatoria significativa, que “si la estadística deja ya entrever que esa libertad no se ejerce al azar, es que una lógica subjetiva la orientaría en sus efectos” (p. 267).

En su escrito *Kant con Sade*, Lacan (2005) presenta muy fugazmente una expresión que nos permite pensar -contra Lacan- en la diferencia entre una libertad “individual” y una libertad colectiva, una distinción que Lacan no expresa de modo explícito. Lo que allí sostiene el maestro francés es lo siguiente: “Que nadie por alguna lentitud, o incluso emotividad, dude aquí de nuestro apego a una libertad sin la cual los pueblos están en duelo” (p. 729). De esto nos parece poder inferir que habría una categoría de libertad que opera de un modo diferente según el nivel de lo individual o de lo colectivo.

En este sentido, Lacan no duda de la libertad como dispositivo político, pero pareciera que sí desconfiara de la libertad entendida como atributo del sujeto que puede creerse capaz de librarse de todo lazo social. Esto debe entenderse a la luz de la prioridad que existe en la teoría lacaniana respecto de la categoría del Otro/A. De este modo, si tenemos en cuenta la participación de la figura del Otro en la idea de libertad y su incidencia en la constitución del sujeto, debemos recuperar la importancia que otorgamos oportunamente al descentramiento del sujeto respecto del yo y del individuo.

Esta perspectiva nos permite afirmar el estatuto de artificio político de la libertad, capaz de ser entendida como artefacto simbólico que tiene una existencia primaria en el campo del Otro. En este sentido, la libertad del individuo no puede negar “la libertad del Otro” (p. 733). Por el contrario, la libertad en el sentido lacaniano es patrimonio del Otro/A, mientras que en la *episteme* moderna representa ese derecho asignado como atributo esencial de un individuo, el ciudadano, lo que da como resultado la “maximización” de un sujeto libre.

Sin embargo, un sujeto será libre siempre en los términos del Otro/A, ya que la libertad está establecida por y desde el Otro/A. De este modo puede entenderse que la libertad del “sí mismo” hace referencia directa a la libertad del Otro, porque es allí donde primariamente se hallan los elementos que permiten que ésta sea supuesta a un sujeto.

En suma, parecería que para Lacan la libertad, además de ser un significante de la lengua, es un dispositivo que opera en el discurso y produce un sujeto capaz de actuar en nombre de la libertad. Y si el ideal de libertad se encarna en un individuo que se identifica con la libertad o con el “ser libre”, se produciría ese vínculo peculiar entre

libertad y locura. Lacan dirá que la libertad puede obligarnos a “ser libres”. Respecto a esto, Lacan (2010) afirma que:

...la libertad, a fin de cuentas, es como la famosa libertad de trabajo por la que luchó, según dicen, la Revolución francesa - puede ser también la libertad de morirse de hambre, y precisamente a eso condujo en el siglo XIX. Por ello, luego, hubo necesidad de revisar ciertos principios.

Si eligen la libertad, entonces, es la libertad de morir. Es curioso que en las condiciones en que le dicen a uno ¡Libertad o muerte! la única prueba de libertad que pueda darse sea justamente elegir la muerte, pues así se demuestra que uno tiene la libertad de elegir (p. 221).

¡Libertad o muerte!, al igual que ¡La bolsa o la vida!, son formas de presentar en el mismo enunciado la imposibilidad de elegir. En verdad, Lacan nos muestra así cómo la libertad de los liberales modernos es un dispositivo específico que trae consecuencias históricas concretas, en tanto uno sería libre de elegir, incluso de morir, más allá de cualquier cuestionamiento a las estructuras que sostienen tal concepción de la libertad. Una libertad creada a la medida de un sistema en donde si se elige ser libre, se está optando también por la libertad de morir, más allá de que esto pueda ser considerado un acto voluntario y consciente o no. Si aceptamos la variable estructural inconsciente, lo que debemos pensar es que la elección ya ha sido realizada por el discurso del Otro, y que esa elección -sobredeterminada- establece en nosotros un tipo específico de subjetividad.

En la fórmula “la bolsa o la vida”, Lacan afirma que si se elige la bolsa, se pierden ambas, y que si se elige la vida, ésta será una vida cercenada. Con esta misma estructura está formulado el enunciado “la libertad o la vida”, ya que si se elige la libertad, se pierden ambas, y si se elige la vida, ésta estará amputada de esa libertad supuesta en el “discurso de la libertad”, que propone una existencia humana desasida de toda filiación simbólica. En definitiva, impresiona que el discurso de la libertad debe sostener a un sujeto completamente desligado del lazo social, es decir del propio discurso que lo produce. Sin embargo, el discurso de la libertad, al ser un discurso que apela a la categoría del “ser”, podría estar vinculado a aquello que Lacan denomina el “discurso del Amo”:

No se vería allí nada si un discurso que es el discurso del amo (maître), discurso del amo — que aquí puede igualmente escribirse m-apóstrofe-être. (*m'être*), lo que pone el acento sobre el verbo ser... — esto es algo que el mismo Aristóteles considera con cuidado antes de avanzar, puesto que,

«para lo que es del ser», que él opone al $\tau\omicron\ \tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ (*to ti esti*), a la quiddidad, a lo que eso es, llega hasta emplear el $\tau\omicron\ \tau\acute{\iota}\ \eta\nu\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$ (*to ti en einai*), a saber lo que se habría producido si hubiese llegado a ser, simplemente: lo que era a ser”. (Cita de la traducción crítica realizada por Ricardo Rodríguez Ponte para difusión interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. *Seminario 20: Otra vez / Encore* — Clase 4: 9 de Enero de 1973)

El “discurso del Amo”³⁵ será el discurso del ser o, mejor dicho, el ser utilizado como categoría que establece un cierto estado de cosas. En este sentido, se podría decir que la ontología o el discurso ontológico es la forma que “sostiene” el ser de las cosas y se devela como el mecanismo discursivo sobre el cual se monta la hegemonía, a partir del cual se establece un saber como verdad. Este mecanismo opera y produce a partir de una cierta instancia de “autoridad” que es capaz de establecer la serie de equivalencias que efectúan una determinada subjetividad.

Según Danelinck (2023), el “discurso del Amo” es el punto de partida estructural del conjunto del resto de los discursos. A través de una rotación de los elementos que forman parte de la estructura cuaternaria, se hacen viables cuatro configuraciones discursivas: el discurso del Amo, el discurso de la histérica, el discurso universitario y el discurso del analista. Aunque Lacan desarrolla formalmente su teoría de los cuatro discursos entre 1968 y 1972, esta teoría deriva de la fórmula original del “discurso del Amo”. Esto no sólo porque lo establece como una necesidad lógica para el funcionamiento de toda su máquina teórica, sino también porque lo establece como la estructura general del discurso, en tanto que el significante amo o S1 “ordena” el campo del saber, lo hace Uno.

Para Lacan el “discurso del Amo” funciona como un momento lógico necesario, que soporta la inconsistencia de la imposibilidad del ser, al tiempo que vela esa separación estructural ficcionando una equiparación estructural entre saber y verdad. Ello

³⁵ Lacan, en la clase del 20 de enero de 1971 de su *Seminario 18* sostiene: “el discurso del amo es una articulación esencial, y la manera en que lo he dicho debería ser algo a lo que algunos, no digo todos ustedes, algunos deberían dedicarse a captar de qué se trata, porque lo que está en juego — y eso también lo acentué bien la vez pasada — todo lo que puede suceder de nuevo y que se llama, yo lo digo siempre, insistiendo sobre la atenuación que conviene poner allí a lo que se llama revolucionario, no puede consistir más que en un cambio, en un desplazamiento del discurso, a saber, en cada uno de sus lugares, de alguna manera yo quisiera, para darles una imagen — ¡pero a qué especie de cretinización puede conducir toda imagen! — representar por, si podemos decir, cuatro pliegues {godets}, que tendrían cada uno su nombre, la manera por la cual, en esos cuatro pliegues, desliza un cierto número de términos, particularmente lo que he distinguido como S1, S2 en tanto que, en el punto al que hemos llegado, S2 constituye un cierto cuerpo de saber, el a minúscula en tanto que es directamente consecuencia del discurso del amo, el que en el discurso del amo ocupa este lugar que es un lugar del cual vamos a hablar hoy, que ya lo he nombrado, que es el lugar de la verdad”.

permite plantear al saber como verdadero. De esta manera, en la práctica política, el “discurso del Amo” produce el campo de la hegemonía. Puesto que en el “discurso del Amo”, el saber ocupa el lugar del trabajo, lo cual significa que el “discurso del Amo” se vincula al saber de un modo dominante, haciendo que este trabaje y funcione articulando cohesionadamente la pluralidad de sentidos que son efecto de la relación discursiva primordial que establece el “discurso del Amo”, a través de la operatoria del significante amo.

8. Capítulo VII

Conclusiones provisorias

“La libertad es nuestra...”

Frase que se lee en un cartel en una marcha de protesta frente al Congreso de la Nación Argentina, en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, el miércoles 18 de junio de 2025.
Marcha de lxs jubiladxs.

Hemos realizado un recorrido histórico, lingüístico, epistemológico y psicoanalítico de la categoría de libertad, intentando mostrar que dicha categoría es y ha sido una de las categorías cuya definición ha producido más disputas a lo largo de la historia de la filosofía y la teoría política occidental. En particular, hemos mostrado cómo a partir de la Modernidad la libertad adquiere con una fuerza inaudita una atribución subjetivista e individualista sin precedentes. En la postmodernidad, el individualismo se apoya en la categoría de libertad quitándole a ésta toda su raigambre política, para asumirse como una adjetivación propia e inmanente del sujeto humano.

Por otro lado, hemos mostrado cómo resulta imposible reducir la libertad al estatuto de categoría universal, esencial y trascendental del ser humano. A través del análisis de la libertad de los antiguos, la libertad de los modernos, la libertad de los postmodernos y la libertad de los transmodernos hemos mostrado la pluralidad de sentidos y las derivas que las distintas prácticas y afectos han asociado a la producción de la idea de libertad. Todo este recorrido nos ha servido para demostrar que la categoría de libertad debe ser pensada, leída e interpretada como un dispositivo performativo del sujeto y del mundo.

Finalmente, recurrimos al análisis de la libertad entendida como un aparato del discurso. Y en esta perspectiva teórica es que encontramos fecundo apelar a la producción teórica de Lacan, quien nos provee de un esquema de causalidad discursiva, cuyo punto máximo de desarrollo es la “teoría de los discursos”, elaborada entre los años 1968 y 1972 (Danelinck, 2023). Todo esto nos permite comprender no sólo cómo la idea de libertad se inscribe y funciona como un elemento material dentro de una red de estructuras discursivas, sino también cómo el discurso y el lenguaje establecen los márgenes de aquello que podemos denominar “la superficie de la experiencia humana”.

Este modo de pensar la categoría de libertad nos permite analizar de qué manera el dispositivo de la libertad opera en el campo de la hegemonía, entendida no sólo como un espacio de dominación de un grupo, una clase u otra agencia sobre otro grupo, otra clase u agencia, sino también como el proceso de articulación discursiva que apunta a crear y establecer de modo naturalizado un determinado orden de realidad y un tipo particular de sujeto. En este nivel de análisis se podría decir que el campo de la hegemonía es un espacio de luchas por el establecimiento de determinados saberes como verdades (Palti, 2010). O, dicho de otra manera, sostenemos que en el nivel de las prácticas discursivas se establecen las condiciones de validez de determinados enunciados que operan como las condiciones de producción del sujeto.

En este punto es donde parecen poder articularse conceptos diversos como el de ideología, *episteme* y cultura. Pero desarrollar el sistema de diferencias y/o equivalencias entre estos conceptos implicaría, de por sí, un trabajo cuya extensión no puede ser abordada en el contexto del presente trabajo. Lo que sí nos interesa expresar es que la categoría de Occidente implica una determinada dimensión ideológica y cultural que se efectúan en el campo del discurso de un modo hegemónico. Hablar de Occidente, en estos términos, implica que Occidente representa en sí mismo un significante de la lengua, al igual que la libertad. Occidente es también una categoría histórica cuyos atravesamientos exceden lo puramente geográfico. Occidente también es un significante identitario que permite diferenciar a los propios de los ajenos, a los amigos de los enemigos e, incluso, a los bárbaros y esclavos de los Hombres (Cassin, 2019, p. 28).

En este sentido, la Modernidad sí representaría propiamente, una ideología, una visión unificante del mundo, que tiene como coordenadas productoras el “nacimiento” del sistema capitalista, la constitución de sistemas políticos Estatales más o menos democrático-liberales y la producción del individuo egocéntrico, autointeresado, racional, utilitarista y autónomo. En este sentido, como afirmamos siguiendo a Laclau y Mouffé (2021), no se puede hablar estrictamente de prácticas hegemónicas o hegemonzantes hasta entrada la Modernidad, ya que el ejercicio de la hegemonía implica necesariamente una práctica racional que es llevada adelante por una serie de agencias que intencionalmente buscan establecer un modo naturalizado de actuar, sentir y pensar.

Sin embargo, resulta conveniente extender los límites conceptuales de tal noción, porque suponemos que en el campo de la hegemonía opera de manera autónoma e impersonal la estructura del discurso, estableciendo las coordenadas de producción del sujeto. En nuestro caso, la libertad será efecto de una determinada concepción de lo

social, propia de una “ideología” que se hace hegemónica, pero que a su vez se halla determinada por la forma de las relaciones sociales propias del orden que establece esa ideología.

De este modo, sujeto y sociedad son productos del orden del discurso y no hay realidad pre-discursiva que permita suponer una esencia humana antecedente de un orden de relaciones articuladas a partir de estructuras impersonales. Por esta razón, al hablar de hegemonía resulta necesario asumir un universo de elementos articulados y, a su vez, suponer que esa instancia articulada no represente una estructura fija, trascendental, transhistórica, sino una estructura que admite fisuras, las cuales habilitan la re-articulación de dichos elementos en función del enfrentamiento de prácticas articulatorias antagónicas. Según Laclau y Mouffe (2021), “la hegemonía se constituye en un campo surcado por antagonismos y supone, por tanto, fenómenos de equivalencia y efectos de frontera” (p. 170).

Si bien las prácticas hegemónizantes pueden estar influenciadas por ciertas agencias, ellas no cuentan con el control sobre el discurso que intentan imponer, debido a que las prácticas discursivas operan desde una lógica extrayóica, transindividual, inconsciente. Si asumimos la tesis lacaniana de que “lo inconsciente se halla estructurado como un lenguaje”, entonces podríamos decir que lo inconsciente, al ser de naturaleza discursiva, se convierte en el campo de la lucha por la hegemonía. Aquí es donde para nosotros cobra sentido la afirmación de que “lo inconsciente es lo político”, ya que existiría un plano de continuidad entre lo que se establece en el campo social como discurso y lo que se estructura en lo individual como experiencia.

A partir de este encuadre, la idea de la libertad moderna, apunta a “universalizar” la idea de autonomía del individuo. Convertir en universales las categorías occidentales implica asumir que las mismas constituyen elementos que se han hegemónizado y naturalizado para un sujeto efecto del discurso. La libertad posmoderna, entonces, implica la radicalización de la idea individualista del sujeto encarnada en un organismo autointeresado y efecto del *homo oeconomicus* (Hombre económico en latín; transcrito *economicus* u *oeconomicus*), a quien se le asigna dos campos de libertad jerárquicamente vinculadas: la libertad negativa y la libertad positiva.

Estas dos libertades son dos formas de la libertad individual que se universalizan y se suponen trascendentes a todo orden histórico y cultural. Más allá del reduccionismo que implica asumir este catálogo como cierto, creemos que es válida la tensión que se establece entre una libertad individual y una libertad social (hoy difícil de concebir).

Incluso esta tensión se vislumbra en el pensamiento transmoderno en donde se supone la capacidad de un individuo consciente de “liberarse” de las estructuras simbólicas que lo producen.

El ideal del pensamiento transmoderno es poder desplegarse en una extra-modernidad o en una extra-occidentalidad. Pero, paradójicamente, el pensamiento transmoderno aparece como un ejercicio metateórico que nos muestra sus propios límites por ser también efecto de la historia, la tradición y las lenguas de las que nace el pensamiento transmoderno: Occidente.

Lo deseable-imposible se presenta, en parte, como lo indecible, lo impensable, lo impracticable, o mejor, como lo intraducible (Cassin, 2020). A esto se suma el carácter incalculable y a-limitado de Occidente, que parece capilarizarse como dispositivo de captura y reproducción de escala planetaria. Esto nos remite a la lógica que Cassin asigna al funcionamiento del *logos*, y cuya tendencia “universalizante” lleva a la anulación de la diferencia a través de la captura de lo múltiple para la reproducción de lo igual.

De este modo, Cassin (2008, 2013, 2019) nos muestra cómo el proyecto ontológico occidental es en verdad una operatoria del y sobre el *logos*³⁶. Más allá de la multitud de nociones asociadas al *logos* griego, Cassin sugiere que la traducción más apropiada sería la realizada por los latinos, “*ratio et oratio*”, “razón y discurso”. En este contexto, la ontología sería una maniobra del y sobre el discurso y la razón, una maniobra de producción del ser. De este modo, la ontología, así como toda la filosofía, es un producto de la razón y del discurso, con la particularidad de que aquella es productora y reproductora de modos de decir y pensar el ser, cuestión por la cual Cassin la denomina “logología”.

Desde este punto de vista, podemos diferenciar dos modos de concebir al lenguaje y la relación de éste con las múltiples lenguas (porque lo que caracteriza a las lenguas es su multiplicidad). En primer lugar, el lenguaje entendido como *organon* o herramienta, como medio de comunicación. Las lenguas serían concebidas como modos de referirse a las cosas o a las ideas. Esta perspectiva supone que las cosas “son” antes que se dicen, ya que “el hombre es el “pastor del Ser”: está encargado de decir el ser de manera fiel, luego de manera adecuada” (Cassin, 2019, p. 36).

En segundo lugar, la “logología”, que sostiene que el “ser” no es sino un efecto del decir. El ser no está allí desde siempre sino que es producto de una “performance

³⁶ En el marco del presente argumento, se requeriría un trabajo de elucidación o de una posible articulación o superposiciones entre los conceptos de *logos*, *episteme*, racionalidad e ideología.

eficaz” que culmina en la nominación-creación del sujeto como “secretado por el verbo” (p. 38). En este sentido, la libertad constituye uno de los elementos de “secreción” del sujeto, ya que en relación a la libertad, se puede “ser” libre o “ser” esclavo, “ser” dueño de sí o “ser” apropiado por el otro, etcétera. Esto, si es llevado al análisis de la libertad incorporando la variable histórica permite asociar la operatoria creadora y universalizante del *logos* como instancia descriptiva-fundadora de las experiencias y los discursos sobre la libertad en la Modernidad, la Posmodernidad y la Transmodernidad.

Desde nuestra orientación, entonces, la categoría de libertad no será entendida como una categoría natural, aislada de una maquinaria social, cultural e histórica que la produce. Es decir que la categoría de libertad no puede ser planteada como algo que antecede a la política, sino que es su efecto inmanente tras la disputa por el sentido en el campo de la hegemonía (Laclau). En este contexto, el campo político debe ser entendido como un campo de antagonismos y sinergias de disputas por la verdad de “los hechos”.

Por último, y para concluir, aunque no de un modo definitivo, nos interesa traer a colación una discusión propia del campo epistemológico respecto del concepto de “verdad”. Así como hoy se debate en el campo de la epistemología la utilidad extra-descriptiva de la categoría de “verdad”, lo mismo podría sostenerse respecto de la categoría de libertad en el campo de la política. En nuestros días, la categoría de libertad funciona más como una categoría descriptiva al interior de ciertos discursos que como una categoría que permita definir algún tipo de vínculo particular entre el sujeto, las comunidades, los Estados y determinadas estructuras causales.

En este sentido, a partir de una lectura que podríamos llamar berliniana-hegeliana, Honneth (2014) nos aporta una interpretación alternativa respecto a los modos en los que se ha enunciado la libertad en la Modernidad. Su marco teórico referencial nos posibilita reinterpretar la libertad negativa como no interferencia, en el sentido puntual que le asigna Hobbes, que es ausencia de interferencias “externas”. Este tipo de libertad, desde la perspectiva de Honneth, podría ser calificado como “libertad intuitiva”, en donde se supone un sujeto que actúa automáticamente respecto de sus deseos. Aparentemente no habría reflexión ni consciencia sobre la calidad de los propios deseos que motivan la conducta “externa”.

La libertad “reflexiva” supone un sujeto capaz de posicionarse de un modo consciente frente a sus deseos y “elegir”, ya sea que estos respondan a sus intereses o a estructuras extra-yoicas. En verdad, pareciera que este sujeto reflexivo y consciente se asimila al sujeto transmoderno, en tanto que el sujeto transmoderno es capaz de

“reconocer” las estructuras que lo determinan y posicionarse conscientemente frente a las mismas. Pareciera que más allá de la dimensión estructural determinante, existe un margen de libertad donde el sujeto -si lo desea- puede asumirse como agente autónomo y así agenciar una posición de lucha contra sí mismo.

Por otro lado, la libertad social que Honneth toma de Hegel nos interesa porque, en cierta medida, asume un sujeto que se realiza al ser reconocido por el otro social. No hay individuo. Mejor dicho, el individuo es un concepto o una categoría social. Desde esta perspectiva cobra relevancia el concepto de intersubjetividad, porque es a partir del reconocimiento del otro que el sujeto se reconoce como existente.

Si bien Lacan se nutre de otras fuentes o referencias teóricas, como el estructuralismo, la matemática y la física modernas, la teoría del discurso, entre otras, y su objeto de estudio no es el mismo que el de Honneth, esta idea de intersubjetividad honnethiana guarda relación con la idea lacaniana que supone la antecendencia lógica del Otro/A en la constitución del sujeto. Incluso la idea de Honneth (2014) sobre “la mutuidad”, que puede resumirse en la frase “estar consigo en el otro” (p. 68) se puede pensar como una noción cercana o pariente de la noción lacaniana de “inmixión”.

Honneth, por otro lado, incorpora además la dimensión afectiva en la relación con el otro para pensar la realización de la libertad, y pone como ejemplos el amor y la amistad. En ambos casos los “agentes” se saben dependientes y es eso lo que libera su “goce”. Ser libre es gozar de la libertad, y la libertad es una categoría del lenguaje, ligada a determinado discurso, haciendo que la propia libertad resulte condicionada por el conjunto de enunciados y de prácticas sociales que establecen qué es la libertad.

Bajo todas estas consideraciones, nuestra propuesta es asumir una posición deflacionista respecto de la categoría de libertad. No estamos afirmando con ello que la libertad no sirva como una herramienta, como una categoría descriptiva de y para determinados procesos sociales o subjetivos, sino que apelamos a poder asumir esta categoría como lo que es, es decir una categoría del lenguaje. Un elemento discursivo situado históricamente que establece determinado atributo respecto de alguien o algo y que, en tanto tal, es performativo: la libertad “crea” un sujeto, lo que equivale a decir que la libertad “crea una sociedad” o “crea un mundo”. Sostener una posición deflacionaria de la libertad implica sostener que la misma, al igual que la verdad, no requieren de una definición metafísica ni sustantiva, sino que, como hemos intentado mostrar a lo largo de todo nuestro trabajo, responde a las condiciones históricas y sociales que producen su emergencia y su particularidad.

Una crítica radical a la libertad no implica necesariamente su eliminación como categoría válida para el análisis del campo político, las prácticas sociales, los activismos militantes, etcétera. Por el contrario, apuntar a una crítica radical de su estatuto y sus fundamentos nos permite visibilizar el proceso ideológico y teórico de producción conceptual y categorial que subyace a la conformación de la idea misma de libertad, y que se desarrolla en el campo social y político, al tiempo que configura el campo de la experiencia individual, ya sea como descentrada, como heterocéntrica o como egodistónica.

Por último, y para terminar, la categoría de libertad, lejos de constituir una categoría transparente y universal, representa más bien un artificio o un artefacto que opera en el campo de la hegemonía, articulado a una serie de otros dispositivos práctico-discursivos con los que presenta mayor o menor coherencia. Este descentramiento de la libertad conlleva un descentramiento también en el campo de la existencia del sujeto, puesto que si bien la libertad es experimentada como siendo algo esencialmente propio, al mismo tiempo no puede olvidarse su carácter y dimensión de otredad, de inmixión. Y, en este punto, al igual que Honneth, nos parece necesario articular libertad con eticidad.

Si asumimos que el sujeto es una entidad de producción social, a pesar de que la libertad y la ética nos parezcan categorías o conceptos distantes, no podemos perder de vista la importancia estratégica de que ambos se anuden y le otorguen a la libertad un estatuto más justo, más igualitario. La sociedad es la que crea las condiciones para el ejercicio de la libertad, y la sociedad siempre se produce en el marco de la intersubjetividad. En el caso de la ética liberal, la libertad se produce, se alcanza y se realiza dentro del propio marco que establece la sociedad liberal. Para este tipo de organización social liberal no hay un espacio extra-social, aun cuando el individuo “decida” convertirse en ermitaño.

Se trata de un contexto donde parece imposible suponer algo así como un atributo aséptico respecto de las determinaciones culturales e históricas que se llame libertad. Ciertamente, pareciera que en nuestros días la libertad individualista (negativa, positiva, reflexiva) representa el único paradigma desde el cual orientar toda reflexión sobre la libertad. Por lo tanto, recuperar el marco ético para su formulación, un marco donde se incluyan todas las nociones que hemos mencionado, la episteme, el Otro, lo inconsciente, el discurso, la ideología, la hegemonía, la logología, etc., nos posibilita leer de un modo crítico cómo se vincula y cómo participa la categoría de libertad en relación a las

instituciones que la propia sociedad construye e instituye para la circulación, la regulación y el control de las existencias humanas. Hoy más que nunca debemos repensar y recuperar la categoría de libertad.

9. Bibliografía

- Acha, O., *Freud y el problema de la historia*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.
- Acha, O., *Encrucijadas de marxismo y psicoanálisis. Ensayos sobre la abstracción social*, Buenos Aires, Editorial Teseo, 2018.
- Alemán, J., (2012) *Soledad: Común. Políticas en Lacan*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2012.
- Arendt, H., *La condición humana*, Editorial Paidós. Buenos Aires, 2003.
- Arendt, H., (2016) *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Ediciones Península, 2016.
- Aristóteles, *Política*, Traducción de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo, 2007.
- Augé, M., *¿Qué pasó con la confianza en el futuro?*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2015.
- Badiou, A.; Cassin, B., *No hay relación sexual. Dos lecciones sobre "L'Étourdit" de Jacques Lacan*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.
- Badiou, A., *El seminario. El nihilismo contemporáneo. Imágenes del tiempo presente I (2001-2002)*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Amorrortu, 2021.
- Baudrillard, J., *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*, Madrid, Siglo XXI de España Editores S.A, 2018.
- Benveniste, E., *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus Ediciones, 1983.
- Berlin, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- Bourdieu, P., *Sociología y cultura*, México, Grijalbo, 1990.
- Bourdieu, P., *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2007.
- Butler, J., *El género en disputa*, Barcelona, Paidós, 2007..
- Calleja, A., *La autonomía moral. De la Grecia clásica al siglo XIII*. [Tesis de doctorado no publicada], Facultad de Derecho, Universidad Complutense de Madrid. 2014.
- Cassin, B., *El efecto sofístico*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Cassin, B., *Jaques, el sofista. Lacan, logos y psicoanálisis*, Buenos Aires, Manantial. Buenos Aires, 2013.
- Cassin, B., *Elogio de la traducción. Complicar el universal*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, El cuenco de plata, 2020.
- Cassin, B., *Vocabulario de las filosofías occidentales. Diccionario de intraducibles*, México, Siglo Veintiuno, 2018.

Cerin, *Biografía de las ideas de Isaiah Berlin: De cómo los liberales-conservadores fabrican sus mitos. Adenda para españoles dormidos y encantados*. Madrid, Editorial Verbum, 2020.

Césaire, A., *Discurso sobre el colonialismo. Cultura y colonización y Carta a Maurice Thorez*. Madrid, Akal Ediciones, 2006.

Colángelo, J., *Perspectivas esquizo-queer. Aportes del esquizoanálisis y la Teoría Queer a una escucha clínica micropolítica*, Buenos Aires, Letra Viva, 2024.

Constant, B., *De la libertad de los antiguos frente a la de los modernos*, Barcelona, Página Indómita, 2020.

Danelinck, D., *Inconsciente y discurso. Un análisis filosófico de la causalidad en la teoría de los discursos de Lacan*, [Tesis de Doctorado no publicada]. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2023.

Deleuze, G., *Curso sobre Foucault. El saber*, Buenos Aires, Cactus, 2013.

Deleuze, G., *Conversaciones. 1972-1990*, Valencia, Pre-Textos, 1999.

Descartes, R., *Meditaciones metafísicas - Discurso del Método*, Buenos Aires, Gradifco, 2005.

Dodds, E., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza Editorial, 2019.

Dubet, F., *La época de las pasiones tristes. De cómo este mundo desigual lleva a la frustración y el resentimiento, y desalienta la lucha por una sociedad mejor*; Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2023.

Dubet, F., *El nuevo régimen de las desigualdades solitarias. Qué hacer cuando la injusticia social se sufre como un problema individual*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2023.

Dumont, L., *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

Dussel, E., *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, Madrid, Ediciones Akal, 2022.

Dussel, E., *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Editorial Las Cuarenta, 2022.

Eidelsztein, A., *El origen del sujeto en psicoanálisis: del Big Bang del lenguaje y el discurso en la clínica psicoanalítica*, Buenos Aires, Letra Viva, 2021.

Exposto, E., *Las máquinas psíquicas. Crisis, fascismos y revueltas*, Buenos Aires, La docta ignorancia, 2021.

- Fanon, F., *Los condenados de la tierra*, Ciudad de México. Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Fanon, F., *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Ediciones Akal S.A., 2009..
- Fisher, M., *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, Buenos Aires, Caja Negra Editora, 2020.
- Fisher, M., *K-Punk - Volumen 2. Escritos reunidos e inéditos (Música y política)*, Buenos Aires, Caja Negra Editora, 2020.
- Foucault, M., *Tecnologías del yo*, Buenos Aires, Paidós, 2008.
- Foucault, M., *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Coyoacán, Siglo XXI, 1991.
- Foucault, M., *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2014.
- Freud, S., *El yo y el ello*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- Freud, S., *Malestar en la cultura*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- Fukuyama, F., *El fin de la historia*. Rosario, Hybris Editora, 2016.
- Gramsci, A., *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Buenos Aires, Juan Pablos Editor, 1975.
- Han, B., *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder, 2021.
- Han, B., *Sobre el poder*, Barcelona, Herder, 2016.
- Han, B., *Psicopolítica*, Barcelona, Herder, 2014.
- Hobbes, T., *Leviatan: la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Barcelona, Ediciones Atalaya S.A., 1994.
- Honneth, A., *El derecho de la libertad*, Buenos Aires, Capital Intelectual. Buenos Aires. 2014.
- Jameson, F., *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Buenos Aires, Ediciones Paidós Ibérica S.A., 1995.
- Lacan, J., *El seminario. Libro I. Los escritos técnicos de Freud. 1953-1954*, Buenos Aires, Paidós, 1981.
- Lacan, J., *El seminario. Libro II. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. 1964*, Buenos Aires, Paidós, 2010.
- Lacan, J., *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis. 1969-1970*, Buenos Aires, Paidós, 2008.
- Lacan, J., *El seminario. Libro 19. ...o peor. 1971-1972*, Buenos Aires, Paidós, 2012.

- Lacan, J. *Seminario 20: Otra vez / Encore*. Traducción de Ricardo Rodríguez Ponte para difusión interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lacan, J., *Escritos I*, Buenos Aires, Paidós, 2009.
- Lacan, J., *Escritos II*, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- Laclau, E., Mouffe, C., *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A., 2021.
- Latour, B., *Nunca fuimos modernos*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2007.
- Lipovetsky, G., *La era del vacío*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2003.
- Liotard, F., *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Buenos Aires, Editorial Planeta, 1993.
- Locke, J., *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, Barcelona, Ediciones Atalaya, 1998.
- Macpherson, C., *La teoría política del individualismo posesivo*, Madrid, Editorial Trotta, 2005.
- Mandel, E., *El capitalismo tardío*, México, Ediciones Era S. A., 1972.
- Palti, E., *Verdades y saberes del marxismo: Reacciones de una tradición política ante su "crisis"*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Pettit, P., *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1999.
- Pettit, P., *Una teoría de la libertad. De la psicología a la acción política*. Editorial Losada. Madrid.
- Ricoeur, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, México D.F., Siglo XXI, 1990.
- Rorty, R., *El giro lingüístico. Dificultades metafísicas de la filosofía lingüística*, Barcelona, Paidós, 1990.
- Rose, N., *La invención del sí mismo. Poder, ética y subjetivación*, Editorial. Santiago de Chile, Pólvora, 2019.
- Sadín, E., *La era del individuo tirano. El fin del mundo común*, Buenos Aires, Caja Negra Editora, 2022.
- Sahlins, M., *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Saussure, F., *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 2005.
- Skinner, Q., "La teoría evolutiva de la libertad de Thomas Hobbes. Parte II. La libertad en Leviatán", *Revista de Estudios Políticos (nueva época)*, Núm. 135. Universidad de Cambridge, 2007, pp. 11-36.

- Spinoza, B., *Ética*, París, Casa Editorial Garnier Hermanos, 1951.
- Stavrakakis, Y., *Lacan y lo político*, Buenos Aires, Prometeo Editorial, 2010.
- Suarez, P., “La autonomía de las ciudades griegas”, *Revista Veleia: Revista de prehistoria, historia antigua, arqueología y filología clásicas*, N° 18-19, Universidad del País Vasco, 2002, pp. 201-209.
- Taylor, C., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Planeta, 2022.
- Thiong’o, N., *Descolonizar la mente*, Barcelona, Penguin Random House Grupo Editorial, 2015.
- Touraine, A., *Crítica de la modernidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Zizek, S., *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2014.