



La paradoja de la inconmensurabilidad de la libertad

Julio Francisco Villarreal

Abogado, Facultad de Derecho Universidad de Buenos Aires

Correo electrónico: julio.villarreal@coleurope.eu

Resumen

En el presente opúsculo se intenta bosquejar una genealogía de la emancipación del hombre como entidad autónoma de los valores, mandatos culturales y por sobre todas las cosas, imperativos jerárquicos que otrora lo constituían desde el umbral mismo de la Modernidad, en la inteligencia de que tal es el presupuesto necesario para la articulación posterior de la pluralidad de derechos que el individuo debe usufructuar.

Merced a tal proceder se llegará a la conclusión, cuasi aporística, de que cualquier reivindicación que provea a alcanzar la conquista de un derecho dado (como, en el caso, el de las minorías sexuales) no supone, en definitiva, sino un obstáculo para la consecución de reivindicaciones más amplias o semánticamente indeterminadas.

Palabras Clave: Deconstrucción; Libertad; Derechos Humanos; Posmodernismo.

La paradoja de la inconmensurabilidad de la libertad

Introducción

“El consensus es la condición del sensus”¹ refiere Balibar en su ensayo *La institución de la verdad: Hobbes y Espinoza* a los efectos de definir la necesaria implicancia y fin último del procedimiento conceptual que el Leviatán, por medio de “...la puesta en vigencia de la verdad, a través de la decisión, la acción e iniciativa...”² opera sobre sus súbditos en la inteligencia de crear una sociedad políticamente ordenada sobre un universo conceptual por tal soberano estipulado. Se trata, entonces, y como bien refiere Balibar de un procedimiento de estructuración conceptual o de sentido cuya razón de ser última no se agota y mucho menos se explica merced a una teleología meramente semántica. Muy por el contrario, si bien es cierto que tal proceder supone, en definitiva, “...un proceso de regulación de las significaciones...”³, éste no propende sino a la inteligibilidad o delimitación material de una “...verdad trascendente que precede y hace posible toda verdad demostrativa o empírica, y que está basada en un cierto esquematismo de la imaginación...”⁴.

Tal *verdad trascendente*, presupuesto necesario para un procedimiento o dialéctica discursiva permanente que acompañe el devenir político y cultural de una agregación social dada, ha de ser de una entidad tal que permita, por los propios méritos que le son inherentes -diría Balibar- “...ser constitutiva [a su vez] de la verdad, incluso de la posibilidad de una verdad que no se cuestione a cada momento bajo la aparente continuidad de las palabras...”⁵. No ha de obviarse aquí el al menos intuitivo carácter aporístico de tal proposición: en tanto se asuma el principio del tercero excluido y el principio de identidad (“A” no equivale a “B” sino a “A”) devendría en redundante asumir la plausibilidad de que la propia verdad (*verdad trascendente*) se utilice a los efectos de concebir una segunda verdad (aquella que, como ya se refirió no sería susceptible de cuestionarse “a cada momento”) si tal verdad no es sino una, cualquier recurso o articulación semántica del soberano o Leviatán a tal efecto devendría innecesaria o bien infecunda, desde que predicar un proceder discursivo a los efectos meramente de estipular una entidad de significado exactamente igual a aquella de la cual se principió a tales fines no deviene sino un ejercicio intelectual fútil.

Sin embargo tal aparente paradoja no es sino -tal y como ya se refirió- meramente intuitiva: en efecto, refiere Balibar la existencia de una institución primaria del lenguaje (la cual no supone sino un conjunto de premisas conceptuales⁶) a los efectos de definir lo que verdaderamente ha de entenderse por tal *trascendente verdad* en la inteligencia de lograr la ya mentada estructuración política regular de una sociedad dada por parte del soberano. De todas formas, tal proceder dialéctico no es el principal fundamento que

¹ Balibar, Etienne (1995). *Nombres y lugares de la verdad*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, pág. 22

² Ibid., pág. 23

³ Ibid., pág. 26

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid., pág. 29. Ello desde que tal institución primaria no supone sino una “...codificación, posibilidad intrínseca de una convención (...) en otros términos un régimen social del habla compartida entre los dominios de lo verdadero y lo falso...”

arguye Balibar para entender que Hobbes no incurrió en inconsistencia lógica o semántica alguna al definir la concurrencia de tales dos procederes para definir -al menos aparentemente- una única verdad.

En primer lugar, ello puede predicarse en tanto se asuma -como en efecto lo hace Balibar al momento de delimitar los presupuestos epistémicos a los que apela Hobbes- como fundamento último para la validez de tales verdades al “(...) lenguaje como el (único) lugar de la verdad (...)”,⁷ lo que supone una unidad de sentido que sería ontológicamente omnicomprendida de las dos mentadas verdades que, al constituir bajo su propia égida un único universo conceptual (cuya mera existencia supone la concurrencia de tal verdad) soslayaría cualquier inconsistencia procedimental relativa a la irrelevancia de inferir una proposición asumida como “verdad” de otra que ya suponía ser tal.⁸ Ello, dado que si se asume que *el lenguaje es el lugar de la verdad* no sería susceptible soslayar la mentada inconsistencia procedimental si se prescindiera de tal condición, puesto que cualquier entidad susceptible de ser expresada importaría incurrir en la mentada paradoja desde que la expresión de cualquier entidad semántica entendida como “verdad” dada (y no verdadera) no sería sino una articulación con tal contenido semántico ya estipulado, lo que no supondría sino una mera repetición de lo ya otrora o antaño expresado.

Por el contrario, en tanto se entienda que el lenguaje es una entidad que supone la concurrencia de la verdad, cualquier expresión articulada en torno a un tal lenguaje no sería sino por ende “verdad”, y por ende predicar la aporía ya mentada para cada una de las expresiones susceptibles de ser construidas merced a la utilización de tal lenguaje no sería sino un ejercicio baladí o impracticable, desde que cualquier construcción supondría -contrastada con otra- una paradoja. No es sino por ello que debe aceptarse que, en tanto toda expresión de cualquier entidad dada presumiría la virtualidad de tal inconsistencia, debe prescindirse de considerar como válida tal aporía.

La segunda razón que obsta a la existencia de tal oxímoron es que, en definitiva, la propia verdad trascendental ya citada no supone sino la existencia de un “(...) nombre privilegiado de la verdad (...)”⁹ el cual supone, merced a su prelación por sobre otras verdades la aprehensión, para tal verdad, de su verdadera “(...) significación o (...) sentido propio, e incluso [su] definición nominal, términos prácticamente equivalentes (...)”¹⁰

Saldada la concurrencia de tal inconsistencia volveré sobre lo que considero de mayor trascendencia en el presente ensayo: la sugerencia hobbesiana de la necesidad de crear, como presupuesto para la consolidación de un orden político estable, de una *verdad trascendental* por parte del soberano, por medio de la articulación de los “(...) servicios de la filosofía para ese control de Estado, al menos indirectamente, a través de la función educativa de la ciencia (...)”,¹¹ precepto que guarda un especial correlato con aquel referido en su momento por Rousseau, según el cual:

(...) hay miles de ideas que es imposible traducir al lenguaje del pueblo. Las miras y

⁷ Ibid., pág. 26

⁸ No debe confundirse aquí la naturaleza de ser una entidad “verdad” de ser “verdadera”, pues si se adopta tal segunda tesis no habría en momento alguno tal inconsistencia procedimental.

⁹ Ibid., pág. 36.

¹⁰ Ibid., pág. 37.

¹¹ Ibid.

objetos demasiado generales como demasiado lejanos están fuera de su alcance (...) Así pues, no pudiendo el legislador emplear ni la fuerza ni el razonamiento, es de necesidad que recurra a una autoridad de otro orden que pueda arrastrar sin violencia y persuadir sin convencer...He allí la razón por la cual los jefes de las naciones han estado obligados a recurrir en todos los tiempos a la invención del cielo, a fin de que los pueblos, sumisos a las leyes del Estado como a las de la naturaleza (...) obedecieran con libertad y respetaran dócilmente el yugo de la felicidad pública (...)"¹²

Bien podría asumirse que tal proceder se constituye como dramáticamente opuesto a aquel paradigma que la modernidad supo construir en torno a la figura del ciudadano occidental, *concebido como un ser autónomo, indiviso, íntegro y plenamente exento de ser sometido a cualquier consideración, precepto o mandato que no fuese entendido a su vez como una mera concatenación o inferencia del libre usufructo de su voluntad y razón*. No es sino a la luz de ello que cabe inquirirse si la democratización o secularización de la esfera política y social inherente a tal modernidad, la cual estableció nuevos modos de avizorar y comprender la dimensión y la importancia del hombre en relación a las formas de participación política supuso la proyección, de algún modo, de una nueva realidad social y cultural, tanto para el individuo como para su comunidad con su advenimiento.

Es que, frente al así llamado “desencantamiento del mundo”, término mediante el cual el sociólogo alemán Max Weber plasmó la imposición de esta realidad, reivindicativa para sí de nuevos mecanismos de legitimación y consenso político, en franco detrimento de los ya pretéritos fundamentos mediante los cuales la dialéctica ya reseñada del antiguo régimen había anteriormente prevalecido, es válido inquirirse en qué medida tal individuo logró conformar un criterio y un juicio propio, hegemónico e independiente a la vez de los dictados del esquema de organización política en el cual éste se encontraba otrora inserto.

En relación a este objeto si no es infundado o erróneo sostener que:

(...) El modelo de una sociedad que tuviera por elementos constitutivos unos individuos está tomada de las formas jurídicas abstractas del contrato y del cambio. La sociedad mercantil se había representado como una asociación contractual de sujetos jurídicamente aislados. Es posible. La teoría política de los siglos XVII y XVIII parece obedecer, a menudo, en efecto, a este esquema. Pero no hay que olvidar que ha existido en la misma época una técnica para construir efectivamente a los individuos como elementos correlativos de un poder y un saber. El individuo es sin duda el átomo ficticio de una representación “ideológica” de la sociedad; pero es también una realidad fabricada por esa tecnología específica de poder que se llama disciplina (...)"¹³

Es factible, al menos, indagar respecto a la eventual existencia misma de una nueva tipología de dominación ideológica sobre tal individuo por parte de la estructura política a la cual éste se encontrase eventualmente sujeto a partir de la Modernidad. De responderse asertivamente tal interrogante, deben, prospectivamente, indagarse cuales son los propios alcances de tal dominación o condicionamiento, entendida tal

¹² Rousseau, Jean Jacques (1994). *El Contrato Social*. Edicomunicación, Buenos Aires, pág. 50

¹³ Foucault, Michel (2002). *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la Prisión*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, pág. 198

dominación como un explícito o reflexivo producto del ejercicio de una relación de poder ya institucionalizada.

Planteo del problema: la posibilidad de aprehender un espacio de libertad

Aquí deviene en necesario apelar nuevamente a Foucault, quien refiriera en *Historia de la Sexualidad* que:

(...) por poder hay que comprender, primero, la multitud de fuerzas inmanentes y propias de las relaciones del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o al contrario, las corrientes, las contradicciones que aísla unas de otras (...) ¹⁴

Como se evidencia, la propia naturaleza de tal poder supone una estructura o compleción inmanentemente distante a aquella condición estática y sempiterna que tal construcción asumía para definir las relaciones de dominación o subordinación tal y como éstas eran entendidas clásicamente por Rousseau o Hobbes. Por el contrario, si bien el poder no deja de fundar su propia genealogía en una "(...) multitud de fuerzas inmanentes y propias de relaciones de dominio (...)", ¹⁵ su propio semblante no debe ser buscado.

(...) en la existencia primera de un punto central, en un punto único de soberanía del cual irradian formaciones derivadas y descendentes; son los pedestales móviles de las relaciones de fuerza los que sin cesar inducen, por su desigualdad, estados de poder, pero siempre locales e inestables. Omnipresencia del poder: no porque tenga el privilegio de reagruparlo todo bajo su invencible unidad, sino porque está produciendo a cada instante, en todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto a otro. El poder no está en todas partes; no es que englobe todo, sino que viene de todas partes (...) ¹⁶

De esta manera, la propia construcción -de conformidad a la perspectiva de Foucault- de tal poder no reviste la condición esencialmente verticalista que pensadores como Hobbes o Rousseau le atribuían. No se niega, en modo alguno, su condición necesaria para articular socialmente a un grupo determinado, más, para el posestructuralismo la dinámica que tal proceso implica conlleva abjurar de la condición inmutable que conforme a los mentados intelectuales revestía tal entelequia. Es que para la escuela posestructuralista (con la cual comulgaba Foucault), el poder nunca sería una heredad de un individuo o agregación de individuos en particular: su propio devenir y sentido atraviesa los cuerpos, siendo constituido y constituyéndose a su vez merced a tal proceso. Su condición transversal, rizomática ¹⁷ abjura de todo tipo de construcciones ideológicas, para apelar a distintos procedimientos de producción y estructuración del saber, entre los cuales se encuentran las propias prácticas de disciplinamiento del individuo en virtud de

¹⁴Foucault, Michel (2002). *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, pág. 112.

¹⁵ *Ibíd.*

¹⁶ *Ibíd.*

¹⁷ Tal rizoma supone un modelo conceptual que, "...a diferencia de los árboles o sus raíces conecta un punto con cualquier otro punto (...), el cual no principia ni tiene fin, sino que se constituye a partir de un medio en virtud del cual crece y se derrama...". Deleuze, Gilles, Guattari, Félix (1987). *Mil Mesetas*. University of Minnesota Press, Minneapolis, pág.21 [Traducción del autor].

las cuales se opera el reemplazo del “(...) hombre memorable por el del hombre calculable (...)”,¹⁸ en un proceso que se caracterizó,

(...) desde el fondo de la Edad Media [por] el paso de lo épico a lo novelesco, del hecho hazañoso a la secreta singularidad, de los largos exilios a la búsqueda interior de la infancia, de los torneos a los fantasmas [los cuales] se inscribieron también en la formación de una sociedad disciplinaria (...)¹⁹

No es sino a causa de ello que la misma noción que ontológicamente constituiría tal poder en los términos clásicos ya mentados por Hobbes sencillamente no existe. Muy por el contrario, la existencia de tal relación de poder como inferencia misma de la producción de una praxis, o bien un conocimiento, ha de ser buscada en la propia práctica, en la propia materialidad externa a su sentido de ser, y no en aquello que antaño la estructuraba privativa o excluyentemente con relación a su opuesto (en el caso, aquellos sujetos dominados por tal poder). No es sino en tal sentido que ilustra Zizek la ontología última inherente a una autoridad o potestad dada: ésta no existe trascendentalmente con respecto al universo de las prácticas que constituyen una lata manifestación de su ser, sino que, muy por el contrario, **es la propia reificación o materialización de tales prácticas la que define la propia ontología o institucionalización primera de tal potestad**, desde que, en definitiva, “(...) la única obediencia real es la ‘externa’: la obediencia por convicción no es obediencia real porque ya está “mediada” por nuestra subjetividad -es decir, no estamos en realidad obedeciendo la autoridad, sino simplemente siguiendo a nuestro arbitrio (...)”,²⁰ desde que, “(...) ‘Ser rey’ es un efecto de la red de relaciones sociales entre un ‘rey’ y sus ‘súbditos’; pero (...) a los participantes de este vínculo social, la relación se presenta necesariamente en forma invertida: ellos creen que son súbditos cuando dan al rey tratamiento real porque el rey es ya en sí, fuera de la relación con sus súbditos, un rey; como si la determinación de ‘ser un rey’ fuera una propiedad ‘natural’ de la persona de un rey (...)”²¹

No es sino en el presente punto en que deviene en imperioso volver sobre el modelo de sociedad y la instrumentación que tal modelo requiere conforme el plan de acción estipulado en *El Leviatán*. De comulgarse ya con la premisa de que existe, en efecto, un cierto condicionamiento ejercido sobre el individuo por parte de una estructura de poder dada, débese **indagarse cual es el alcance o extensión misma de tal influjo**. Recuerda el catedrático George Sabine, respecto a tal plan de acción o perfecto gobierno bosquejado por Hobbes, que el suyo supone:

(...) un proyecto de filosofía dividido en tres partes, la primera de las cuales habría de ocuparse de los cuerpos y de comprender lo que hoy se denominaría geometría y mecánica (o física), la segunda la fisiología y psicología de los individuos humanos y la tercera concluiría con el más complejo de todos los cuerpos, el cuerpo “artificial” denominado sociedad o estado. En este audaz esquema no habría teóricamente lugar para ninguna fuerza o principio aparente de las leyes de movimiento encontradas al principio; no habría casos complejos de causación mecánica. Todos derivarían de la geometría y de la mecánica (...) La ciencia de la política se construye, en consecuencia, sobre la psicología, y el método de proceder es deductivo. Hobbes no

¹⁸Foucault. *Vigilar y Castigar*, Op. Cit., pág. 224.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Zizek, Slavoj (2009). *El sublime objeto de la ideología*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, pág. 66

²¹ *Ibid.*, pág. 51.

se propuso demostrar lo que es en realidad el gobierno, sino lo que tiene que ser para controlar con fortuna a unos seres cuya motivación es la de la máquina humana (...)”²²

Proyecto que parecería sugerir, en definitiva, la imposibilidad lógica de soslayar los presupuestos o límites del pensamiento y acción para el sujeto ya previamente delimitados por el soberano. Ello desde que, en tal supuesto, el devenir político, social y, en definitiva, relacional del individuo no sería sino una inferencia *deductiva* -y por ello acotada, mensurable, previsible²³- de aquellos meta-principios ya estipulados inicialmente que preceden a la regulación de tal cuerpo artificial (en el caso, la fisiología y la psicología no descansarían sino en la geometría y la mecánica) y que por ello lo constriñen al universo de lo ya delimitado y bosquejado. No obsta a tal conclusión el hecho de que, eventualmente, la regulación de las acciones o actividades de tal sujeto se sigan o infieran del segundo estamento (psicología) de tal proyecto de filosofía política: en todo caso, la concurrencia de un meta-principio (como ya se refirió, tal meta-principio estaría constituido, en el caso, por la geometría y la mecánica) del cual el contenido de tal segundo estamento conceptual pueda inferirse deductivamente supondrá, nuevamente, la proscripción a todo espacio de libertad o espontáneo albedrío desde que el contenido mismo de tal ciencia “psicológica” puede, tal y como se reseñó, inferirse del primer principio, que lo precede y por ende constituye deductivamente.

La posibilidad de la aprehensión de un efectivo (pero reducido) ámbito de libertad

Reencauzando el presente debate a los alcances mismos de la influencia o condicionamiento de una estructura de poder institucionalizada dada sobre el individuo, ha de tenerse en cuenta que, si bien no deja de ser cierto que “(...) el poder produce realidad, produce ámbitos de objetos y rituales de verdad (...)”²⁴ en los cuales “(...) El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener **corresponden a esta producción** (...)”,²⁵ ha de aceptarse que, al menos en tanto se comulgue con la premisa de que la coherencia o verosimilitud de cualquier idea o discurso dado, entendido como principio regulador de la acción humana y manifestación de lo sensible puede requerir de una articulación epistémicamente conceptual previa que no necesariamente deba proceder de un poder omnímodo dado, sino que, por el contrario, eventualmente su fundamento de validez pueda obedecer “(...) a las reglas de una ‘policía’ discursiva que se debe reactivar en cada uno de sus discursos (...)”,²⁶ policía discursiva que supone el cumplir con “...complejas y graves exigencias para poder pertenecer [una proposición dada] al conjunto de una disciplina [desde que] antes de poder ser llamada verdadera o falsa, debe estar, como decía Canguilhem, ‘en la verdad’ (...)”²⁷ Ha de reconocerse que, en definitiva, no toda limitación o condicionamiento ideológico o de la praxis de la acción humana dada -como inferencia o materialización de tal ideología dada- ha de devenir

²² Sabine, George (1964). *Historia de la Teoría Política*. Fondo de Cultura Económica, México, pág. 339.

Apele a tal fragmento desde que aquí entiendo se desarrolla con mayor profundidad el sentido de prelación normativo entre los distintos estamentos de verdad que refiere Balibar se explicitan en el esquema político desarrollado por Hobbes y mentado anteriormente.

²³ Tal connotación haya su razón de ser desde que los principios se infieren deductiva y no inductivamente de aquellos meta-principios que los preceden.

²⁴ Foucault, Michel (2008). *El orden del discurso*. Tusquets Editores, Buenos Aires, pág. 198

²⁵ *Ibíd.*

²⁶ *Ibíd.*, pág. 36.

²⁷ *Ibíd.*, pág. 38.

inequívocamente de una imposición de fuerza o de poder.

Ciertamente, y como bien refiere Foucault, la imposición de una estructura de valores o pensamiento es una función o manifestación inherente a la práctica de un poder dado, y en tal sentido de cosas (no ahondaré en el presente supuesto en qué ha de entenderse específicamente por ideología, sino que me limitaré a asumirla como una expresión mediatizada -y por ello no directa o inescindible- de la manifestación de un poder institucionalizado), podría llegar a asumirse como válida y plenamente contrastable la tesis que asume que, en definitiva, toda ideología “(...) puede contener elementos de conocimiento, pero en ella predominan los elementos que tienen una función de adaptación a la realidad. Los hombres viven sus relaciones con el mundo dentro de la ideología. Es ella la que transforma su conocimiento y sus actitudes de existencia. Por ejemplo: la ideología religiosa que habla del sentido del sufrimiento procura a los explotados representaciones que les permitan soportar mejor sus condiciones de existencia (...)”²⁸

Sin embargo, aquí debe hacerse una relevante consideración: en tanto se entienda -como lo hace Zizek²⁹- que la ideología impuesta por los aparatos ideológicos del estado³⁰ se “internaliza” en el propio sujeto merced a un proceder de la *psique* del propio sujeto y que, (si bien una vez impuesta tal ideología ésta se manifiesta en la “...economía inconsciente del sujeto...”³¹) en definitiva, tal proceso de internalización “(...) nunca se logra plenamente [puesto que] siempre hay un residuo, un resto, una mancha de irracionalidad traumática y que este resto, lejos de obstaculizar la plena sumisión del sujeto al mandato ideológico, es la condición misma de ello (...)”³² **Ha de asumirse la inexistencia de una relación de causalidad inmediata entre la pulsión o propensión relativa a la imposición de un conjunto de prescripciones y valores dados ideológicos por parte de un poder dado y el aceptar o comulgar necesariamente con éstos.** Es que, como bien refiere Zizek apelando a una interesante relectura hasta entonces poco ortodoxa de Lacan relativa a la paradoja de Chuang-Tzu,³³ la ideología solo se revela en su extensa y completa materialidad hacia el individuo en tanto éste no pueda imponer una “distancia mediada dialécticamente hacia si mismo”, merced a un estado de cosas en el cual el propio sujeto no logre comprenderse o asumirse como integrado o condicionado por una red de significaciones y relaciones inherentes a si mismo y al *logos* que lo constituye desde que asume como inmutable y omnicompreensiva una realidad que, por el contrario, no es sino fragmentaria y condicionada por la estructuración dialéctica de un poder o dispositivo dado. Existe, entonces, la posibilidad de soslayar el deletéreo y encandilador influjo de la ideología, desde que “(...) el sujeto tiene la posibilidad de obtener algún contenido, una especie de consistencia positiva, también fuera del gran Otro, de la red simbólica enajenante (...)”³⁴ Tal remanente, tal contenido no supone sino la factualidad de la posibilidad misma de soslayar la influencia fetichizante ideológica haciendo (a los efectos de utilizar la feliz expresión de la novela de

²⁸ Harnecker, Marta (1973). *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, pág. 98.

²⁹ Zizek. Op. Cit. Pág. 73

³⁰ La presente no es sino una crítica a tal noción althusseriana, a la cual no me abocaré en el presente opúsculo por consideraciones espaciales.

³¹ Zizek. Op. Cit. Pág. 73

³² *Ibid.*, pág. 74

³³ *Ibid.*, pág. 76

³⁴ *Ibid.*, pág. 77

Bioy Casares “Plan de Evasión”) “(...) de los muros de la cárcel planicies de libertad (...)”

Es que, retomando la proyección del plan de idílica sociedad para un gobierno perfecto bosquejado por Hobbes, la misma existencia de una primera verdad (Balibar) o primera ciencia (Sabine) no supondría sino, en definitiva, la necesidad de articular un campo conceptual que pueda ser suficiente para expresar el propio contenido de tal ciencia o principio primero inevitablemente necesario para definir la naturaleza de los subsiguientes.³⁵ Asimismo, ello requeriría bosquejar un inexorable procedimiento semántico que supondría, en el caso, de una *regresión al infinito*,³⁶ puesto que, en definitiva, las propias premisas o axiomas merced a las cuales se edificarían tales principios no suponen sino la concurrencia de convenciones o palabras cuya propia naturaleza es inequívocamente ambigua o vaga y que por ello deben definirse previamente (lo cual requiere, necesariamente, la necesidad epistémica de categorizar o definir de cierto modo los presupuestos en virtud de los cuales habrán de definirse tales palabras -lo que supone asimismo, la necesidad de precisar tales presupuestos para tales palabras y así indefinidamente). De tal manera, en tanto se reconozca que “Lo natural para el lenguaje humano es, al mismo tiempo, la posibilidad de las definiciones y de las conexiones racionales, y la de las metáforas e hipóstasis, los ‘tropos’ en general, lugar -simultáneamente ocasión y resultado- de la mezcla individual de la razón y de la pasión, que se aloja en las significaciones contradictorias que los hombres les dan a las palabras. En suma, lo que es natural es la ambivalencia, la oscilación entre un régimen de identidad o fijeza del lenguaje y un régimen de alteridad y de diseminación”,³⁷ ha de concluirse que, fatalmente no existe posibilidad material alguna de estipular categórica e íntegramente la pluralidad de cualquier verdad trascendente (Balibar) o ciencia de lo social (Sabine) a los efectos de regular el pensamiento o la praxis humana.

Ello no obsta, naturalmente, a que tales estructuras existan, y que, como inequívoca implicancia de su propia existencia condicionen o circunscriban -al menos en principio- lo humanamente realizable a sus propios dictados, mas, como ya se refirió, a extramuros y con total prescindencia de la propia semántica de tales dictados, éstos no podrían regular la pluralidad de la totalidad de la materia sensible o intelectual de la psique humana, puesto que no es sino el propio sujeto el que ha de interpretar -merced a un lenguaje vago e indeterminado- cuales son las implicancias en un determinado caso o estado de cosas de tales dictados o preceptos ideológicos. Dado que, frente a tal contingencia deviene dialécticamente irrealizable estipular ad infinitum los distintos y necesarios estamentos de significaciones, merced a los cuales podría soslayarse tal ambigüedad semántica. Ha de concluirse que no es sino el propio sujeto el que define las condiciones de aplicación, validez y operatividad de un determinado precepto, mandato social o ideología dada (entendida ésta como una estructura de pensamiento que, en tanto sea articulada suponga amalgamar o modificar los términos de verdad en virtud de los cuales un determinado estado de cosas era concebido previamente).

La necesaria y mutua concurrencia de condiciones previas (relativas a la influencia de una ideología, mandato o precepto social dado), pero también posteriores (producto del necesario proceso hermenéutico que de ellas hace el propio sujeto a los efectos de aprehenderlas) a toda praxis humana, queda plasmada en el ejemplo bosquejado por

³⁵ Releer en el punto la segunda y vigésimo segunda nota.

³⁶ Balibar. Op. Cit., pág. 29

³⁷ Ibid.

Merleau-Ponty como expresión de aquello que el sociólogo francés Bourdieu da en llamar “complicidad ontológica”³⁸ o “posesión mutua”³⁹ entre el sujeto y el objeto que constituye al primero previamente como tal:

(...) Para el jugador en acción el campo de fútbol no es un ‘objeto’, esto es, el término ideal que puede dar lugar a una indefinida multiplicidad de perspectivas y permanecer idéntico bajo sus aparentes transformaciones. Está saturado de líneas de fuerza (las ‘líneas de área’; ésas que demarcan el ‘área de penal’) y está articulado en sectores (por ejemplo, las ‘aperturas’ entre los adversarios) que reclaman un cierto modo de acción y que inician y guían la acción como si el jugador fuera inconsciente de ello. El campo mismo no le es dado, sino que se presenta como el término inmanente de sus intenciones prácticas; el jugador deviene uno con él y siente la dirección del ‘gol’ por ejemplo, de manera tan inmediata como los planos vertical y horizontal de su propio cuerpo. No basta decir que la conciencia habita el medio ambiente. En este punto la conciencia no es otra cosa que la dialéctica del medio y la acción. Cada maniobra emprendida por el jugador modifica el carácter del campo y establece nuevas líneas de fuerza en las que la acción a su vez se despliega y es realizada, alterando otra vez el campo fenoménico (...) ⁴⁰

Es que, como bien refiere Bourdieu, tal “complicidad ontológica” no supone sino un producto de una suerte de “(...) espontaneidad [generadora] que se afirma en la confrontación improvisada con situaciones sin cesar renovadas, obedece a una lógica práctica, la de lo impreciso, la del más o menos, que define lo habitual con el mundo (...)”⁴¹

Pues bien, sentado el hecho de que en definitiva no puede asumirse de modo incondicionado o abstracto la existencia de un *imperium* o mandato determinado en su sentido más lato sobre un individuo dado merced al ejercicio de una cierta propedéutica ideológica desde el poder, ha de reconducirse nuevamente el debate a los alcances de la libertad inherente al sujeto, para constituirse discursivamente y en la propia *praxis* (material, como antípoda de aquello meramente discursivo) como un sujeto autónomo. En tal sentido de cosas, debe volverse sobre el hecho de que, como bien refiriere Laclau – y de conformidad a lo otrora referido en el presente ensayo-, “(...) En tanto la asociación entre palabras e imágenes es totalmente arbitraria, ella varía de tiempo en tiempo y de país en país (...)”,⁴² implicancia de “(...) la inestabilidad de la relación entre significado y significante (...) y el proceso de sobredeterminación mediante el cual una cierta palabra condensa en torno de sí una pluralidad de significados (...)”⁴³ Ahora bien, tal premisa no parece constituir sino una mera refracción, una sinonimia con aquella indeterminación semántica que se refiriera antaño, merced a la cual, cualquier disposición de un soberano dado habría de devenir en soslayable merced a la vacuidad que ontológicamente la constituye.⁴⁴

³⁸ Bourdieu, Pierre, Wacquant, Loïc (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, pág. 46

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Merleau-Ponty, Maurice (2005). *Phenomenology of Perception*, En: Bourdieu, Pierre, Wacquant, Loïc. Op. Cit., pág. 47

⁴¹ Bourdieu, Pierre, Wacquant, Loïc (2005). Op. Cit., págs. 48-49

⁴² Laclau, Ernesto (2010). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, pág. 39.

⁴³ Ibid., pág. 38

⁴⁴ Ver notas trigésimo segunda, trigésimo cuarta y trigésimo séptima.

Sin embargo, el problema en este punto, es otro: acaece que la aporía, los presupuestos últimos merced a los cuales es susceptible de inferirse que, a fin de cuentas, el sujeto ontológicamente ha de reservarse para sí un ámbito privativo y excluyente de libertad, no devienen sino en necesarios axiomas para la construcción de una segunda sumisión: en este caso, aquella que ejerce la caterva o masa uniforme de sujetos sobre el individuo mismo, operándose:

(...) la absorción de cada una de las demandas individuales, como diferencialidad pura, dentro del sistema dominante –con su resultado concomitante, que es la disolución de sus vínculos equivalenciales con otras demandas (...) ⁴⁵ Ello no es sino producto de que, en definitiva, (...) ningún contenido particular [tenga] inscripto, en su especificidad óptica, su significado en el seno de una formación discursiva, todo depende del sistema de articulaciones diferenciales y equivalenciales dentro del cual está situado. Un significante como ‘trabajadores’, por ejemplo, puede, en ciertas configuraciones discursivas, agotarse en un significado particularista, sectorial, mientras que en otros discursos –el peronista sería un ejemplo– puede convertirse en la denominación *par excellence* del pueblo (...) ⁴⁶

En este punto, surge un nuevo inconveniente: la indeterminación de contenidos que constituye a una categoría de significados, en torno al cual, pueden encadenarse una pluralidad más o menos extensas de demandas de una cantidad determinada de sujetos no supondría sino un proceso en el cual –refiere Laclau–, se combinan de modo inversamente proporcional la magnitud y la intensidad de las demandas o reivindicaciones de uno o una pluralidad de sujetos, desde que, “(...) cuanto más débil es una demanda, más depende para su formulación de su inscripción popular, inversamente, cuanto más autónoma se vuelve discursiva e institucionalmente, más tenue será su dependencia de una articulación equivalencial (...)” ⁴⁷ Producto de tal operación no es sino el hecho de que, entendida como inequívoca inferencia o necesaria institucionalización de una pluralidad de demandas agregadas que la constituyen como tal, “(...) la identidad popular se vuelve cada vez más plena desde un punto de vista extensivo, ya que representa una cadena siempre mayor de demandas, pero se vuelve intensivamente más pobre, porque debe despojarse de contenidos particulares a fin de abarcar demandas sociales que son totalmente heterogéneas entre sí. Esto es: una identidad popular funciona como un significante tendencialmente vacío (...)” ⁴⁸

Ahora bien, una vez que se asume el hecho de que ninguna demanda individual es plausible de ser realizada, o bien, llevada a cabo por la propia condición embrionaria que la constituye como tal para devenir, a su vez, en un proceso colectivo que pueda plasmar materialmente un designio o idea individual (producto de la esfera de libre albedrío ideológica susceptible de ser aprehendida por el sujeto con prescindencia de los dictados del poder de turno); ha de reconocerse el carácter insalvable de la paradoja mentada párrafos atrás. En definitiva, la posibilidad de soslayar los dictados ideológicos o políticos de una institucionalización de una relación vertical de fuerzas dada –en este caso, aquellas que un soberano como el Leviatán impone a los ciudadanos– requiere de una solidez semántica determinada a los efectos de hacer consistente tal demanda con los propios fundamentos que le dieron origen, y explican su necesidad o justicia, pero,

⁴⁵ Laclau. Op. Cit. pág. 117

⁴⁶ Ibid., pág. 114

⁴⁷ Ibid., pág. 125

⁴⁸ Ibid.

concurrentemente, en la medida de que mientras más consistente sea una demanda dada, menos plural y masiva será ésta.

Es que no es sino merced a tal aporía, expresada en el hecho de que, como bien refiere Durkheim:

(...) Todo movimiento, en cierto sentido, es altruista, porque es centrífugo y extiende al ser fuera de sí mismo. La reflexión, al contrario, tiene algo de personal y de egoísta, porque no es posible sino en la medida en que el sujeto se desprende del objeto, y se aleja de él para volver sobre sí mismo (...) No se puede obrar más que mezclándose al mundo; pero para pensarle, por el contrario, es preciso dejar de confundirse con él, de manera que se le pueda contemplar desde el exterior; con mayor motivo, es necesario esto para pensar en uno mismo. Aquel, cuya completa actividad se convierte en pensamiento exterior, se hace más insensible a todo lo que le rodea (...)⁴⁹

El *mito de Tímeo*, tal y como lo entiende Laclau se devela. Según tal mito, toda demanda posee en su propio seno, en su propia materialidad, una pulsión relativa a la propia destrucción de las reivindicaciones que más íntimamente la constituyen, pulsión que pierde tal impulso o fuerza negativa en aquellos supuestos en los cuales la demanda es parcial y acotada. Sucede que “(...) algún obstáculo inherente -el objeto de la pulsión- simultáneamente frena la pulsión y la deshace, la restringe, impidiéndole así alcanzar su objetivo, y la divide en pulsiones parciales (...)”,⁵⁰ operándose de tal modo un proceso que importa *per se* la incompletitud de la satisfacción para tales demandas o pulsiones: únicamente aquellas que supongan comulgar o poseer un objeto parcial o limitado cuya propia finitud importaría ser lo suficientemente consistente o sólida para escapar al influjo negativo que veda la plausibilidad de aquellas demandas omnicomprendivas serían susceptibles de ser satisfechas.

Tal conclusión no es en modo alguno sino aporística: ¿Cuál es el sentido o la razón de ser, de asumir la concurrencia de un determinado espacio de libertad susceptible de ser usufructuado por un individuo a extramuros de las imposiciones de un poder o autoridad dado si, en definitiva, la propia demanda o reivindicación que habría de materializar tal conquista no lleva sino dentro de sí una pulsión destructiva? En tal sentido, pueden bosquejarse dos hipótesis: o bien tal espacio de libertad no supone sino una conquista fútil, o anodina puesto que su mera realización o praxis importaría *per se* la disolución de la demanda que tal praxis supone, o tal espacio de libertad ha de ser reformulado a los efectos de impedir la mentada disolución. No es sino a causa de ello que únicamente las demandas que posean un contenido valorativo o ideológico lo suficientemente sólido o concretizado han de ser entendidas como fácticamente susceptibles de ser llevadas a la práctica. Naturalmente, la delimitación del universo de demandas que supongan tal cualidad o condición de ser supone una nueva dificultad conceptual, puesto que al no existir o estar definido apriorísticamente el campo de aquellas demandas no plausibles de extinguirse o amalgamarse merced a su mero ejercicio práctico, cualquier hipótesis deviene en implausible o bien ideal.

⁴⁹ Durkheim, Emile (2005). *El Suicidio*. Ediciones Libertador, Buenos Aires, pág. 281.

⁵⁰ Copjec, Joan. *Imagine there 's no Woman*. *Ethics and Sublimation*. En: Laclau, Ernesto (2010). *Op. Cit.*, pág. 144

Sin embargo, cabe aquí referir que solamente aquellas demandas que, como bien refiere Laclau, no supongan un producto de “(...) un abismo insalvable entre la particularidad de los grupos que integran esa comunidad [se refiere aquí Laclau a una comunidad sobre la cual se asienta una demanda particularizada] y la comunidad como un todo, concebida como una totalidad universal (...)”⁵¹ son susceptibles de prosperar, desde que en ellas el propio contenido que ontológicamente las constituyen como tales no “(...) asume una representación que [como suele acaecer en las demandas generales] es inconmensurable con ella (...)”⁵²

Huelga, entonces, responder al interrogante relativo a cuáles son aquellas demandas que no supongan, como inferencia de su propia expresión o desarrollo, una dispersión tal que las haga inconmensurables con ellas mismas: en el caso, debe tratarse de aquellas que supongan ser una “diferencialidad pura” que la constituya como expresión ideológica insusceptible de ser tergiversada merced a su propia extensión semántica o de reivindicaciones que las define como tales frente a terceras demandas.

Habiéndose arribado a tal conclusión, cabe entonces referir que la identificación relativa a tales demandas no obedece sino a consideraciones eminentemente relativas a la propia ponderación, que el actor social realice a la luz de merituar cual es la latitud inherente a la demanda con la que él comulga, desde que, como ya se refirió, la propia indeterminación semántica de tales demandas no supone sino que éstas deban ser constituidas o precisadas por el sujeto que las hace suyas. Ello debido a que, como ya se refirió, en este caso no es sino el propio sujeto social el que evalúa la naturaleza y alcance de una demanda dada como inferencia o expresión de su libertad inherente (construida a extramuros de los dictados del poder institucionalizado, como ya se explicó). Ello no obsta, de todas formas, a que en el presente supuesto, puédase, al menos, bosquejarse un intento de delimitación de aquellas demandas que son insusceptibles de ser tergiversadas, al margen de residir tal facultad, en definitiva, en el propio sujeto social y no en quien se aboca a su estudio, en este caso, el autor del presente opúsculo.

En tal sentido, puede referirse que aquellas no parecen ser otras que las que histórica y consuetudinariamente han bosquejado distintas minorías a los efectos de plasmar reivindicaciones que las constituyen y han constituido como grupo o agregaciones autónomas en su propia identidad. En aquellos casos o supuestos, en los cuales la propia identidad de un grupo dado no obedece sino a la propia demanda que constituye a tal conjunto como tal, es factible predicar que tal demanda no habrá de ser desnaturalizada merced a un proceder ideológico o en definitiva semántico determinado. En definitiva, tal proceder supondría la plausibilidad de que tal agregación de individuos, como entidad, fenezca, desde que, como ya se sugirió, la propia existencia del grupo no es sino un correlato o una inferencia de una demanda determinada que explica y supone la conformación de éste, el cual no implica sino “(...) la existencia de un cuerpo de tradiciones, costumbres y hábitos en las mentes de los miembros del grupo que determinan sus relaciones entre sí y con el grupo como un todo (...)”⁵³

En lo relativo a las causas últimas, merced a las cuales puede asumirse que el hecho de que tal mentada corporación se extinga supone una hipótesis harto menos plausible que

⁵¹ Laclau. Op. Cit. pág. 214.

⁵² Ibid.

⁵³ Mc Dougall, William. *The Group Mind*. En: Laclau, Ernesto (2010). Op. Cit., pág.72

la disolución de una demanda que no supone la conformación de un grupo determinado en torno a ella, ha de referirse que la razón de tal proceso no descansa sino en cada uno de los estamentos que a tal grupo constituyen; en este caso, los sujetos individuales, desde que éstos no son sino susceptibles de ser definidos como una proyección de:

(...) todos los objetos con los que el yo se identifica a sí mismo, que son considerados como pertenecientes al yo o como parte de un yo más amplio. Esta extensión depende en gran medida del hecho de que otros nos identifiquen con tal objeto, de manera que nos sintamos objeto de todas las consideraciones, actitudes y acciones de otros dirigidos hacia ese objeto, y seamos afectados emocionalmente por ellos de la misma manera como somos afectados por las consideraciones, actitudes y acciones dirigidas hacia nosotros individualmente (...)⁵⁴

Conclusión

Del mismo modo en el cual el famoso poema del aedo Cátulo, “Odi et amo”, reza, *Odi et amo. Quare id faciam, fortasse requiris. Nescio, sed fieri sentio et excrucior.* [Odio y amo. Por qué hago esto, podrías preguntarte. Lo ignoro, pero así me siento y me torturo.]

La conclusión a la cual puede arribarse en el presente ensayo no es sino en demasía contradictoria. No de otro modo puede entenderse o concebirse el hecho de que el ejercicio de un campo o ámbito de libertad no se agote sino con su misma puesta en práctica (ello en tanto no se trate de aquellas demandas entendidas como producto o inferencia de la existencia o constitución de un grupo dado en torno a ellas). En este punto, y como ya se refirió, (como en muchos órdenes de la vida humana), la intelección deberá ceder su plétora de augurios relativos a la plausibilidad del ejercicio de ciertas demandas entendidas como la consecución o puesta en práctica de un determinado espacio de libertad, a su ejercicio mismo, dejando subsistente, al menos en el plano ideal, la paradoja de una libertad que, no por inconmensurable es inasible, puesto que, tal y como refería Hans Kelsen:

“La importancia, casi inconcebible, que posee la idea de libertad en la ideología política, solamente es explicable buscando su origen en la recóndita fuente del espíritu humano y en aquel instinto primitivo hostil al Estado que enfrenta al individuo con la sociedad. Y, sin embargo, este pensamiento de libertad, por un fenómeno casi misterioso de autosugestión, se trueca en el mero anhelo hacia una determinada posición del Individuo dentro de la sociedad. La libertad de la anarquía se transforma en libertad de la democracia (...)⁵⁵”

⁵⁴ *Ibid.*, pág. 73,74

⁵⁵ Kelsen, Hans (1977). *Esencia y valor de la democracia*. Guadamarra, Madrid, pág. 18

Referencias Bibliográficas

Balibar, Etienne (1995). *Nombres y lugares de la verdad*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

Bourdieu, Pierre, Wacquant, Loïc (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires.

Deleuze, Gilles, Guattari, Felix (1987). *Mil Mesetas*. University of Minnesota Press, Minneapolis.

Durkheim, Emile (2005). *El Suicidio*. Ediciones Libertador, Buenos Aires, pág. 281.

Foucault, Michel (2002). *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires.

_____ (2002). *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la Prisión*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires.

_____ (2008). *El orden del discurso*. Tusquets Editores, Buenos Aires.

Harnecker, Marta (1973). *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires.

Kelsen, Hans (1977). *Esencia y valor de la democracia*. Guadamarra, Madrid.

Laclau, Ernesto (2010). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Rousseau, Jean Jacques (1994). *El Contrato Social*. Edicomunicación, Buenos Aires.

Sabine, George (1964). *Historia de la Teoría Política*. Fondo de Cultura Económica, México.

Zizek, Slavoj (2009). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires.