

IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011.

Destellos de libertad: detalles entre leviatanes.

Claudio Martyniuk.

Cita:

Claudio Martyniuk (2011). *Destellos de libertad: detalles entre leviatanes*. IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-034/177>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Destellos de libertad, detalles entre leviatanes

Claudio Martyniuk (UBA, Facultad de Ciencias Sociales/IIGG)
claudiomartyniuk@gmail.com

Resumen: La libertad es buscada en rastros, en los márgenes y en huecos de textos que van en la dirección opuesta. La libertad es poesía y ensayo, belleza y anarquía. También su acción atraviesa la cuestión del nihilismo y marca el espacio académico a través de una exigencia de coraje asociada a la crítica –reflexión sobre los límites- y la búsqueda de verdad. Y por fin se ancla en el cuerpo, existencia en tensión política.

Palabras clave: Libertad, Leviatán, anarquía, crítica, cuerpo.

“El rigor de la belleza es la búsqueda. ¿Pero cómo encontrar la belleza cuando está encerrada en la mente, más allá de toda queja?”

Empezar

Por los detalles

William Carlos Williams, Prefacio a *Paterson*

I. Libertad es poesía

Hablar libremente, pero no como animal que tiene una libertad otra, que ve lo abierto (... *el animal libre/tiene su ocaso detrás de sí/ y delante a Dios, y cuando avanza, avanza/ en la eternidad, como el correr de las fuentes*, escribió Reiner María Rilke en su “Octava elegía”). No hay comienzo al empezar, apenas una despreocupación por la opinión de todo el mundo, un coraje compartido: habla franca de uno aceptada por los otros.

Imitaciones. El servicio de correos norteamericano lanzó, en 2011, una estampilla para inmortalizar la Estatua de la Libertad, pero la imagen que reprodujo es la de una réplica de un hotel de Las Vegas. Replicación, inautenticidad de la libertad. Imagen que quiebra con su referencia, referencia que ya es una imagen, simulación que se respira libre en la publicidad.

Los sumerios habrían escrito por primera vez sobre la libertad. En cuneiforme, habría significado volver a la madre. La distancia y la pérdida aparecen como los trazos de la libertad. Esa marca tallada al sentir un desamor trágico: *freedom*, quizás de la raíz indoeuropea amar; *afraid*, miedo que provendría de la misma raíz. *Liber* era la persona activa, capaz de procrear, no esclavo, ya responsable. Gente libre, más etimologías emparentadas con el deseo, el apetito, la libido y el amor; gente que se desea y persigue su deseo. Pero se rebasa la voluntad, se desplaza la cuestión del determinismo y el albedrío: libertad como predicado de la acción.

Autodeterminación, autonomía que no transcurre en el cielo y que demanda igualdad de posiciones, más que de oportunidades. Pero la radicalidad de la libertad es soberanía personal, ideal, horizonte, utopía de autonomía, probabilidad mínima que amenaza a ese espectro llamado sociedad, que desborda el anhelo de generalizar que anida en la teoría.

De las tres ideas racionales puras: Dios, libertad, inmortalidad, sea la libertad el único concepto de lo suprasensible que demuestra su realidad objetiva en la naturaleza, gracias a su efecto posible en ella.

Kant, *Crítica del juicio*

Prácticas, ejercicios del yo sobre el yo, cuidados que no son el mero estar interesado o apegado en uno mismo. Auténtico hogar, la práctica de libertad, el arte de hacerse provoca perturbación con los otros, con quienes se mantiene un intercambio que, más que el de uno con uno, posibilita que emerja la conciencia de libertad. Con otros, en recorridos de implícitos acuerdos sobre formas de vida, más que sobre juicios. Obra de la fantasía, del dejar aparecer de la imaginación y la construcción, pero igual melancólica impredecibilidad de la acción. En ella se muestra el trabajo de individuación, en ella se juega el reconocimiento de la individualidad. Ante ella se juzga un particular en ausencia de un concepto -juicio estético, referido no a objetos sino al sujeto; en ellos es como si la satisfacción dependiese de la sensación; en ellos se halla la experiencia irreductiblemente subjetiva del juicio, experiencia que requiere de acuerdo intersubjetivo: cada sujeto juzga conforme una validez subjetiva; afinación subjetiva universalizable, pero sin la potencia de proveer de fundamento cognitivo a la política.

Mundo, objetos, otros: impulsos a pensar, confrontan con algo impresentable en lo que sobrepasa el discurso. Pero la potencia de presentar aquello excluido o negado en un sistema de referencias conforma testimonios de la presencia de lo impresentable que interrumpe la ilusión de comunicabilidad. Se trata de una cuestión política, comunitaria, que no puede resolverse por la práctica comunicativa. Presencia impresentable que esconde la fanática apropiación de la palabra libertad por el liberalismo, apropiación semántica. Libertad, frontera sin frontera, límite al examen, impaciencia, libertad extranjera a la paciencia.

Norman O. Brown, en *El cuerpo del amor* (1966) señala que libertad significa igualdad entre los hombres, que hermano es el nombre de la amistad y la igualdad, y no de la jurisdicción y la autoridad, que la fraternidad está formada por elección, elección de autoridades que son autores.

Autores en éxodo, salida e iniciación de la autoría, pasaje de la juventud a la madurez. Autores bajo límites para el autoconocimiento, con libertad de sentir, con libertad de leer –los documentos no hablan por sí. “La libertad es fuego que somete a este mundo, reduciéndolo a un fluctuante caos”, dice Brown, que también entiende por libertad fertilidad, proliferación de imágenes. Libertad es alfabeto y democracia, ideograma y misterio, oración y acto de amor, lenguaje, también silencio y poesía.

Libertad es poesía, tomarse libertad con las palabras, romper las reglas del habla corriente, violar el sentido común. Libertad es violencia.
Norman O. Brown

II. Libertad es atención crítica

La divisa kantiana *Aude sapere*, “atrévete a saber”, “ten el coraje, la audacia de saber”, es tanto un proceso colectivo como un acto de coraje personal. Se dirige a la persona que trata de inventarse, que no se libera de su propio ser sino que persigue la tarea de producirse. Analiza y reflexiona sobre los límites, practica una transgresión posible, trabaja sobre “la contingencia que ha formado lo que somos, la posibilidad de dejar de ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos. No está buscando hacer posible una metafísica que finalmente se convierta en ciencia; está buscando *dar nuevo ímpetu*, lo más lejos y amplio posible, *al indefinido trabajo de la libertad*” (Michel Foucault, “Qué es la Ilustración?”). Está también el ámbito de la máquina, de los goznes que posibilitan el movimiento crítico, de la tensión entre convergencia y disidencia en una forma de vida y en un paradigma.

Michael Polanyi publica *La lógica de la libertad. Reflexiones y réplicas* (Madrid, Katz/Liberty Fund, 2009) en 1951, recuperando sus análisis de la política científica soviética, de las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial en el pensamiento y acerca de los rasgos de las comunidades científicas, temática esta última que será básica para el programa de investigación que años más tarde emprenderá Thomas S. Kuhn. En “Las bases de la libertad académica” (1947), Polanyi señala un hilo micropolítico, una sensibilidad que configura un clima de libertad en las distintas esferas:

Una nación cuyos ciudadanos escuchan lo que les dicta la conciencia y no temen seguir esas afirmaciones es una nación libre. Un país que toma en serio las cuestiones relacionadas con la conciencia y donde, en general, el pueblo está dispuesto a considerarlas como motivos legítimos, e incluso a tolerar cierto grado de dificultades o inconvenientes provocados por otras personas que actúan en base a esos motivos, es un país libre. Es posible que esos contactos con obligaciones trascendentes alcancen un alto nivel de creatividad. Es posible que inspiren anuncios proféticos u otras grandes innovaciones. En algunos campos, como el ámbito científico, el académico o el de la administración de justicia, ello contribuirá al desarrollo de un sistema intelectual. En este caso podremos observar un proceso definido de auto coordinación. Sin embargo, todos los contactos que se establecen con una realidad espiritual tienen cierto grado de coherencia. Un pueblo libre, en el que muchos de sus miembros están atentos a los llamados de la conciencia, tendrá una coherencia espontánea de ese tipo. (p. 63)

Hay más que rasgos kantianos en esta comunidad: emerge una práctica de la libertad que dibuja una cierta utopía. La atención seria de los movimientos de la conciencia, su modo de traspasar el atomismo egocéntrico, adquiere una potencia crítica quizás cercana a la que le reconociera Simone Weil.

III. Libertad es nihilismo

También se halla en Polanyi un intento por pensar los efectos del nihilismo. Así, en “Los peligros de la incoherencia” (1951) apunta a que la fórmula antiautoritaria y escéptica de la libertad justificó originalmente las revoluciones del siglo XX, liberaron a las personas de sus obligaciones hacia la verdad y la justicia e hicieron de la razón una caricatura. Esa liberación de la creencia de la Ilustración de que existen principios universales que gobiernan la razón, para Polanyi destruyó las bases mismas de la libertad, al generar una disposición a actuar conforme esas ideas. Dice que “hubo personas que realmente transformaron un error filosófico en acciones humanas destructivas. Contamos con gran cantidad de documentos que prueban la existencia de ese tipo de personas entre los intelectuales de Europa central y oriental; podemos describirlos como nihilistas.” Ya Hermann Rauschning había brindado una interpretación del nazismo en *La revolución del nihilismo* (1939), y Polanyi advierte (por cierto, de un modo similar a como Edmundo Husserl lo hiciera en su conferencia “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, de 1935, mostrando el curso del hundimiento en la hostilidad al espíritu y en la barbarie, el enajenamiento y la absorción dentro del “naturalismo” y el “objetivismo”, y la amenaza del cansancio) que Europa central se vio contaminada de “un nihilismo extendido, es decir, de una falta de espíritu público y apatía de las personas que no creen en nada.” Para Polanyi, la curiosa dualidad que hace del nihilismo un ejemplo perfecto tanto de un egocentrismo puro como de la violenta acción revolucionaria se remonta a los estudiantes Bazarov (de *Padres e hijos*, de Turguéniev, 1862) y Raskolnikov (Dostoievski, en *Crimen y castigo*, 1865), individualistas y sin inclinación política. Años después, el nihilista se transforma en conspirador (Dostoievski los retrata en *Los poseídos*, de 1871), y llega a Lenin. Y sugiere Polanyi que “el gran Bentham hubiera estado de acuerdo con todas las ideas que exponía el prototipo nihilista de Turguéniev, el estudiante Bazarov. Sin embargo, mientras que tal vez Bentham y otros ingleses escépticos utilizan esas ideas filosóficas como una mera explicación errónea de su propia conducta, determinada en realidad por sus creencias tradicionales, el nihilista Bazarov y ese tipo de personas toman en serio esas ideas y tratan de vivir basándose en ellas” (p. 123).

Gira Polanyi en torno al nihilismo que intenta vivir sin adherir a ninguna creencia, obligación o restricción, menciona a Nietzsche y Stirner, permite advertir una crítica de las ideologías y también una especie de “psicología” del nihilista: solitario e inestable, y al dedicarse a los asuntos públicos adopta un credo de violencia política -“bohemos armados”, calificó Konrad Heiden a Hitler y sus secuaces. La transformación del nihilista de individualista extremo a fanático de un credo político feroz y estrecho –movimiento que, para ser precisos, implica un despojamiento del nihilismo- constituye un momento crucial para Europa: “La caída de la libertad en Europa consistió en una sucesión de ese tipo de transformaciones individuales” (p. 124). De la libertad de los románticos se saltaría al nihilismo. Es que la libertad pasa, en esta narrativa, a tener la semántica de liberación de los fines personales y

sujeción a obligaciones impersonales. Polanyi da cuenta de la conversión del nihilista, que se hace marxista: los nihilistas adoptaron esa profecía con entusiasmo, ya que “lo único que exigía de sus discípulos era la creencia en la fuerza de los deseos físicos y que al mismo tiempo satisfacía sus creencias morales más insólitas. De esta manera, una brutalidad calculada, surgida de la confianza científica, reforzaba ese sentido de rectitud. Así surgió el fanático moderno, armado con un escepticismo impenetrable” (p. 125). En esa conversión –en ella se pueden reconocer las formas de la violencia política que azotó a la Argentina en la década de 1970- se despoja al nihilismo: hay un humanismo –esa imposición de una idea de hombre- presupuesto en el marxismo y en el nazismo, lo cual muestra el error de creer que esa conversión destruyó las formas tradicionales de mantener ideales morales. No hubo “inversión”; no se realizó la “subversión” nihilista. Por el contrario, se impuso una máquina moral, y al describir su funcionamiento se equivoca Polanyi en invocar al nihilismo: “Esa es la lógica del totalitarismo. Un régimen nihilista deberá asumir cotidianamente el control de todas las actividades que se guían por los principios morales e intelectuales que el nihilismo considera vacíos y nulos. Los principios deben reemplazarse por los decretos de una línea partidaria que todo lo abarca” (p. 126). Y traslada su brillante desacierto a la Antigüedad, hasta hacerlo finalmente iluminador:

Por qué en el mundo antiguo la contradicción entre libertad y escepticismo nunca desató una revolución totalitaria, como ocurrió en el siglo XX? Podemos responder que, al menos una vez, se produjo una crisis de ese tipo en la que un grupo de jóvenes brillantes, a quienes Sócrates había iniciado en la búsqueda de cuestionamientos irrefrenables, surgieron como los líderes de los Treinta Tiranos. Los hombres como Cármides y Critias eran nihilistas y adoptaron de manera consciente una filosofía política de características similares a los robos relámpago, que provenía de su educación socrática; como consecuencia de ello, Sócrates fue acusado y ejecutado. (p. 128)

Advierte que en la Antigüedad no fue tan violenta esa forma de nihilismo, porque “faltaba un elemento pasional: la pasión profética del mesianismo cristiano. La sed insaciable de rectitud que nuestra civilización lleva en la sangre gracias a su herencia cristiana no nos permite apaciguarnos como lo hacían los estoicos en la Antigüedad. El pensamiento moderno es una mezcla de las creencias cristianas y las dudas griegas, que son incompatibles desde el punto de vista lógico; el conflicto entre ambas ha mantenido la vitalidad y la creatividad sin precedentes del pensamiento occidental. Sin embargo, la combinación es una base inestable. El totalitarismo moderno es una consumación entre la religión y el escepticismo. La manera que tiene de resolver ese conflicto es mediante la expresión de las pasiones morales que hemos heredado dentro de un marco de objetivos materialistas modernos. Las condiciones para ello no se dieron en la Antigüedad, antes de que el cristianismo alimentara nuevas y grandes esperanzas morales en el corazón de la humanidad” (p. 128).

IV. Libertad es vida filosófica, radicalismo al investigar, ensayar, experimentar

Intensificando la problematización, decidiendo no admitir sin cuestionar, conceptualizando, disolviendo esencias y sustancias, estirando límites, sometiendo la *empirie* entera a crítica, ensayando y experimentado el afuera y la existencia, la filosofía se presentó como gimnasia y dieta de la libertad. La libertad para pensar devino roca dura y forma de vida; su institucionalización mutó al ensayista en funcionario y la facultad se hizo techo y salario.

La defensa de la autonomía de las comunidades científicas la concibió Polanyi en 1935, ante la política científica promovida por Nicolai Bujarin en la URSS: planificación y reconocimiento únicamente para la ciencia aplicada, reduciendo la ciencia a instrumento práctico y material. Ya en 1942 escribió contra el instrumentalismo y el empirismo –la ciencia no es un resumen de datos-, defendiendo a la ciencia pura y concibiendo a la práctica científica como modelo político, una propuesta retomada y variada por la tradición epistemológica postempirista, de Kuhn a Feyerabend, pasando por Lakatos. En Polanyi se reconoce un mayor impulso a la libertad pública que a la privada y al mercado –a diferencia de la propuesta popperiana que, enormemente influenciada por Ludwig von Mises y Friedrich von Hayek, llega a concebir a la ciencia como libre competencia de pensamientos. Este modelo se hallaría orientado a la comprensión de la verdad y no se encontraría desentendido de la búsqueda de justicia.

Polanyi se interroga, en los escombros que causan las bambas nazis, por el impacto de la Segunda Guerra Mundial en el pensamiento, advirtiendo sobre la necesidad de absoluto que provoca. Y alienta políticamente el respeto a la ciencia. Escribe: “Hoy el mundo necesita a la ciencia sobre todo como ejemplo de buena vida” (p. 22).

Parece advertir una potencia de insumisión en la tradición científica moderna, ya plasmada en el lema fundacional de Royal Society: *Nullius in verba*. Este *motto* que literalmente equivaldría a “en palabras de nadie”, y que podría entenderse como “no aceptamos ninguna autoridad”, formulando la necesidad de obtener pruebas para el conocimiento en vez de recurrir al criterio de autoridad utilizado por los escolásticos. El lema fue tomado de la frase de Horacio (*Epístolas*, I, 14) que dice: *Nullius addictus jurare in verba magistri* (“No me siento obligado a jurar por las palabras de maestro alguno”). Este ideal público de experimentar la autonomía de la razón deriva, sin embargo, en la proletarización y burocratización de los científicos, y en la mercantilización, apropiación y cosificación del saber (y deja en la autoanulación a los filósofos, corderos sostenidos por el fisco, carentes de los rasgos que los hicieron terribles en la Antigüedad).

Si bien Polanyi señala que el científico y también el juez actúan como miembros de instituciones públicas, participan de la confianza colectiva, contando con libertad pero también teniendo responsabilidad, será en la ciencia donde encuentra el modelo de libertad pública (quizás como décadas antes Husserl lo encontró en la filosofía, autorreflexión de la humanidad; antes tribunal de la razón y vida buena). La ciencia, como ideología, implica creencias, compromisos valorativos y fue trazando con enorme efectividad

una forma de globalización. La ciencia devino ídolo y ortodoxia. Y un renglón del credo lo ocupa la llamada libertad académica. Polanyi recuerda que la ciencia en una sociedad libre debe cultivar la búsqueda de un sentido de justicia y donar los frutos de la confianza humana. La ciencia es una forma de ser libres, de conocer y explorar los límites externos. Por eso Polanyi denuncia a los que alegan que, por ser alemanes, no creen en la teoría de la relatividad y la física cuántica, de origen judío; o que por ser marxistas no pueden admitir las leyes de Mendel –propias de la ciencia burguesa. Para Polanyi, “el rigor científico es tan conocido como el radicalismo científico. La ciencia posee un máximo de originalidad y, al mismo tiempo, impone un grado de rigor crítico excepcional” (p. 56). Pero hay una tradición de disciplinamiento intelectual y de búsquedas convergentes en las comunidades científicas; hay dogmatismo en la ciencia, como lo resaltó Kuhn en un análisis en gran medida derivable de las observaciones de Wittgenstein acerca de las certezas sobre las cuales se apoya el movimiento de la crítica. Ciencia es tensión, pasión creativa sometida a la tradición, participación comunitaria orientada por estándares dominantes. Hay manuales (y el control de los libros y las revistas se halla en manos comunitarias, como lo advierte Polanyi, antes que Kuhn) y expectativas institucionales, pero aun así una autoridad centralizada externa constituye el mayor de los peligros. En contra del modelo soviético, Polanyi recomienda nombrar a los investigadores hasta su jubilación, darles libertad para crear, indeterminación de sus obligaciones. En el ámbito académico coinciden el aspecto personal de la libertad –libertad de reafirmarse uno mismo- y el social –libertad para entregarse al servicio de principios impersonales-, y esto porque se vive dentro de una tradición creativa común. Las emociones de los científicos también expresan y mantienen los valores que guían la investigación, como admirar y practicar el coraje y mirar con desdén a los lugares comunes; hay comunidad de enfoques intuitivos y valores emocionales que pasan de generación en generación. Para Polanyi, la investigación científica es un arte, el arte de realizar determinados tipos de descubrimientos.

No es correcta la pregunta por qué las personas deciden aceptar la ciencia como válida. Pero ante el reemplazo de la autoridad de la ciencia por la autoridad del estado –y el caso Lysenko brinda el ejemplo de intervención política: es stalinismo en la biología de la URSS, es denuncia del mendelismo como metafísica y proclama de que toda ciencia es ciencia de clase-, emerge depurada la enseñanza de Polanyi acerca del valor de preservación de la independencia de la opinión científica, defendiendo al científico como el único dueño de su trabajo de investigación, dueño de su creatividad, también víctima de despojamientos que ahondan la alianza entre la ciencia y la economía. La destrucción de la autonomía científica es la destrucción de la ciencia y de la vida científica, y en esto coincidirían Polanyi y Niklas Luhmann.

V. Libertad es imaginar

Imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida.
Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, § 19

Libertad, facultad suprasensible. Sin *arjé*, suspensión de la imposición de la causa señora, de principios y principados, de dinastías y jerarquías: anarquía, libertad de la imaginación, esquematización sin concepto, animación de la imaginación y de la razón en su libertad, potencia en dirección opuesta al espíritu de imitación, al dogmatismo mimético. Sin nomotécnica de la libertad, ensanchando la razón por encima de los límites por tanteos, fisuras que arañan el encierro sin esperanza. Libertad para legislar, para dar paradójico determinismo, que además de trastocar constituye, tal es el sujeto en el lugar de *arjé*. Es la palabra lo que lleva a la cosa a ser cosa, es la palabra que quiebra. Es el trabajo de extensión, alejamiento de la verdad proposicional. *Arjé* y su reverso: control y gobierno / flores anarquistas y reposo, flotar sin inquietud. Sin proposiciones supremas, proliferación de centros, de muestras de libertad ajenas a la demostración y la derivación.

No hay necesidad lógica de una autoridad para preservar la comunidad. Autores atados al estado, principal causa de violencia y desigualdad. Anarquismo, incompletitud, nunca totalidad; plenitud de la reciprocidad y el respeto, celebración de la lógica del don. Autores en acción directa y coordinados, en federalismo y mutualismo, también en conflicto, necesitados de jueces que son pares y de la depuración de la compulsión, sensibles a la determinación de la capacidad de autodeterminación. Sin estado adominativo, desplazamiento de la anarquía a ideal crítico.

¿Y se puede reconocer y alentar ese aire de frescura vital en resquicios de la pesadez del cansancio y la contaminación de confusión burocrática, en derivas de páginas grises, en notas marginales a la prosa del mundo, en lecturas que flotan sin seguir el sentido del oleaje? Hasta dónde la libertad es insumisa en el aplastamiento. Brota, apenas, en el desierto. Se seca en primavera.

VI. Libertad es anarquía, no Leviatán

Eco de la *Teoría de la Justicia* (1971) de John Rawls, en 1975 se publica *Los límites de la libertad. Entre la anarquía y el Leviatán* (Madrid, Katz/Liberty Fund, 2009) de James M. Buchanan, Premio Nobel de Economía 1986 y autor, en 1962, de *El cálculo del consenso*, con Gordon Tullock. Para Buchanan, “la anarquía es ideal para hombres ideales; los hombres apasionados deben ser razonables”, reconociendo sus límites. También concibe una función doble del estado, hacer cumplir el orden constitucional y proveer bienes públicos, árbitro y también jugador. En el proceso de conciliar las preferencias, se deben seleccionar reglas y desarrollar la acción en el marco de las reglas seleccionadas. Diferencia el momento del contrato constitucional de aquellos pertenecientes los contratos posconstitucionales que negocian bienes públicos y privados.

Su análisis se basa en un individualismo ontológico-metodológico: “Para el individualista, el mundo ideal o utópico es necesariamente anarquista en un sentido filosófico básico” (p. 19), un mundo sin poder de coacción, poblado por personas que se respetan. Y luego establece que “el orden político-legal

es un bien público; el desorden es mal público” (p. 25), sin un matiz que pudiera dar cabida a una reflexión sobre los totalitarismos. Advierte sobre la necesidad de contar con una estructura de límites, un orden, pero también sobre la carencia de reglas naturales; así, reconoce los modos plurales de adquirir propiedad, las complejas raíces del intercambio –el intercambio, acaso surgido de las diferencias entre las personas, es el centro de la economía, disciplina que Buchanan define como ciencia de las instituciones de intercambio, pero reconociendo tanto la insuficiencia de la explicación económica del surgimiento de los derechos, como el hecho de que hay conflicto aunque no haya escasez- y la imposibilidad de que cualquier imputación de derechos sea completamente igualitaria –trivializa la igualdad, advirtiendo sobre las restricciones físicas, lógicas y técnicas; argumentando que siempre habrá quién cruce primero el pequeño puente, Robin Hood o el Pequeño Juan, sin lugar para que lo hagan juntos; y que las personas, a nivel descriptivo, son y deben permanecer desiguales-, manteniendo la idea de que las personas se definen por los derechos que poseen y que los otros reconocen que poseen. Pero “ni la distribución específica de derechos entre personas distintas ni la característica general de la estructura de derechos en sí es directamente relevante para la cuestión del acuerdo mutuo, de la certeza en la definición y del cumplimiento asignado” (p. 42).

Tildando de romántico al anarquismo que espera que los individuos generen bienes públicos, esboza otra anarquía, que podría calificarse de hobbesiana, pero no es anarquía sino un caos que cumple una función atemorizadora, legitimadora del estado y su función de hacer respetar los derechos – Buchanan sostiene el deber de neutralidad estatal en la asignación de derechos, brindando un trato igualitario, y el punto es: ¿cómo encadenar al Leviatán, el cual encadena personas y encadena hasta el derecho al cambio y la ruptura?

Explora las sendas del desarme y del reconocimiento de propiedad para uno, lo hace en ausencia de una base inicial para el reconocimiento de derechos, va tras la búsqueda del interés propio y los incentivos para convertirse en *free rider* –obtener beneficios del bien o servicio del conjunto sin participar plenamente del reparto de su costo-, y muestra, como si fuera un pensador del afuera, que “ninguna persona tiene incentivos para modificar su propio comportamiento en ausencia de shocks exógenos” (p. 96). Destaca la utilidad de respetar los derechos, pero constata que es necesario algo diferente de la ficción de utilidad empleada por la teoría económica estándar para aportar cimientos explicativos de una estructura de ley de propiedad que legitime las reivindicaciones de los individuos. Y advierte sobre la distancia creciente entre el status quo y las expectativas sociales.

Antípoda del Leviatán, la soberanía anarquista es sed de libertad, insumisión. Pero explorando el rincón insular del autogobierno, Buchanan señala que hasta Robinson Crusoe se somete, al usar un despertador para ajustar su conducta: el “reloj-gallina” de Crusoe que fija la hora en la que comienza a trabajar expresa el hacer contratos consigo mismo, y tal “despertador” garantiza el respeto del contrato, para lo cual el dispositivo debe ser externo a la persona que así reconoce sus debilidades. A la mañana, Crusoe se siente frustrado, quizás hasta menos libre cada vez que suena el despertador, pero a la noche lo vuelve a colocar: es la paradoja del “ser gobernado”-, es un modo de aceptar limitaciones y de formular normas para

trazar un horizonte de previsibilidad. Después de todo, el ser humano es una animal que hace leyes, que se impone restricciones y se orienta conforme a fines, valores y reglas. Restringe libertades, fija impuestos a la libertad, dibuja una dialéctica que la hace brotar del sudor y la sequía. Pero aun así perduran islas de anarquía, mientras que otras se hayan dañadas: “¿Cómo se pueden recuperar una vez perdidos los estándares conductuales que permitieron a la comunidad universitaria ser una anarquía ordenada durante tanto tiempo?”, se pregunta Buchanan más de dos décadas después de la apología de Polanyi a la autonomía de las comunidades científicas y, como todo en él parece indicarlo, ante la anarquía buscada por los jóvenes y que se hallaba, de creerle al Premio Nobel, de modo semejante a la carta robada de Poe.

Buchanan parece tener como ideal un estado equivalente al dios relojero de la física newtoniana: “Si tan solo el hombre pudiera diseñar un dios que castigara los incumplimientos de normas determinadas por el hombre y al mismo tiempo restringiera su propio impulso hacia el poder, tal vez fuera posible garantizar la estabilidad y el progreso en el orden social” (p. 193). Como el criminólogo ante las montañas de cadáveres y las nubes de dolor que ha provocado el surgimiento del poder punitivo, Buchanan considera que “el Leviatán puede mantenerse por la fuerza y es posible que el que el soberano hobbesiano sea el único futuro. Pero se puede descubrir y soñar futuros alternativos, y quizás el gobierno no esté aún totalmente fuera de control. De la decepción actual puede surgir un consenso construido sobre una nueva estructura de equilibrio de los poderes gubernamentales” (p. 239). El cambio es un proceso creativo; en él, Kant ha reconocido la centralidad de la libertad. ¿Qué clase de orden social puede crear la humanidad para sí misma en este punto de su historia? Esta pregunta interpela la potencia de la libertad. Buchanan conservador, recorre el escepticismo de Hayek ante los programas de reforma constitucional; purista, impugna el pragmatismo – síndrome del alambre: “cuando falla algo, nuestra respuesta es arreglarlo con alambre y seguimos con nuestras cosas”, dice-; liberal, concibe al *laissez faire* del siglo XVIII, que centrado en liberar a la economía de los grilletes que implicaban los controles mercantiles sería la aceptación de principios de una “anarquía ordenada”; escéptico, recorre un paisaje de quiebra intelectual, de fracaso tanto de los mercados como de los gobiernos; contractualista, afirma que “la democracia sólo sigue siendo posible a nivel conceptual si los individuos ven al gobierno bajo el paradigma del consentimiento” (p. 256); racionalista, persuadido de las bondades de la conceptualización para el progreso social; anticomunista, el socialismo lo concibe como autopista al Leviatán. La lección de un teórico de esos linajes: que la alternancia entre anarquía y Leviatán, que la alternativa de uno ante el otro debe ser objeto de articulación y análisis, de reconstrucción y crítica en modelos susceptible de comprensión e incidencia pública.

VII. Libertad es propiedad del cuerpo

John Stuart Mill, en su ensayo *Sobre la libertad* (1859), enunció el siguiente principio: “El único fin para el que se puede ejercer legítimamente el poder sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad es el de

impedir que haga daño a otros. Su bienestar, físico o moral, no es una justificación suficiente... El soberano es soberano en relación consigo mismo, con su cuerpo y su mente.”

Charles Fried en 1982 fue asesor de Ronald Reagan, quien en 1985 lo designa Fiscal General del Estado. Inició su libro *La libertad moderna y los límites del gobierno* (Katz, Liberty Fund, Madrid, 2009) con una cita de W. B. Yeats: *Como un gran líder popular [Mussolini] le ha dicho a una multitud que lo aplaudía: “Pisotaremos el cadáver corrompido de la diosa de la Libertad”*. Para mostrar la vida de esa muerta, Fried recuerda que desde Benjamin Constant a Isaiah Berlin se caracterizó a la libertad de los antiguos como la libertad de un pueblo para gobernar su propio estado –Constant, sobre el mundo espartano, dijo que “hace del individuo un esclavo, para que el pueblo pueda ser libre”. En cambio, la libertad moderna es la libertad del hombre de vivir su propia vida como lo crea mejor. Para esta libertad más que ninguna otra es imprescindible el escepticismo, ya que como lo clarificó magistralmente Vasili Grossman en *Vida y destino* (1959), el mayor enemigo de la libertad ha sido siempre alguna visión del bien. Para Fried, el alma de la libertad moderna gira en torno a la individualidad hecha norma, una individualidad que demanda reconocimiento, consideración, respeto, gozando –como lo definió John Rawls- cada persona de un derecho igual al sistema más amplio de libertades básicas. Por eso impugna al paternalismo: decir qué hacer restringe la libertad (cita Fried a la Corte de EE.UU., que declaró inconstitucional una ley que exigía a los niños recitar una promesa de lealtad a la bandera: *West Virginia State B. of Educ. v. Barnette*, 319 US, pp. 624-642, 1943: “Si hay una estrella fija en nuestra constelación constitucional, es que ningún funcionario, de rango alto o menor, puede prescribir qué será lo ortodoxo en materia política, nacionalidad, religión u otras cuestiones de opinión, ni forzar a los ciudadanos a profesar a través de palabras o de actos su creencia en eso que prescribe como ortodoxo. Si existe alguna circunstancia que amerite una excepción, en este momento no nos viene a la mente ninguna.”)

Pero la libertad se monta en cargas, en impuestos para realizar derechos, para satisfacer bienes públicos. Fried recuerda a Robert Nozick, para quien el impuesto a las ganancias es equiparable al trabajo forzado: para él, cada uno es un 39% esclavo del Estado. La referencia a Nozick se trama en un debate con dos tesis de Liam Murphy y Thomas Nagel contenidas en *The Myth of Ownership* (2002), las cuales, develando la mitología de la propiedad, muestran que la propiedad consiste en un tejido normativo, una imposición institucional que excluye a otros del acceso a un bien: i. los ingresos y riquezas no le pertenecen a una persona hasta que el gobierno decide cuánto de ello podrá, con justicia, quedarse; y ii. aun así, los individuos conservan cierto grado de soberanía sobre sí mismos, que incluye los derechos personales fundamentales a la libertad de expresión, la libertad religiosa, la libertad de asociación, el derecho a la intimidad y la protección de la persona frente a la violación de la integridad física. Si la propiedad, más allá de la ideología, consiste en regulaciones, ¿cómo reestablecer la primacía de la libertad ante el estado? Tal es el desafío que asume Fried. Y toma el camino de la autonomía, centrándose en la propiedad sobre uno mismo, apoyado en la intuición de Nagel y Murphy de que la mente y el automóvil serían

entidades de distinto tipo, que es posible distanciar pensamiento y orientación sexual de contrato laboral o venta de propiedad, presentando la posibilidad de concebir a la mente y la sexualidad –y el género- como fortalezas prepolíticas. Se abona así la idea de un derecho natural sobre uno mismo: propiedad del pensamiento y del cuerpo, derecho a actuar sobre las propias inclinaciones sexuales. ¿Pero acaso la libertad de conciencia y libertad sexual se diferencian de libertad económica? La lectura del análisis igualitarista y la tal vez inconsecuencia en la depuración del sustancialismo en la obra de Nagel y Murpy, quedan puntuadas por la ideología liberal conservadora de Fried. Invoca a Kwame Anthony Appiah –“puede ser mejor no pensar demasiado en lo que los demás hacen en la cama”-, porque pareciera que se debe pensar en lo que se puede hacer en el mercado, más allá de la burbuja personal, en el terreno de la utilización de personas, en el campo de las semillas transgénicas de propiedad. Por eso la cuestión sobre la que vuelve, cuestión clásica, es: ¿la propiedad de *mi* persona y *mis* bienes sería reconocida sin el estado? Le espanta que *la sustancia* de la libertad dependa del estado, que las formas de nuestros derechos dependan de la entidad política, aunque el cuestionamiento del estado (entidad nunca considerada en sus acciones terroristas y exterminadoras, estigmatizadoras y garantes de la excepcionalidad, la opresión y, obviamente, la desigualdad – Fried parece acercarse a un igualitarismo de fortuna que omite las cuestiones referidas a la causalidad y responsabilidad social en la creación de desigualdad-; que garantiza la propiedad y la jerarquización propietarios/desposeídos con el poder punitivo) escapa a su horizonte de preocupaciones. Ante la cuestión, entonces, de la existencia de derechos prepolíticos o naturales, cuestión lockeana, afirma Fried el derecho sobre uno, derecho que requiere otro derecho, el derecho a una porción del mundo material sobre el cual uno, cada uno, está, se mueve y actúa. Esta filosofía política contingente, típicamente moderna, traza un programa en el cual la libertad depende de derechos, y los derechos dependen de un reconocimiento básico: el derecho a la propiedad sobre la propia persona: derecho natural o prepolítico, base moral de la política o política centrada en la ideología de la individualidad de la individuación, de la dialéctica moderna de autoafirmación y reconocimiento en un mundo preexistente, ocupado, sin ordenaciones trascendentales.

Sin límites claros, sin un delimitador objetivo, ¿cómo trazar la frontera del mobiliario del mundo, y entre lo político y lo prepolítico? ¿Acaso diferenciando materia de espíritu, excluyendo al sujeto del mundo? En *Ser y tiempo* (1927), Heidegger muestra la espacialidad de la existencia, pero claro, es un mundo filosófico ajeno al de Fried. Fried intuye el presupuesto espacial. Todo movimiento lo requiere: respirar, idear, trabajar, amar. El espacio es la referencia de la propiedad. Por eso, para Fried, la propiedad lesiona la libertad. Hobbesiano, entiende que el establecer la libertad de alguien limita la libertad de otros. La soberanía sería un juego de suma cero. Los que están sin propiedad (y no siguen el estilo de vida de Diógenes el Cínico, que siente a las redes de propiedad como cárceles y cargas, o las prédicas franciscanas, o la de tantas culturas extendidas en el pasado, algunas sobrevivientes, o la de tantos aislados, como la vida mostrada en *La libertad*, el intenso film de Lisandro Alonso; pero Fried presupone el universalismo de los valores de su tribu), estarían expuestos a la humillación, sin oportunidad

de disfrutar la individualidad de la cual la libertad sería la manifestación normativa. Esa *libertad* es libertad para humillar, segregar, excluir, es una exquisitez forjada en el dolor. Le preocupa a Fried, más que los pobres –no aparecen en su análisis como existentes con voz, como seres para sí-, la corrosión que esa violencia sobre los otros provoca en uno, ya que, claro, la indiferencia ante el sufrimiento de los demás muestra quienes somos. La miseria desgasta nuestra sensibilidad y corrompe las instituciones; la corrosión que provoca afecta la comunidad de confianza, aparta del respeto muto.

Es indudable, la propiedad no es un derecho natural. No existe una configuración natural del derecho de propiedad (cuenta Fried que en el S XIII, el monarca inglés era el único en su comarca que podía tener “ballenas, esturiones y otros peces regios”). Esclavitud, servidumbre, aun con límite horario, en el espacio del trabajo o del sometimiento doméstico, también más modos de apropiación de cuerpos y temporalidades de la existencia, plurales modos contingentes de sometimiento. Y están las necesidades. Para el sexo se demanda que la ley proteja la integridad del cuerpo, fragilidad que requiere de una física social protectora de la invasión de terceros, que brinde espacio para movernos sin roces. Para el pensamiento y la expresión (sobre ésta, indica Fried que si el gobierno tiene derecho a censurar o manipular lo que ciudadanos dicen y oyen sobre el gobierno, el derecho a elegir gobernantes pasaría a no tener sentido), se requieren espacios para decidir cómo vivir y para poder exteriorizarlo y realizarlo. Y es libertad de interferencias y libertad en interferencia.

Pero Fried le teme, como liberal conservador, a la subordinación de la libertad moderna a la política, y por eso se escuda en una esencialización o naturalización del derecho a la libertad. Afirma que “a menos que se cuente con derechos naturales, prepolíticos, la libertad no está garantizada” (p. 151). ¿Pero acaso la ideología, esa ideología puede ser una roca sólida, dadora de garantía y fundamento? Política sostenida en la ficción de un valor absoluto, camino desesperado, sendero deconstruido, de solidez desvanecida en el aire, que finalmente conduce al reconocimiento de la necesidad de otro apoyo, de una fuente externa: las instituciones, entes que hacen emerger cuerpos, otros cuerpos en la representación, en las expropiaciones y en las construcciones. Fried no parece confiar en la potencia de la invención y desatiende los surcos de la meseta, los vacíos de la comunidad. Se refugia en una caverna mítica.

VIII. Libertad es belleza

Decisiones tantas veces sin corresponder a los valores definidos, asesinas de la escritura, avatares de la sensibilidad, de los pliegues externos e internos de lo político. Y decepciones –Rimbaud ante la Belleza.

Para Fried, “la belleza es sólo una de las maneras de transmitir poder, afirmar dominio, de inspirar sobrecogimiento a los demás. Dado que la belleza provoca admiración reverencial, suele ser difícil separarla del sobrecogimiento” (p. 41). Es algo que buscamos por sí misma. Como dios, la

belleza también se hace adverbio, y hasta el crimen se persigue bellamente. Acaso la justicia también. Por la belleza, la servidumbre voluntaria —y suele invocarse la palabra amor-, el sacrificio de la libertad. Por la belleza, el valor cognitivo y ético de la simetría. Acaso excepcionalmente las instituciones puedan lograr una forma de belleza.

Lo sublime, resistencia a la teoría, cielo sin auxilio, diagrama salido de una percepción extraordinaria, estado salvaje de la lógica, maestro de la proximidad indeterminada, esos besos cancerosos, las meditaciones crepusculares, la incapacidad de sudar, la monotonía.

¿Quién, si yo gritara me oiría desde las órdenes angélicas? Y aun si de repente un ángel me estrechara súbitamente contra su pecho, mi ser quedaría extinguido por su existencia más fuerte. Pues la belleza no es más que el comienzo de lo terrible, lo que todavía apenas podemos soportar, lo que sólo admiramos porque, indiferente, rehúsa destruirnos. Todo ángel es terrible.

Reiner María Rilke, “Primera Elegía”

Sublime libertad: “La belleza, la gloria de mi tribu, el servicio a la humanidad, la pasión por la igualdad no compiten con la libertad; compiten *entre ellas* por el modo en que voy a ejercer mi libertad”, escribe Fried (p.46).

En *On beauty and being just* (Princeton University Press, 1999), Elaine Scarry explora los recorridos sensibles de los eventos. Las direcciones lingüísticas, visuales, táctiles, la potencia subatómica de la música sugerida por Wittgenstein, un acontecimiento para las encías y los dientes, el posible despertar de la gravedad impuesta ante el canto de un pájaro y aura de fragilidad. Scarry se detiene en el prebeckettiano *Esperando a Dios* de Simone Weil. El amor a la belleza del mundo envuelve el amor a las cosas preciosas que el infortunio puede destruir. Explorar la belleza del mundo, abrirse a ella es cultivar el arte del silencio, la atención radical. Scarry afirma que “beautiful is one of the key ways in which—according to philosophers like Simone Weil and Iris Murdoch—beauty prepares us for justice” (p. 53).

Lo sublime, en la estética y el poder, repudia a lo bello, diminuto, no poderoso. Pero en ese poder la atención no es libre, los sentidos no advierten la injusticia. Poder, sublime que menosprecia la belleza y hasta la recluye en la metafísica, la inhabilita a habitar lo real. La belleza, pájaro fugitivo sin permiso a posarse en la tierra.

Scarry remonta las referencias de la palabra “fairness”, belleza del rostro y requerimientos éticos para que sea justo, para que se juegue limpio y se distribuya equitativamente. Estética y normatividad aliadas en esta manifestación de claridad. “Fairness” -reconstruye Scarry la ruta en las lenguas europeas-, proviene del ciclo de la agricultura y de la periodicidad de las reuniones de compradores y vendedores, pero sobre todo su raíz habría tenido un uso estético en sánscrito, para significar belleza, lo que agrada a la vista y una deriva en que se topa sentidos de unión y pactos, acuerdo y paz

(cfme. Scarry, pp. 62/3). Justicia, rectitud, hermosura, en esferas de vitalidad articulada. Y en la definición de *fairness* de John Rawls se conecta belleza como *fairness* con justicia como *fairness*: “symmetry of everyone’s relations to each other”.

Belleza, curva involuta y pétalo en la negrura, ficción performativa, aún más que el contrato social –otra ficción. Se desoculta sin explicar, se muestra y prescinde de toda erudición y juego técnico del conocimiento que no sea amor a la sabiduría. La sensibilidad a la belleza se muestra en el misólogo (Weil y Wittgenstein, acaso dos ejemplos). Es el *pathos* que abraza al *logos* y dona el sentido *logofóbico* en la impaciencia de libertad y en la ansiedad de belleza. Es el *logos* que vive en los desafíos escépticos y hace intenso al silencio, a veces hasta la calidez, hasta convertirlo en plegaria.

*Oh forma putrefacta del hombre: compuesta de fríos metales,
noche y espanto de hundidos bosques
y el salvajismo ardiente del animal;
bonanza del alma.*

George Trakl, “Septeto de la muerte”

Wolfgang Sofsky, en *Defensa de lo privado* (Valencia, Pre-textos, 2009), indica que “quien no tenga algo que ocultar ha renunciado ya a su libertad”. La libertad se cobija también en la privacidad, ya que la esfera privada construye una distancia ante los otros, monta un espacio para la persona, una esfera, una burbuja. Silencio, derecho a no explicar, reserva, manteniendo como propio -¿propiedad?- a lo íntimo, a aquello que no se muestra. Gestos sosegados o lágrimas de fuego, rastros de piedras, uñas de animal y árboles rotos. Silencio sin novedad inesperada que puede quedar envuelto en silencio erótico, estrella que llega mientras las pupilas vagan como fantasmas, agujereando el dispositivo técnico que también hace un silencio, otro silencio. Nada como el de la noche sin viento y sin estrella. Nada insumisa en la cual se cultiva la parte de verdad de la libertad y su potencial de felicidad.

Un instante azul es sólo ya alma.
George Trakl

Para La Virgen Roja