**Introducción a la Filosofía (2591)**

**LIBERTAD. Introducción al concepto**

Docente: Dr. Santiago Polop

1- Cuando hablamos de libertad, ¿de qué hablamos?

¿De lo que podemos y no podemos hacer?

¿De los límites, o de las posibilidades que se abren?

¿Una decisión individual o colectiva?

No podemos pensar sobre el concepto de libertad, o empezar a hacerlo, sin vincularlo a las anteriores disputas en torno a los conceptos de “democracia” y de “justicia”. Dijimos que la democracia se refiere a forma de la apertura a la posibilidad de *disputar la nominación de lo real*, sabiendo que eso que se nomina es siempre “falible” e incapaz de contener todas las diferencias que se producen -de modo incesante- en el movimiento del demos, del pueblo. ¿Quién nomina, cómo lo hace, qué excluye al nominar de ese modo?

Decíamos también que la “justicia” es una forma de esa nominación (“el nombre filosófico a la verdad posible de una política”, como decía Badiou) que se construye a partir de diversos modos de la consideración de lo injusto. Toda forma de la justicia supone, entonces, un injusto sobre el cual está actuando. Y siempre opera como una construcción en función de quién/qué, y cómo, *nomina* lo que se determina como injusto/justo. Esas conceptualizaciones de lo justo operan sobre nuestra realidad, y als ejercemos aunque no las percibamos, ya que se hacen *filosofía espontánea*, como decía Gramsci. En ese camino, advertimos cómo algo que nos parece de “sentido común como la determinación de lo justo a partir de la situación de mercado, encerraba conceptualizaciones muy serias en torno a qué es lo justo en la misma, hechas por teorías como las del utilitarismo y el libertarismo de mercado.

En relación a la LIBERTAD, entonces, podemos procurar seguir la línea de razonamiento que trazamos y advertir que consideraremos ese concepto como la práctica posible para la nominación. Es decir, el criterio del concepto de libertad se refiere a la posibilidad de ejercer una praxis sobre la nominación de la cosa. Un tipo específico de práxis, que debemos pensar cómo se ejerce y qué elementos hay que tener en cuenta para saber si somos más o menos libres de decidir la nominación.

¿Qué cambia esta definición sobre la libertad y porqué la utilizamos así?

Hay un uso “habitual” (filosofía espontánea) de la idea de libertad conocida como “libertad negativa” (delimitación que pertenece a Isaiah Berlin, un filósofo berlinés del siglo XX), que es la utilizada cuando se dice que “mi libertad termina donde empieza la de otrx”. Este modo de definir la libertad que nos parece tan elemental tiene su explicación: se produjo en un momento en que la preocupación de los derechos giraba en torno a las libertades individuales frente a los abusos de los estados absolutistas modernos europeos. Lo “negativo” no es un sentido pesimista del término, sino que refería a ámbitos (la vida, la libertad y la propiedad) que no pueden ser negados o eliminados por ninguna fuerza política. Esta es una conceptualización que respondía a una necesidad epocal en un tiempo determinado, y podemos encontrarla en alguien con quien ya nos hemos topado antes, John Stuart Mill. Forma parte de los derechos universales básicos. No obstante, los derechos individuales universales necesitan de un terreno común que los proteja, que es la forma política de la comunidad.

La cuestión sobre la que hemos llamado la atención al criticar a autores como Mill o Nozick -que han utilizado ese concepto para defender la existencia de un Estado mínimo y de la pura administración individual para decidir mundo en un mundo que se autoregula como un mercado- es que una definición que construye sociedad a partir de un límite negativo, de separación con la otredad, no sólo cancela el espacio común, sino que reduce el todo a la forma que demanda el propio mercado, con sus nominaciones no democráticas, sino sometidas a los imperativos de la ganancia y el contrato privado. Por ello, si el punto de *encuentro* es sólo la separación, la disolución del vínculo comunitario, es muy difícil encontrar espacios comunes en los cuales habitar con la otredad y, en todo caso, identificar/notar porqué cada cual ocupa ese lugar.

Hemos intentado advertir en la unidad anterior, al discutir con Michael Sandel, Antígona, Wllstoncraft, Walter Benjamin, que el lugar de los sujetos en el mundo nunca es un efecto “natural” ni absoluto, sino efecto de un movimiento de la historia ordenado según específicas orientaciones de sentido. Orientaciones que, en todo caso, ubican a los sujetos y sus diferencias en la trama histórica del presente (que avale *cierto* pasado) para proyectar un futuro atado a esas diferencias logradas por la disputa de la nominación de la realidad. Si eso lo hace el mercado según lo concibe el utilitarismo o el libertarismo, hemos advertido que lo justo/injusto queda sometido a sus principios de filiación económicos y supone exclusiones no democratizables. Si son las “leyes no escritas” o las leyes escritas por vínculos de filiación indisolubles, lo justo/injusto queda sometido a sus dictámenes, provocando la compulsión a aceptarlo o morir o ser la nada (Antígona, Wollstoncrat).

Lo que estamos señalando aquí es que la idea de libertad que tenemos, que usualmente se utiliza en las sociedades de occidente, supone una continuidad en administración de la libertad individual a partir de vínculos de filiación y de separación, antes que común, democrático y de reunión. Y eso no es un resultado casual, sino resultado del modo en que se construye un concepto y lo que nomina y excluye.

2- Para la filosofía griega antigua, libertad (*eleuthería*) es un concepto que adquiere sentido con la posibilidad de la pregunta. Si recuerdan, hemos señalado ya que la emergencia de la filosofía es la emergencia de la posibilidad de la pregunta respecto a la nominación del mundo: el cosmos, el orden, la moral, el derecho, el ser, el deber ser, la norma, la forma de vida, etcétera, etcétera. Cuando, hacia los siglos VI-V a.c., el cuestionamiento a la forma dogmática de existencia se hace parte de una práctica de sospecha, decimos que la filosofía hace aparición como fuerza que democratiza el modo de ser: la pregunta es una instancia que ya desde su enunciación supone una libertad y una posibilidad más sobre aquello que no debe ser cerrado. La filosofía desplaza el problema, no lo resuelve. Resolver los problemas de la “existencia”, como por ejemplo que ES y, por lo tanto, que DEBE SER la humanidad, invariablemente lleva a procesos de clausura de la pregunta y en su forma social termina en la eliminación de lo que no se adapta a ese SER. Toda dictadura supone una represión/eliminación de lo que no está dispuesto a asumir como fuera de lo que ya ha definido como SER.

Entonces diremos que hay una relación co-constitutiva entre la pregunta y la libertad. ¿Qué pregunta la pregunta? Una vez más, no es “cualquier pregunta”, como por ejemplo “¿porqué mi mano está cubierta de piel?”, o “¿Qué es el coronavirus?”. Esas son preguntas con respuestas disciplinares. La pregunta filosófica es la que introduce en la existencia un cuestionamiento a su funcionamiento “habitual”. Si nos preguntamos desde la filosofía, por ejemplo, porqué trabajamos como lo hacemos, la respuesta no puede ser conforme a las leyes laborales. Supone una pregunta que procura indagar en el modo mismo en que nos relacionamos con la materia, con su transformación, con lo que utilizamos en el proceso de transformación, con las relaciones que crea el trabajo y lo producido por ese trabajo, con la organización de la realidad que se desarrolla con cualquier proceso de trabajo, etcétera. Si hay posibilidad de preguntar a la existencia y a sus modos de devenir, es entonces porque *la nominación de esa existencia no está cerrada*.

Como la existencia humana nunca es individual, sino que podemos preguntarnos o cuestionarnos la existencia justamente porque no estamos solos, entenderemos que LIBERTAD refiere a la posibilidad de disputar una nominación en los ámbitos de encuentro antes que los de separación. Es decir, invertimos el punto de partida: en lugar de tomar a la libertad como un límite que separa una otredad de otra, asumiremos que *libertad es una práctica de liberación sobre las formas de nominación*, y la nominación que afecta a los ámbitos de lo común.

Toda existencia humana ya es una existencia histórica: hemos visto que hereda una “concepción-mundo”, que heredamos lenguaje, sentido común, costumbres, y que lo que “dicen” cada una de esas herencias está tramado en una disputa por lo que enuncia, lo que excluye, y ello en un marco de lucha real de ideas. Las ideas (que no es un mundo “ideal” ni que habite sólo en la mente: una constitución es una idea, un auto también, es lo que se llama “idea objetivada”) son ideología cuando adquieren los componentes de una disputa sobre su primacía en el orden humano. Como decíamos con la tostada: un problema con una tostada quemada a la mañana no es un problema ideológico. Se vuelve uno si la tostada quemada lleva a una situación de violencia en la cual el varón golpea a la mujer por “hacer mal sus deberes en la casa”. Ahí la situación cambia: la concepción del papel de los géneros, la “habilitación” de la violencia por pautas culturales, el entramado histórico de lo que “debe hacer” cada uno, etcétera, etcétera, está sostenido por una estructura de ideas que cortan la realidad de acuerdo a criterios de dominación de unas ideas sobre otras. Allí las nominaciones ya están dadas.

La libertad, entonces, no es un sustantivo, es un verbo. Es una acción, una práctica de nominación que se ejerce si existe la posibilidad de hacerlo en relación a una situación, sujetos, y objetos a los que se refiera. La “tenencia” de la libertad, supone que podemos ejercerla sobre un ámbito de objetos en el cual participamos. Al referir, siempre, a una relación intersubjetiva, plural, la libertad es un ejercicio respecto a las prácticas que son comunes. Por ejemplo, decimos que “tenemos libertad de expresión”, lo cual supone que podemos participar en la disputa por el modo en que se nomina la realidad política, social, de identidad, etc., y hacernos cargos de los efectos de participar en esa disputa, asumiendo, por caso, que libertad de expresión no supone decir cualquier cosa sin fundamentos, sino que sobre lo que se disputa “en común” deben admitirse la pluralidad de voces. Si la discusión es sobre la sexualidad, la libertad de expresarse no implica que uno pueda decir que “toda desviación a la heterosexualidad debe ser reprimida”. Es decir, eso puede decirse como una opinión (muy desagradable, por cierto), pero no defenderse eso como “libertad de expresión”, ya que ese concepto (liberar la expresión) supone la democratización de la libertad para nominar la existencia misma de otros modos de la sexualidad humana (en este caso), y una frase como la dicha implica la eliminación de la posibilidad de nominar.

Aristóteles llamaba a la avaricia *an-eleuthería*, es decir, lo no-libre. Ello porque el pensamiento que se reduce a la absoluta individualidad y que reduce el mundo a su ámbito individual, en realidad es el menos libre, es el más limitado. Si la libertad es una práctica de liberación, tiene una tendencia expansiva sobre la relación entre lo individual y lo común: ni uno ni el otro absolutamente, sino una práctica incesante de discusión y reorientación de los límites, porque los sujetos y su identificación varía conforme de desenvuelven nuevos modos de libertad, y ello sólo ocurre en la disputa histórica por la nominación.

3- Una de las disputas fundamentales que ocurre en las prácticas de liberación es contra las formas de autoridad que cancelan, justamente, la nominación. Esa autoridad asume muchas formas: la “naturaleza”, una u otra “divinidad”, la razón, la historia, etcétera, etcétera. La cuestión es si cualquiera de ellas fija límites absolutos y arbitrarios a lo que ES y DEBE SER. Como dijimos anteriormente: en el discurso de verdad del nazismo, la racionalidad estaba -sostenían- de su lado, y se ocuparon de dar argumentos respecto de porqué actuaban como lo hicieron.

Cuando la autoridad se constituye en el principio que ordena la realidad, estamos en problemas: ¿cómo se construye la autoridad (el discurso) que ordena lo real, o que ordena cualquier parte de esa realidad? ¿Cuál es la autoridad que avala el patriarcado, el colonialismo, la explotación del capitalismo? No se trata de conspiraciones, sino que cuando hablamos de los conceptos que “ordenan” lo social, estamos refiriéndonos a procesos de disputa por la nominación que no tienen nombre y apellido absoluto, a lo sumo sujetos con nombre y apellido que sí siguen esos principios de autoridad. Nadie ES el patriarcado, o el capitalismo: son modos de ejercer el poder de un modo autoritario, porque cortan la posibilidad de otros modos de ser y reducen la existencia (lo que es y debe ser) a sus criterios.

Una de esas “autoridades” que revisamos fue la del “pastor”. Ranciére nos decía que el pastor no tiene que ver con un nombre humano, sino con un vínculo de filiación, que liga como autoridad aquello que es y debe ser. Repasaba Ranciére cómo la filiación divina establecía una autoridad por la pertenencia a la comunidad religiosa; y cómo eso fue mudando hacia una filiación económica, en tanto este discurso de verdad ocupa hoy el criterio de autoridad, por lo tanto el del ser y deber ser, por lo tanto el ejercicio de la libertad en su interior está ya limitado por los límites de ese criterio de autoridad. Todo intento de desplazar esos límites resultan en disputas por los mismos: así “nacen” los derechos, en la disputa por los límites que los distintos poderes que procuran dejarlos ahí. Es decir, si fuera por los poderes que establecen los límites, por ejemplo no tendríamos derechos laborales, los que se consiguieron precisamente en la disputa por la nominación y la participación de los sujetos (en este caso los/las trabajadoras) en las condiciones de su vida laboral.

Hay una preocupación en la filosofía por esos “pastores”, entendiendo siempre esa figura como una metáfora de aquello que se apropia de la nominación como la autoridad que define el camino, la identidad del grupo, las normas de comportamiento, los horizontes. Y todo lo que se deja fuera. La preocupación tiene que ver con que la autoridad sobre la nominación, si no es democrática, suspende la posibilidad de la pregunta por esos límites y la consiguiente práctica de liberación de los mismos. Mencionamos también a Mary Wollstoncraft en relación a su disputa sobre la idea de “justicia universal”, cuando era excluida la mitad de ese universo, es decir, las mujeres. Mary Wollstoncraft en 1794 estaba disputando el principio de autoridad de la razón, una razón que estaba atada a lo que uno de los géneros dijera que era. Esa autoridad limitaba absolutamente la democracia en la nominación, por lo tanto el ejercicio de la libertad y la liberación.

4- Otro de los filósofos que se pregunto en torno a los pastores, mucho antes que Ranciére, pero cerquita de Mary Wollstoncraft, fue Inmanuel Kant (1724-1804). Kant es uno de los más grandes filósofos de la **modernidad**. La modernidad es “moderna” porque supuso una serie de rupturas muy radicales con los anteriores modelos de pensamiento, de acción, de organización, de conocimiento. Lo *moderno* supone una supuesta superación de lo arcaico, de lo viejo, por lo nuevo y mejor. No en todo fue así, en absoluto, pero se conoce como “modernidad” a esta etapa por el proceso a que sometió todo lo heredado: lo que cambio fue el método de juicio, de “enjuiciar” el conocimiento. Y eso cambió todo. Fueron varios siglos de transición entre una etapa de la humanidad, al menos en occidente, en que todo lo anterior se organizaba según criterios dogmáticos. Lo “dogmático” es aquello que apela a dogmas, principios que pretenden sellar ciertos acuerdos fundamentales en torno a una idea.

Lo particular respecto a los dogmas es que cierran la posibilidad de la pregunta porque suponen respuestas absolutas. Un dogma religioso, por ejemplo, establece determinadas verdades que no se someten a cuestionamientos. Por el contrario, sirven como criterios para cuestionar todo aquello que no ingresa en sus verdades, las que serán tenidas por falsedades independientemente de los argumentos. Sucede lo mismo en distintos ámbitos del pensamiento: hay política dogmática, economía dogmática, formas culturales dogmáticas, etcétera. Comparten la no admisión de más criterios que los propios para determinar qué y cómo deben ser las cosas, los sujetos, las relaciones, las formas de vida.

La modernidad fue un largo proceso que puso en cuestión todo lo anterior. Ello no significa que no se hayan cambiado unos dogmas por otros. Pero, en términos filosóficos, supuso una etapa en la que la pregunta se pudo volver a instalar como el centro, desplazando verdades tenidas por absolutas en todos los ámbitos mencionados. Uno de los grandes motores filosóficos de este cambio fue Inmanuel Kant, quien desarrolló una inmensa teoría cuestionando algo que no había sido puesto en cuestión hasta él: *no es posible confiar en lo que conocemos sino enjuiciamos nuestro propio método de conocimiento*. Es decir, Kant introduce una sospecha bastante elemental, que es que *sino reflexionamos sobre las condiciones en las que recibimos los datos del mundo, no vamos a advertir cuándo aquello que decimos conocer está afectado por perspectivas que tuercen y guían lo pensado según condiciones previas*.

Con esta percepción, Kant se metió a fondo en la investigación de cómo los seres humanos organizamos lo que conocemos. Se podría decir que inaugura la investigación sobre la conciencia, sobre aquellos elementos que la razón (la facultad que nos distingue sobre todo y que compartimos en común) pone en juego cada vez que nos enfrentamos a los fenómenos del mundo. Trabajó mucho en este sentido, y dio luz a una filosofía de una profundidad extraordinaria, novedosa. No seríamos los mismos sin Kant, ya que abrió puertas hasta entonces desconocidas para revisar y criticar la totalidad de lo que decimos saber. Hay, como dicen por allí, una división para el conocimiento entre A.K/D.K (antes de kant y después de Kant, haciendo alusión a la temporalidad A.C/D.C -no de la banda de rock, sino antes de cristo, después de cristo- y que organiza nuestro calendario occidental), ya que logró exponer cómo, sino hacemos el proceso de reflexión adecuado, estamos pensando de un modo no libre, condicionados por elementos externos a nuestra propia razón. Es decir, si pensamos influenciados, no pensamos, sólo reproducimos, copiamos, imitamos. Y eso es catastrófico para nuestra libertad universal.

En esa búsqueda, Kant responde en 1784 a una pregunta que hace una revista alemana sobre *¿Qué es la Ilustración?* En esa época, las revistas iban de otra cosa. La Ilustración fue todo un movimiento filosófico, político y científico de los siglos XVII y XVIII, que ponderaba la posibilidad de razonar el conocimiento y no dar nada por válido que no sea lo suficientemente examinado. Es decir, *para creer algo*, ya no bastaría quién lo dijera, como en otras épocas (o como en nuestra época), sino que debía darse paso a un examen de razón sobre los fundamentos, los argumentos, lo que suponía rechazar los dogmas, vinieran de donde vinieran. ¿Se dan cuenta? Kant y su pregunta, siguen muy vigentes.

Imaginen que Kant revive, no como zombie, sino de verdad, y se acerca y nos pregunta: “Oiga, hoy día, 2020, ¿piensan libremente por su cuenta, razonando, o piensan siguiendo autoridades no fundamentadas?” ¿Qué le diríamos? ¿Creería Kant en los medios de comunicación, en las redes sociales, en los discursos económicos, religiosos o políticos que dicen que “así es la realidad y no hay más opción”?

Hay una cuestión fundamental que Kant introduce en este pequeño texto, y que Michel Foucault (quien admiraba muchísimo este texto) sugiere que es la pregunta por una “ontología del presente”. Es decir, si la ontología es el discurso del ser, de lo que es, Kant se estaría preguntando por las razones de ser de su tiempo, de porqué los sujetos piensan como piensan y no de otro modo, de qué o quiénes intervienen -y cómo lo hacen- en nuestra experiencia del mundo. No hay pregunta más valiosa que la de entender suficientemente respecto a cómo nuestra existencia está tramada, allí están las claves que nos permitirían comprender qué pensamos, porqué pensamos lo que pensamos, y qué ha debido suceder con los modos de construir pensamiento para que pensemos y hagamos lo que hacemos.

La pregunta inicial, ¿qué es la Ilustración? Tiene una respuesta inmediata: salir de la minoría de edad. Pero no cualquier minoría, que no tiene que ver con la edad física, sino con la edad de la razón.

* **Minoría de edad de la razón. ¿Qué es la razón?**

Para Kant, la razón es el asunto más serio para pensar. De acuerdo a su pensamiento, sólo en la razón podemos encontrar los fundamentos universales de nuestra libertad. Para poder ser libres, no obstante, la razón debe liberarse de todas las formas metafísicas (religiosas, culturales, históricas) que le indican hacia dónde o hacia qué pensar. Kant sabe que eso es muy difícil, pero también observa que de ello depende de que podamos liberarnos de los señalamientos que otrxs nos hagan. Es decir, si seguimos siempre el camino que nos señalan (por más que las intenciones sean buenas, eso no está siendo evaluado aquí), estamos pensando por los pensamientos de alguien/algo más. Ilustrarse no es “hacerse el sabio/a”, leerse todo y andar por ahí haciéndose la enciclopedia. No, ilustración es tomar las riendas de la razón (eso que es universal entre los seres humanos) y animarse a pensar desde la libertad.

El de Kant siempre fue un pensamiento “universalista”. Es decir, él no hablaba sobre nadie en particular ni sobre una facultad que fuera sólo de algunos. El suyo fue un pensamiento que tenía por vocación pensar desde algún espacio que fuera común y, desde ahí, pensar en cómo desarrollarnos en esa comunión para ser libres. En este texto, muy breve, el filósofo se pregunta sobre aquellos elementos que no nos dejan pensar libremente y, por lo cual, sólo seguimos la guía de otro/a(s).

* **¿Cómo es posible que causemos nuestra propia minoría de edad?**

El asunto es porqué no conquistamos nuestras propias regiones de la razón que nos harían más libres. ¿Porqué causamos nuestra propia infantilidad de la razón? ¿Tan acostumbrados estamos a que piensen por nosotrxs? Qué está bien, qué está mal, quiénes son los buenos, quiénes los malos, qué debo hacer...todo parece ya respondido, y nos acoplamos a ello. Kant nos interpela cuando dice ¡Sapere Aude!, que significa “atrévete a saber”, atrévete a usar tu entendimiento, tu razón, pero por tí mismo. Es una invitación a la pregunta, al gesto filosófico, que en definitiva sería el gesto humano más elemental, pero que perdemos en voces de fuerzas que orientan lo que pensamos hacia otras regiones que les convengan más. ¿Porqué no convendría la pregunta? ¿Porqué, por ejemplo, a un medio de comunicación le “conviene” más que pensemos de acuerdo a lo que ellos piensan a que pensemos por nosotrxs mismxs?

Kant dice que somos los culpables de nuestra minoría de edad porque, en definitiva, estamos dejando de lado nuestra facultad más importante. Somos los culpables de dejarnos “usar”, pero también hay culpables más allá de nosotrxs mismos. No es tan fácil la libertad de la razón, no es cosa de decirlo nomás, sino que es un proceso de romperse también hacia adentro, de poder darnos cuenta de hasta dónde estamos atravesados de prejuicios, de dogmas, de anticipaciones sobre cómola información del mundo va a llegar a nosotrxs ya “clasificada” por el embudo que hemos/se nos ha construido. Es esa facultad de la razón la que marca la distinción de lo humano, sin ella somos “menores” que son guiados en todas sus actividades, sentires, creencias. Es una minoría de edad que va mucho más allá de los 18 años. Kant la está extendiendo a todas las edades, ya que no es un problema etário, sino de conocimiento.

* **¿Porqué aceptamos vivir bajo la guía de otrxs?**

Kant dice que la pereza y la cobardía son los grandes motivos. Es decir, piensa, la naturaleza nos “emancipa” de nuestros tutores familiares pronto, pero eso no significa que esa emancipación se traslade a la razón. Mantenemos toda nuestra vida una inclinación a aceptar que piensen por nosotros. Nos ahorra la fatiga, nos ponemos perezosos. ¿Tan difícil es pensar? Y, en principio, es más complicado que prender la tele, o las redes sociales, o escuchar los comentarios de algún conocido, o de alguien que tenemos por autoridad (familiar, social) y validarlos así como vienen. Cuando nos volvemos, o se nos vuelve, perezosos/as para pensar, nos volvemos mucho más fáciles víctimas de aquello que se puede convertir en nuestro “tutor”, es decir, de guiarnos a su voluntad. Puede ser una lógica sobre cómo hay que comportarse en el mundo, qué hay que hacer en él, quiénes serán los buenos y los malos, qué debo decir en cada ocasión. Parece mucho, pero aquello que controle la forma en la que vamos a pensar el mundo, controla la totalidad de nuestra representación y entendimiento del mundo.

Kant dice “No tengo la necesidad de pensar, cuando sólo puedo pagar. Otros asumirán la fastidiosa tarea por mí”. Muchas veces el “pago” no es en dinero, sino en aceptación, en afirmación de lo que escuchamos y luego repetimos, en la forma de vida que elegimos que conviene a aquello que piensa por nosotros, en las decisiones que tomamos orientadas por esos tutores. ¿A quien le van a convenir? Pensar supone desprenderse de todo aquello que nos tutorea, por lo que debemos “rompernos” en cierta forma. ¿Quién se anima a tanto? Kant sabe que “animarse”, atreverse, necesita arrojarse a un proceso que lo que va a hacer es romper el suelo en el que estamos parados: si cuestionamos a todo aquello que nos ha guiado hasta hoy para averiguar si somos libres, lo más probable es que todas las certezas que teníamos se hagan aire, y nos quedemos parados en el vacío. Es una imagen aterrorizante, pero es la imagen de la libertad para Kant. Y nos advierte, además, que aquello que tutorea nuestro pensamiento se encargará de hacernos sentir que dar ese paso es peligroso, buscará infundirnos temor para que nos quedemos bajo su influencia, bajo su guía. En definitiva, bajo sus cadenas.

* **¿Quiénes son esos “tutores”?**

Kant está pensando en tres tipos de tutores: el libro, el pastor, el médico. Lógicamente, no se refiere a nadie en particular. Es una invitación para pensarlo “universalmente”. ¿Qué “libro” nos indica qué pensar? El desafío kantiano va más allá de “ese” libro en el que estén pensando. Son todos los libros, los discursos, las prácticas, que nos sugieren, orientan, guían, sobre qué debemos pensar, sin dejarnos la libertad de decidir, ni tampoco expone todos los prejuicios que lo habitan, lo que nos permitiría evaluar si eso que nos indica puede “valer” para todo el universo. Hoy los “libros” no son sólo libros, son también los medios de comunicación, las redes sociales, las instituciones educativas, los conocimientos que parecen intocables (como lo que divide ciencia-no ciencia, etc). ¿Cuánto nos comunican estos ámbitos del “saber” sobre sus presupuestos, sobre sus prejuicios, sobre sus intenciones, en relación a aquello que nos dicen que es verdad, que es cierto, que es conocimiento? ¿Qué consecuencias tendría si se expusieran, si los expusiéramos?

El saber, que es en definitiva a lo que Kant se refiere, no se constituye entre la humanidad de modo natural. No sucede que con el paso de los años se sedimenta, se sarandean, los conocimientos mejores sobre los peores. Kant sabe muy bien que “lo mejor” y “lo peor” en torno al saber depende de la fuerza que tengan los intereses en disputa para imponer su “mejor” y así poder identificar “lo peor”. El saber que tenemos, eso que llamamos “conocimiento”, no está exento de apropiaciones, de prejuicios, de omisiones, de usos del poder. Esto es extensivo a los ámbitos religiosos, científicos, culturales, políticos, económicos. Todos exhiben su libro como EL libro, y sus fundamentos como los mejores. El asunto es que, en definitiva, sino se puede ir más allá de los dogmas que naturalizan para justificarse (muy evidente en los dogmas religiosos, pero también en los dogmas económicos que, por ejemplo, sostienen el ser humano es un ser de competencia individual), si hay puntos de partida desde donde se asientan luego los saberes y la supuesta sabiduría, estamos ante una guía dogmática de la razón de las personas. Pretenden hacernos sacar las consecuencias lógicas que se siguen *desde* los dogmas.

¿Y el pastor? **Pastor** es una referencia religiosa, al “pastor que guía su rebaño”. El pastor tampoco es necesariamente una persona de carne y hueso. Hay pastores que son instituciones, que son culturas, ideologías. Se trata de fuerzas y sujetos que “conducen” nuestra moral, y nos señalan lo bueno/malo, lo correcto/incorrecto, pasando por encima de nuestra libertad de decidir con todos los elementos que deberíamos tener para expandir las posibilidades de ser libres. Los pastores conocen a sus ovejas, saben cómo es cada una, qué le gusta, cuáles son sus defectos. Y ese conocimiento sirve al pastor para orientarla según sus fines.

Este tutorado es lo que genera en nosotros la conciencia moral: es decir, las pautas con las que evaluamos conductas y acciones, con las que ubicamos a los sujetos y a lo que hacen como “lo bueno” o “lo malo”, están en verdad atravesadas por guías que convienen ciertamente a lo que nos está turoreando...¿De quiénes somos las ovejas? ¿Qué nos conoce tanto como para guiarnos en nuestras opiniones, nuestros juicios? ¿Qué hacemos nosotrxs mismos para mantener esa lógica?

El **médico** no es, tampoco, el/la pediatra a la que fuimos de chicxs. Es más profundo el asunto. La medicina, el conocimiento medicinal, es el que nos indica la salud física y espiritual. Es el saber que nos propone tratamientos “clínicos” sobre la población, el que determina la normalidad/a-normalidad. Y ese conocimiento, eso que se “instala” como conocimiento, es muy poderoso. Es un saber apropiado por guías respecto a lo saludable, a lo enfermo, a lo normal, a lo válido/inválido para habitar entre nosotrxs.

Las implicancias de este tutorazgo son impresionantes, porque establece la guía sobre lo que evaluamos como “sano” y, aún más serio, como lo *enfermo*, estableciendo los tratamientos correspondientes para erradicar esa enfermedad. Si esto lo trasladamos, por ejemplo, a las clasificaciones que muchas veces se hacen sobre sectores de la población, o sobre personas en particular, estamos dando un *campo de intervención clínica* sobre ese binarismo. Digamos que implícita o explícitamente, justificamos y avalamos la extirpación de la enfermedad o la necesidad de aislar, controlar y separar a lo *a-normal*. La homosexualidad fue -¿es?- tratada como una enfermedad, y se hicieron tratamientos físicos y psíquicos tremendos para “sanar” al/la/le homosexual. Los sectores ideológicos contrarios a la ideología y prácticas de la dictadura militar argentina de 1976, eran llamados “el cáncer” de la nación, o como una “enfermedad” que amenazaba la buena salud de la moral y las instituciones del país: servía como práctica “sanitarista”, y avalaba los crímenes aberrantes y la violación de los derechos humanos que se hicieron con el justificativo de salvar “la salud” del país. Muchas instituciones económicas, políticas, culturales y religiosas, guiaron la conciencia moral de aquellas épocas, estableciendo “la maldad”, “la enfermedad”, en determinados grupos o sujetos, haciendo mucho más fácil la aceptación de las prácticas que llevarían a la victoria de “los buenos”, de *lo sano*.

Kant dice que lo que nos tutorea nos opera en nuestra facultad del entendimiento para convertirnos en su “ganado particular”, siguiendo pasivamente sus indicaciones de donde pastar y sus advertencias sobre dónde están los peligros. Otra vez, las indicaciones que recibimos: “estos buenos, aquellos malos; hacer esto/no hacer esto; pensar sobre esto/no pensar sobre aquello; esto es conocimiento/esto es ignorancia”. Las implicaciones de esto se derivan a nuestra vida moral, productiva, espiritual. Todas esas regiones están afectadas por saberes no cuestionados, por indicaciones del hacer, por señalamientos incorporados como las líneas “naturales”.

Los tutores funcionan de modo coordinado, no hay que suponer que se está hablando de ámbitos separados. Es muy fácil identificar, por ejemplo, cómo una religión funciona en la lógica del pastor. Pero para ubicarse en ese lugar, las religiones establecen un conocimiento absoluto sobre lo que es (el libro) y lo que debe ser (conciencia moral), y las prácticas de ordenamiento que deben seguirse para alcanzar el horizonte (la clínica). Pero también funciona, por ejemplo, con la economía dogmática liberal: se establece un mito dogmático sobre qué es el humano en relación a los medios de subsistencia, por caso un ser individual que busca la satisfacción (el libro); se determina qué es, y debe ser, cada individuo en un ámbito de competencia por los medios de subsistencia, clasificando con esto inmediatamente quiénes son los correctos y los incorrectos según su pensamiento o prácticas (el pastor, la conciencia moral, es la lógica en la que debe actuar el propio sujeto); se obtienen los criterios sobre qué hacer con aquellos que enfermen las “buenas prácticas” (la clínica). Y se podría hacer lo mismo con algún ámbito del conocimiento dogmático, la política dogmática, las culturas dogmáticas, etcétera, etcétera.

* **¿Cómo se logra conquistar tan fácil nuestro entendimiento por esos tutores?**

No es cosa de que sea fácil. Ciertamente no lo es. El ser humano es complejo. Pero una vez que se logran construir ciertos prejuicios en la forma de pensar y entender el mundo, todo se vuelve más fácil para la *guía* del pensamiento. Un prejuicio es un punto de partida irreflexivo, es decir, que ya lo damos por verdad, por cierto, por el lugar desde el cual hay que salir. El asunto es que para el pensamiento, el prejuicio es una calamidad, ya que condiciona lo que se va a pensar. Si partimos de la guía de que A es malo/a, todo lo que A diga o haga debe vencer su condición negativa. Empieza perdiendo, digamos.

Algunxs autores que se dedican a la epistemología, es decir, al estudio sobre el modo en que conocemos, llaman a este proceso de formación de prejuicios como “sesgo de confirmación”. Cuando ya partimos de cierta estructura de pensamiento sobre lo que vemos, conocemos, hacemos, nuestro entendimiento actúa como un embudo clasificador: la información que ingresa, ya ingresa segmentada, elegida, según nuestra valoración previa. Nada de lo que A haga, podrá cambiar nuestra idea sobre su maldad. Salvo que nuestro prejuicio sea barrido en sus fundamentos, que siempre son endebles, como todo pre-juicio. Un prejuicio es una anticipación (pre) al proceso de razonamiento, de pensamiento (juicio). Es decir, sin tener los elementos para hacerlo, igual lo hacemos, igual sacamos conclusiones.

¿Podrían decir que los juicios que hacen, sobre lo que sea, sigue un proceso riguroso de análisis, de desestimación de prejuicios? ¿Qué, de lo que saben sobre A, puede estar afectado por el prejuicio de los tutoreados? Piensen en la política, en la educación, en la cultura, en el conocimiento. Están llenos de prejuicios, por lo tanto, nosotrxs también lo estamos. Podemos creernos eso que muchas veces nos decimos: “No, a mí no. Yo me doy cuenta cuando me quieren convencer”. O creer que esto funciona para todxs los demás menos para mí, porque soy muy inteligente. Bueno, Kant, probablemente la inteligencia más grande de su tiempo, sabía ya que el proceso de afectación de los prejuicios es irresistible, inevitable. No obstante, también descubrió un modo para procurar superarlos, pero que ciertamente exigía saltar de la pereza y la cobardía.

* **¿Qué hace esa minoridad con nosotros?**

Kant sostiene que el pensamiento que otros piensan por nosotros, que nos evita tener que pensar por nosotros mismos, se convierte con el tiempo en una “segunda naturaleza”. La condición de naturaleza es aquí clave: lo que se hace “natural”, lo tomamos como lo que *debe ser*, lo que es *lógico* que sea, lo que *no puede ser* de otro modo. Cuando algo logra “naturalizarse, está diciendo Kant, es porque se ha convertido en un hacer irreflexivo, en un acto reflejo, un estímulo-respuesta muy fácil de aprovechar por quienes tutorean el pensamiento y también por nosotros mismos, que damos respuestas condicionadas, que no nos salimos de los marcos establecidos, que somos previsibles en lo que haremos porque es “natural” hacerlo así.

Tanto nos quedamos en esas comodidades que nos “encariñamos” con ellas, dice Kant. Las “prescripciones y formalidades”, la mecanización de la razón, son todo lo que puede desear aquél o aquello que nos quiere pensando regularmente lo mismo. Esos son nuestros “grilletes”, dice el filósofo, nuestras cadenas, porque las hemos incorporado como modos de pensar, y todo lo que pensemos será atravesado por esa lógica. Es implacable: si nuestra razón está mecanizada según la guía de cualquiera de los tutores, todo lo que pensemos pasa por “el filtro” de esa razón ya condicionada. Lo pensado no reflexivo, circunscripto a lo que se ha establecido como el marco del pensamiento, es una cárcel para la razón.

No estamos acostumbrados a la libertad de razonar, dice Kant, al movimiento verdadero de la reflexión. Pensamos entre cuatro paredes, eso nos da seguridad. Una seguridad para nosotrxs y para aquello que nos necesita entre esas cuatro paredes. No hay culpable absoluto afuera de nosotrxs, ese es el camino fácil: señalamos culpables, nosotrxs no tuvimos nada que ver. Pero no, para Kant es el afuera, pero también el adentro. Otra vez, ¿qué hacemos ahora que sabemos que lo que sabemos es un saber que nos hace menos libres? ¡Sapere Aude!, dijo...atrévete a saber, pero en serio...

* **¿Y cómo podríamos superar esta condición?**

Kant sostiene que sólo la libertad para hacer juicios nos puede emancipar de los tutores. No es tan fácil ser libres, ya que estamos limitados por todas partes en nuestros juicios. El mundo y su acontecer nos afectan en nuestro conocimiento, en nuestra moral, en nuestras prácticas. Eso es inevitable. Pero lo que sí podemos hacer para dar la pelea, es apelar a esa área en donde podemos ejercer la libertad plena, en donde la humanidad puede hacerse autónoma de lo que es externo a la razón. Es, justamente, el ámbito de la razón. Una condición, entonces, es lo que él llama la posibilidad de hacer un “uso público de la razón”. El llamado a ese *uso*, básicamente sería exponer las razones de lo que decimos a un público “universal”, es decir, que lo que digamos pueda ser tomado como criterio común. Razón es la razón despojada de los prejuicios que analizamos anteriormente que están en nosotros. No está nadie al margen de la influencia de esos tutoreados, pero lo que sí podemos hacer es hacernos conscientes de ello y eliminar su intervención sobre nuestra capacidad de juicio. Si lo logramos, dice Kant, podremos pensar libremente sin estar tironeados por ningún lado, y sólo así podríamos discutir sobre el conocimiento, la moral, y el orden incluyendo al universo de sujetos y no clasificándolos según la guía del tutoreado. La práctica de uso público de la razón de Kant no se trata de esa idea de pensar en “no hacer a otro lo que no nos gustaría que nos hagan”, sino de hacer aquello en que todxs puedan ser incluidos.

Hay un conflicto que Kant está tratando, una tensión, entre el hablar en nombre propio y el hablar en términos *universales*. El cuidado que hay que tener, es el de no hacer juicios desde lo propio, porque “lo propio” está condicionado por las formas particulares de pensamiento que, cuando no son pensadas en términos universales, lo que hacen es decirle al “universo” que se comporten o prejuzguen según categorías particulares, lo que hace imposible pensar en un ámbito que nos sea común. El riesgo de atribuirnos la capacidad de razonar desde nuestro lugar por los otrxs sin haber pasado por el proceso de emancipación es muy serio, ya que condicionamos (queriéndolo o no) a lo que afectamos a pensar según lo que creemos (prejuiciosamente) que es lo bueno, malo, correcto, incorrecto. Eso significaría que estaríamos avanzando, pisoteando, los derechos de cualquier persona (la persona universal) de decidir libremente sobre cómo desplegar la libertad.

* **¿Vivimos en una época ilustrada?**

Kant afirma, en 1784, que de ninguna manera puede pensarse que habita en una época ilustrada, emancipada de su minoría de edad. No obstante, están las condiciones para hacerlo, porque el ser humano se ha liberado de las formas metafísicas que antes de él (y en su época) condicionaban absolutamente el uso público de la razón. En particular, se refiere a los dogmas religiosos, a los dogmas políticos y a los dogmas del conocimiento, que establecían qué pensar, qué conocer y cómo desenvolver la vida: “no razones, obedece”; “no razones, paga”; “no razones, cree”.

En nuestra época, habría que hacer el mismo análisis sobre nuestro presente: ¿Qué tutores intervienen en nuestra libertad para obedecer, para aceptar, para creer? O realmente podemos creer que nuestra conciencia no está atravesada por tutores (otra vez, no nos referimos a personas concretas, sino a lógicas de poder, de creencias, de “sentido común”) que nos llevan a aceptar “naturalmente” qué y cómo debemos ser, qué está bien y qué está mal, incluso quiénes están bien o mal. Qué es conocimiento y qué es ignorancia, qué es normal y qué es anormal. ¿De dónde salen esos conceptos, esas afirmaciones? ¿Podemos creer que sólo llegan hasta nosotrxs porque son los mejores argumentos, los más reflexivos y comunes a todxs?

Es interesante que Kant no se deja tentar por reducir la cuestión de la libertad a un asunto de “tolerancia”, es decir, dejar la cuestión en eso que se dice mucho: “bueno, vos tenés tu opinión, yo tengo la mía”. El asunto no se resuelve por esa vía, porque lo que está en discusión no es la libertad de expresión, sino cómo la expresión está ya condicionada y limitada por la forma que le dan esos tutores. Sino nos damos cuenta de esto, caemos en ese falso dilema de creer que la libertad se resuelve en poder decir lo que se quiera, cuando la realidad es que el asunto es más complicado. Decir cualquier cosa no es el problema. El asunto es saber qué se dice y poder enunciar todas las verdades de lo que decimos y de lo que se dice a través de nuestra consciencia.

Permitir, por pereza o cobardía (pereza y cobardía que nos son impuestas y que recreamos en un círculo poco virtuoso), que piensen por nosotrxs es, antes que nada, humillante, dice Kant, para el fundamento de libertad que atraviesa a cualquier humanidad. No somos “máquinas” dice Kant, pensando en que lo que distingue al ser humano es, justamente, no operar de modo a-crítico, sin *criticar* las condiciones que nos “mandan” hacer. Eso no tiene nada que ver con no tener que obedecer nada. Kant no está pensando en que cada cual debe ser libre para hacer lo que quiera, eso no es la libertad. Hacemos acuerdos y los obedecemos, para poder vivir en comunidad. Y eso es bueno, y deseable, porque sino la sociedad sería imposible. Pero lo que le resulta inaceptable es que la obediencia sea maquinal, que no podamos poner en juicio aquello que nos manda hacer, pensar, y conocer, porque significaría que hemos cedido absolutamente nuestra libertad.

5- Ampliar el pensamiento respecto a la libertad y a la liberación de los límites que de distinto modo se imponen históricamente supone, entonces, entender que no se trata de un pensamiento “inocente” el nuestro respecto a la forma que tiene la libertad. Es decir, nuestra voluntad individual no es absolutamente libre y no puede serlo: la historicidad de los conceptos humanos, los límites impuestos, los modos de la nominación, y las orientaciones de nuestras prácticas en el mundo, determinan ya siempre un ámbito de ocurrencia o no ocurrencia de los hechos. Eso no resuelve con la letra de una ley. Podemos tener bellas leyes respecto a la no discriminación, pero el criterio de autoridad histórica que domina muchas de nuestras percepciones, parece darle a nuestra sociedad ciertos derechos adquiridos sobre, por ejemplo, la población negra, afrodescendiente, originaria, etc.

Toda organización humana presupone que esos límites son, justamente, organizados siguiendo algún régimen conceptual (qué es libertad, quién/qué es autoridad, etc: concepción-mundo). En toda organización, lo que existe existe por una disputa anterior por el modo de ese orden, por los supuestos, por lo que se observa, por EL libro, EL pastor, EL médico (medicina), etcétera. Para intentar decirlo más claro: nuestra realidad es UNA realidad construida en ciertos y específicos anclajes. La cuestión es cuáles y porqué específicamente estos. Es lo que intentaba advertirnos Walter Benjamin: ojo de creernos que la realidad es todo lo que debe ser, porque lo que es, es la historia contada desde uno de sus lados. Y hay muchos otros.

¿Cuál nuestra realidad y sobre qué pilares se ha asentado? ¿Cómo resulta la “libertad” de esos pilares? En principio, entonces, hay que entender que siempre que nos refiramos a la “libertad” debemos suponer que es *libertad determinada*, es decir, con una carga de condicionamientos sobre lo que nomina y lo que no, quiénes participan y quiénes no. ¿Quién o qué nomina la libertad y bajo que principios lo hace? Si la libertad es un ejercicio sobre los límites que nos conectan (antes que los que nos separan), y esos límites son resultados de la historia de su disputa, deberíamos poder preguntarnos sobre estos límites y las nominaciones que específicamente tienen.

Si la libertad, como dijimos, supone una práctica de ejercicio sobre la nominación de aquellos límites que constituyen la vida individual y colectiva, la pregunta es doble: primero, ¿qué modo de la historia le da la forma a ésta libertad que tenemos/no tenemos? La historia, dijimos, no es un devenir “natural”, sino condicionado por esos tutoreados, pastoreados, etcétera. Segundo, ¿Por qué los límites a la democratización de la nominación son específicamente *estos* que tenemos en nuestra historia?

En esta discusión se va a meter uno de los filósofos más importantes del siglo XIX y de los más conocidos en el mundo: Karl Marx. Marx va a iniciar, de hecho, su indagación filosófica con este problema en torno a la libertad: ¿cuáles son los condicionantes existentes en nuestra conciencia social que producen la forma actual de la libertad? ¿Qué señala lo hay que pensar y hacer? ¿Qué límites nos impone al conocer el modo de vida que llevamos? Marx, como Kant, introduce la sospecha sobre lo que pensamos y hacemos en el mundo. Pero a diferencia de Kant, Marx va a proponer indagar la especificidad histórica de nuestra forma de vida como elemento clave para desentrañar aquello que no sólo nos tutorea, sino que también nos somete, nos esclaviza, nos aliena, nos separa. Como Kant, reflexionar críticamente será para Marx pensar en cómo la vida (el modo en que socialmente se organiza la vida individual y colectiva) determina la conciencia, y lo que nos representamos, o “queremos”, o “deseamos”, sin advertir todo lo que ha operado para construir estos deseos. Esto es lo que hemos trabajado en la unidad dos, sobre el concepto de ideología. Y Kant, Marx, y cualquier reflexión crítica del sujeto y de su medio, debe advertir que la libertad del sujeto individual es un supuesto sin sentido, una simplificación alevosa y poco seria de aquello que nos da existencia individual y común. Muchas veces son ejercicios irreflexivos, otras tantas son manipulaciones. Ser libres es siempre un hacerse libres, y la condición de la liberación es la posibilidad misma de identificar las nominaciones que atraviesan al propio sujeto y a su comunidad, y darse las herramientas para recuperar o tomar la participación en lo que está decidiendo su vida desde siempre.

Debemos entender, entonces, que cualquier reflexión respecto a lo que somos o son los demás, o nuestro mundo, parte siempre de prejuicios al respecto. Es inevitable. Por eso debemos reflexionar sobre nuestras propias reflexiones para advertir qué ha constituido ese prejuicio en sentido común, en concepción mundo, en filosofía espontánea, en tutoreado. Es fácil emitir juicio sobre “que tutorea a éste, aquél, o aquellxs”. No lo es tanto dar cuenta de cómo ese juicio coexiste con prejuicios, que son parte de conceptualizaciones previas, como vimos en los ejemplos del utilitarismo y del libertarismo de mercado.

En esta perspectiva filosófica se entiende que las conductas de los sujetos tienen causas determinadas. Por lo tanto, debe conocerse la “necesidad causal” que afecta a los sujetos como condición de su libertad, y que esas necesidades hay que ponerlas en relación con la historia. Si conocemos las necesidades que causan las condiciones de la libertad, la libertad se transforma en una práctica de liberación de aquello que causa el condicionamiento. Como las necesidades que causan no dependen absolutamente del individuo, se entiende que debe comprenderse cómo y a partir de qué elementos las otredades se relacionan, se reconocen o no lo hacen, admitiendo o indagando cuáles son los objetos que lo facilitan o lo niegan y en qué sentido lo hacen.

¿Qué condiciona el reconocimiento de las otredades para la nominación de lo que son los sujetos, sus libertades, quiénes son los incluidos y los excluidos, y porqué en ese específico sentido o forma? El único modo de hacerlo seriamente es identificando las relaciones y los objetos (lenguaje, historia, culturas, prácticas) que condicionan el reconocimiento de ese espacio común que los vincula. La libertad, entonces, es pensar en las esferas comunes de los sujetos, no las individuales. Es la dimensión del encuentro, no la de la separación, la que hay que pensar. Libertad, por tanto, es un trabajo de liberación, y un trabajo que sólo puede ser político, porque supone enfrentarse a aquello que evita ese despliegue de lo común, de las nominaciones y los sujetos de nominación que son arbitrariamente excluidos por esos “principios de autoridad” o pastores.