V CICLO DE CONFERENCIAS

LIBERTAD Y TOTALITARISMO: Individuo frente al poder

A través de los autores

IMMANUEL KANT

GERMAINE DE STAËL

JÜRGEN HABERMAS

FRANÇOIS FURET

V CICLO DE CONFERENCIAS

LIBERTAD Y TOTALITARISMO:
Individuo frente al poder

A través de los autores
IMMANUEL KANT
GERMAINE DE STAËL
JÜRGEN HABERMAS
FRANÇOIS FURET

AGOSTO DE 2023

cedice Libertad
IDEAS EN ACCIÓN

FRIEDRICH NAUMANN STIFTUNG Für die Freiheit.
Países Andinos

UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR
CIENCIAS SOCIALES

Contenido

Immanuel Kant: la opinión pública en sus horizontes de libertad y pluralidad. Jesús D. Ojeda **9**
Introducción **9**
1. La opinión pública: entre la libertad de expresión y la manipulación **11**
2. El uso privado y público de la razón **14**
3. La publicidad: la mediación entre la política y la moral **17**
4. El sentido de la Ilustración **18**
5. Conclusiones: vuelta a Kant desde los retos actuales del uso público de la razón **21**

Germaine de Staël: la voz individual frente al acecho totalitario. Carolina Guerrero **29**
Exordio a la audacia staëliana **29**
Ante el acontecimiento político **30**
La opinión que abdica **32**
Desviaciones republicanas **33**
Talento sin carácter **34**
El efecto del terror **36**
La libertad en un monosílabo **38**

Jürgen Habermas: la racionalidad comunicativa y la defensa de la libertad. Jorge Rudy Orellano Chuquimbalqui **43**
Breve esbozo sobre el autor y su obra **43**
Prolegómeno: La teoría habermasiana para una práctica de la libertad **44**

1. Principio de discurso y racionalidad comunicativa **46**
2. Estado de derecho y democracia deliberativa **52**
3. Institucionalización democrática en América Latina **54**

François Furet y la lógica revolucionaria en torno a las libres voces individuales.
Ramón Escovar Alvarado **63**
9 de Termidor **63**
República y Terror **66**

Autores 70

Presentación

A través de los Ciclos "**Libertad y totalitarismo: el individuo frene al poder**", Cedice Libertad, junto a la Fundación Friedrich Naumann Países Andinos y al Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Simón Bolívar, ha propiciado un valioso espacio de difusión de ideas y de debate sobre los intersticios a través de los cuales es posible reafirmar la libertad, ante las actuales manifestaciones colectivistas y neototalitarias que asedian al individuo.

Desde 2020 hemos realizado cinco ediciones de estos ciclos, motivados por el deber de contribuir, especialmente en tiempos aciagos, con la preservación del pensamiento crítico y del intelecto independiente. La presente publicación recoge las conferencias que integraron el quinto ciclo, celebrado en junio de 2023. Todas ellas enfatizan el valor de la opinión pública y de la libre expresión del pensamiento autónomo como sustrato fundamental de la dignidad del individuo.

A partir de la exposición y discusión de las ideas de Immanuel Kant, Germaine de Staël, Jürgen Habermas y François Furet, nuestros conferencistas analizan aquí las tensiones entre la autonomía personal y la violencia del poder manifiesta en la tiranía de la opinión hegemónica, destacando siempre cómo estos autores contribuyen –aún hoy– a iluminar la defensa y la persistencia necesaria de la libertad individual.

A todos nuestros lectores, muchas gracias.

Rocío Guijarro. Cedice Libertad
Carolina Guerrero. Departamento de
Ciencias Sociales de la Universidad Simón Bolívar

Prólogo

Hace ya un tiempo que la libertad y la democracia en nuestra región se hallan amenazadas por la creciente influencia de líderes populistas que abogan por utopías políticas, las cuales desembocan en la imposición de regímenes represivos y, como consecuencia, en la limitación de las libertades individuales. En respuesta a estos regímenes autoritarios, es imperativo que la sociedad civil y la comunidad intelectual se involucren activamente para enfrentar esta situación, en sintonía con sus deberes cívicos y responsabilidades sociales.

En este contexto polarizado, se ha forjado una sólida alianza entre Cedice Libertad, la Fundación Friedrich Naumann para los Países Andinos, y el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Simón Bolívar. El resultado es el quinto ciclo de conferencias bajo el título "**Libertad y totalitarismo: el individuo ante el poder**". Las conferencias que aquí se presentan exploran temas de vital importancia para reflexionar sobre nuestra actual coyuntura: la libertad de expresión, la opinión pública, la evolución de las instituciones en las sociedades democráticas y las diversas perspectivas sobre el papel de la violencia en el contexto de las revoluciones. Más allá de esto, nuestra motivación es fomentar, a través de estos eventos, la libre circulación de ideas y el pensamiento crítico mediante el análisis y el debate llevados a cabo por académicos e intelectuales.

Como fervientes defensores de los valores liberales, estamos convencidos de que la existencia de plataformas como esta, que promueven el pensamiento crítico entre los jóvenes de la región andina, reviste una importancia fundamental. Estos jóvenes han demostrado un destacado

entusiasmo al participar activamente con sus preguntas y comentarios, enriqueciendo así el intercambio de valores liberales y fortaleciendo los lazos de compromiso en la lucha contra los desafíos sociales y políticos que enfrentamos.

Desde la oficina de la Fundación Friedrich Naumann para los Países Andinos deseamos expresar nuestro sincero reconocimiento a la visión de libertad y compromiso cívico promovida por Cedice. Reafirmamos nuestra colaboración firme con organizaciones integradas por individuos apasionados y preparados, dedicados a transmitir a las nuevas generaciones los valores del liberalismo que perduran en el tiempo y que continuaremos defendiendo con ímpetu. Quiero extender mi más sincero agradecimiento tanto a Cedice como a las instituciones que colaboraron en la realización de este proyecto.

Niome Hüneke-Brown
Directora fnf Países Andinos
Fundación Friedrich Naumann para la Libertad

IMMANUEL KANT: la opinión pública en sus horizontes de libertad y pluralidad

Jesús D. Ojeda

Introducción

En estos tiempos de cambios profundos y acelerados, el tema de la «opinión pública» ha adquirido una relevancia extraordinaria como consecuencia de los arrolladores avances de los medios de comunicación que no sólo han amplificado velozmente las múltiples voces, sino que además han hecho posible que se establezcan nuevas y disímiles pautas de conducta masiva y de preferencias valorativas. Aunque en la historia ha habido experiencias de diferentes niveles en el uso público de la libertad de expresión, hoy su ejercicio se ha convertido en un requisito imprescindible para la ampliación y fortalecimiento de los procesos políticos y democráticos.

Son muchas las definiciones y funciones que se le han atribuido a la opinión pública. El espectro va desde los que consideran que este ámbito de acción humana es importante para consolidar la democracia hasta aquellos que alertan de sus peligros para la sociedad, esto es, factores propulsores y factores desequilibradores, un positivo carácter liberador y un horizonte negativo de control.

A lo anterior le tenemos que sumar que son variadas las áreas del conocimiento que se han ocupado del fenómeno de la opinión pública. Entre otras, la sociología, la antropología cultural, la política, la educación, el derecho, e incluso la religión. En este interés, la filosofía no se ha quedado rezagada. Muy por el contrario, ha ido aumentado sus análisis al respecto debido a las implicaciones éticas, políticas y jurídicas que di-

cho fenómeno encierra. La lista de filósofos es cada vez mayor y se pueden señalar, entre los más representativos, a John Locke, Jean-Jacques Rousseau, John Stuart Mill, Benjamin Constant, Alexis de Tocqueville, Jürgen Habermas, Karl Popper y Giovanni Sartori.

En este artículo nos detendremos en la filosofía política de Kant en torno a la opinión pública. Este autor es un precursor de la idea de que el «uso público de la razón» debe ir acompasado con la «publicidad» del poder, vale decir, los individuos y el Estado en estrecha colaboración en función del progreso, la formación y el bienestar de la sociedad. Las dos esferas han de acoplarse desde la perspectiva de la libertad y la Ilustración. Para desglosar este original punto de relación del pensamiento kantiano he dividido la investigación en cuatro apartados o secciones.

En el primer apartado veremos aquellas características esenciales que se le han atribuido a la opinión pública y que nos servirán de telón de fondo para la comprensión del planteamiento teórico kantiano. No se persigue realizar un estudio minucioso o mostrar los resultados de un trabajo de campo sino simplemente exponer aquellos elementos resaltantes para una exploración filosófica. Nos centraremos en presentar de forma esquemática tanto la posición positiva como la pesimista que, históricamente, se han tejido en torno a la opinión pública. Además, presentaremos las argumentaciones esgrimidas para dar cuenta de las transformaciones que ha sufrido la opinión pública en la era de las nuevas tecnologías comunicativas.

En un segundo apartado expondré la distinción establecida por Kant entre el uso privado y el público de la razón. Buscamos que se vea que, aunque ambos usos se rigen por una libertad como autonomía de la voluntad, sus niveles de compromiso con el Estado y el gobierno son diferentes. Mientras el «privado» funciona como un mecanismo de mantenimiento de las estructuras gubernamentales e institucionales, el «público» se orienta a establecer un tipo de relación caracterizado por la crítica o la exigencia de publicidad del poder.

El uso público de la razón se halla, además, en íntima relación con el de publicidad al que, por su importancia, analizaremos en un tercer apartado. Con este concepto, Kant establece una relación necesaria, en el Derecho público, entre la moral y la política. El planteamiento de fondo es que los actos fundamentales del soberano deben hacerse públicos para evitar la rebelión y mantenerse dentro de una constitución republicana respetuosa de la libertad, de la representación y de la división de los poderes.

Para una cuarta y última sección hemos dejado el tema de la «Ilustración» ya que todos los conceptos de la filosofía política kantiana que serán estudiados, se hallan enmarcados en este gran proyecto que se basa en una fe en el progreso social, en una visión optimista de la perfección humana, en un empeño de comprensión racional de las cosas y en la convicción de que es necesario llevar a cabo cambios significativos en todos los órdenes de la vida.

Nuestro objetivo principal es mostrar que el pensamiento político kantiano en torno a la opinión pública (uso público de la razón) y la publicidad siguen gravitando en la actualidad. Esto quiere decir que son referenciales para iluminar el presente desde una comprensión histórica. Para alcanzar la meta propuesta se enfatizará más el carácter anticipador de las ideas kantianas que las objeciones que se les puedan hacer. No obstante, cuando consideremos que una crítica aclara o amplía un punto polémico lo indicaremos en una nota a pie de página.

1. La opinión pública: entre la libertad de expresión y la manipulación

La «opinión pública» es uno de esos temas que, en la actualidad, ha llevado a replantearse su alcance teórico y práctico dentro del parámetro político de la libertad de expresión. Su definición y magnitud han estado, históricamente, bajo los signos de la oscuridad y la polémica. Karl Popper ha expresado que se trata de una "entidad intangible y

vaga"[1]. En sentido general, se le ha caracterizado como ese ámbito significativo en el que coinciden opiniones individuales en torno a ciertos problemas, hechos, acontecimientos o decisiones de los poderes legítimos y privados que afectan a la sociedad. En este particular, se recalca que se está en presencia de "verdaderas tomas de posición políticas, esto es, generales y abocadas a la acción pública"[2].

En torno a la proteica transformación y exponencial utilización de la opinión pública, se han tejido variadas y contradictorias argumentaciones. Así, tenemos aquellos que sostienen que la dinámica arrolladora de las redes sociales ha ampliado significativamente el espectro de la opinión pública, situación que se puede apreciar en la irrupción de múltiples y diversas voces de grupos o movimientos. En otro frente encontramos a los que piensan que la ampliación y variación de la opinión pública se debe a la ineficacia de los conductores tradicionales y referenciales de la sociedad: partidos políticos, grupos religiosos, universidades y medios clásicos de comunicación. Este problema ha llevado a que los individuos se agrupen para hacer públicas sus exigencias.

Una tercera explicación habría que buscarla en el hecho de que la opinión pública funciona como un "toque del Rey Midas". Todo lo que tiene su influencia se puede transformar en oro. Esto quiere decir que, en los planos mundial y local, los individuos han ido tomando conciencia del potencial que tiene la presión pública y que si se cuenta con los medios de comunicación adecuados y el apoyo humano suficiente se pueden lograr los objetivos planteados. De hecho, cada vez más, múltiples grupos buscan afanosamente controlar esa escurridiza opinión con la seguridad potencial de tener los éxitos deseados en sus solicitudes.

Sumado a lo expuesto hasta ahora habría que resaltar que, aunque la opinión pública es un fenómeno moderno, su trayectoria es tan antigua como la historia humana organizada: desde el comienzo de los tiempos ha tenido tanto sus auspiciadores como sus detractores, es decir, se ha resaltado tanto su lado luminoso como el de su oscu-

ridad. Este dualismo intrínseco de apreciación ha sido sintetizado en un concepto o expresado en dos. En la Grecia antigua se recoge como *doxa-opinión* para diferenciarlo de *episteme* o conocimiento verdadero. Posteriormente, aparece con el significado medieval de voz del pueblo (*vox populi*). Después se fueron añadieron los conceptos «apariencia», «refutación», «murmuraciones vanas», entre otras.

Los que enfatizan el lado positivo o las potencialidades argumentan que la opinión pública es expresión de la libertad humana, ya que es una esfera en donde se fusionan y reproducen las ideas y las inquietudes privadas. Como forma de organización o red de relaciones plurales de una sociedad, se convierte en una voz colectiva con fuerza que garantiza la organización del grupo como una opinión aglutinadora y preponderante que abona el terreno fortificador de los procesos democráticos y se convierte en una fuente de derecho en sus condiciones de eficacia. En otros términos, la opinión pública es una «caja de resonancia» que, según Jürgen Habermas, funciona como "un sistema de avisos con sensores no especializados, pero que despliegan su capacidad perceptiva a lo largo y ancho de toda la sociedad"[3].

Entre los vivenciados y posibles peligros que acarrea la opinión pública se ha señalado que funciona como un dispositivo de manipulación colectiva en la que se utiliza el peso de la mayoría como argumento. Igualmente, se ha indicado que opera como un mecanismo para imponer ideologías políticas, religiosas, económicas o de otra índole que pequeños y poderosos grupos de intereses presentan como necesidades universales del bien común. El otro peligro apuntado es que es un almacigo de tendencias irracionales, de explosiones emocionales masivas en el que se promueven la exclusión y la intolerancia. Por último, la opinión pública sería ese espacio de solidaridades automáticas, semillero de mentiras y pantalla de los narcisistas. Popper ha señalado, de manera polémica, que la opinión pública debido "a su anonimato [...] es una forma *irresponsable de poder* y, por ello, particularmente peligrosa desde

el punto de vista liberal"[4]. El filósofo nos quiere alertar acerca del «mito colectivista» que supone el plantear que dicha entidad es «responsable ante sí misma» porque esto implicaría que las consecuencias solamente recaen sobre el grupo equivocado y no en otros grupos.

De estas dos posturas encontradas, Kant es uno de los iniciadores de la «visión positiva» de la opinión pública a la que designa «uso público de la razón». Se figura este uso, como desarrollaremos a continuación, diferenciado del «uso privado de la razón» y en un diálogo difícil con la publicidad como visibilidad de los actos de quien detenta el poder legítimo. Todos estos conceptos serán analizados por Kant desde una concepción de libertad como autonomía de la voluntad y dentro una cultura ilustrada.

2. El uso privado y público de la razón

En torno al tema de la opinión pública, Kant es un autor referencial porque introdujo tres conceptos fundamentales: el uso privado de la razón[5], el uso público de la razón y la publicidad. De esta forma trata de dar cuenta tanto del progresivo avance de la participación ciudadana en los asuntos políticos como de sustentar el imperativo de la libertad de la Ilustración que, como mostraremos, sigue acicateando la situación actual desde una perspectiva liberal, o sea, en la misma línea de John Locke, John Stuart Mill, Karl Popper, entre otros. Por lo tanto, el Kant que vamos analizar es el menos estudiado, como diría la filósofa Hannah Arendt[6]; es el filósofo preocupado por la política.

Para Kant, el «uso privado de la razón»[7] se da cuando el individuo hace uso de su razón en el cumplimiento de un papel de representación en la sociedad o en el seguimiento de unas funciones determinadas como funcionario del gobierno, pastor de una parroquia, soldado, contribuyente, entre otros. El filósofo sostiene que es necesario, en una sociedad, cierto automatismo, es decir, que algunos miembros se comporten sabiendo que forman parte de un segmento particular y que

deben aplicar normas y perseguir fines específicos adaptados a determinadas circunstancias, con la finalidad de que el gobierno pueda dirigirlos hacia fines públicos, creando así una unanimidad artificial, de subsistencia, de reproducción valorativa para evitar las perturbaciones sociales. En otras palabras, que los que ejercen ciertas funciones sean como resortes de la maquinaria estatal. Tenemos entonces que, en esta esfera privada, el individuo se encuentra en una posición restringida, donde debe aplicar reglas y fines particulares. No obstante, el filósofo aclara que no deben entenderse estas ocupaciones en el sentidode radicales ejercicios domésticos ya que se puede hacer uso privado de la razón "sin que por ello quede particularmente obstaculizado el progreso de la Ilustración"[8] ni mucho menos la libertad de los individuos.

Ahora bien, a raíz de estas responsabilidades específicas Kant establece un lema para la humanidad en su etapa madura: "obedece y podrás razonar tanto como gustes". Con esto nos quiere indicar que el individuo debe cumplir con el Estado en el ámbito privado y desde este compromiso dedicarse, en la esfera pública, al debate y a ejercer la crítica. Esto nos lleva al «uso público de la razón» que Kant define como el que hace alguien en cuanto *Científico* (*Gelehrter*) ante el gran público de los lectores. Kant da los siguientes ejemplos: el maestro que hace uso de su propia razón ante numerosos y plurales lectores. Igualmente, el doctor que se dirige al público por medio de sus escritos.

Aun cuando Kant se mantiene, como un representante típico de su época, dentro del pensamiento reinante que establece una diferenciación entre «episteme» y «doxa», da un paso adelante ampliando el concepto del uso público de la razón a través de una doble exhortación: a los individuos para que se hagan cada vez más capaces de intervenir libremente en la *res publica* y a los gobernantes para que vean la conveniencia de pasar de la opinión pública-máquina de acuerdo a un Estado-policía a uno en donde los sujetos asumen responsablemente una participación activa en su sociedad.

El filósofo plantea que el uso público de la razón debe ser ejercitado por todo el mundo y ser siempre libre, ya que "es el único que puede procurar ilustración entre los hombres"[9]. Para el filósofo, entonces, lo correcto debería ser que en vez de obstaculizar la libertad de pensamiento y de expresión más bien habría que crear las condiciones institucionales y divulgativas necesarias para que todos sean ilustrados, vale decir, se formen en el pensamiento crítico y en la acción conforme con la libertad. Esto lleva a pasar de una visión elitista de la conciencia y del espacio público a una de interés global que se sustente en una integración moral de los individuos.

Los individuos deberían ejercitarse en la opinión pública por cuanto es la forma de desplegar su libertad individual como autonomía dentro de un pluralismo de ideas. Se trata de una responsabilidad que se debe practicar siempre y en todo lugar, ya que cada individuo disfruta de una libertad ilimitada —en cuanto autolegislación— para servirse de su propia razón. En este sentido, Kant "comprendió el poder del discurso y cifró en él sus esperanzas"[10].

El uso público de la razón tiene, en el pensamiento kantiano, varias funciones: 1) intervenir en la sociedad para ejercitar la libertad a través de la deliberación, la crítica y la discusión con la finalidad de buscar la verdad de la cosa pública o la verdad del bien común; 2) contribuir en el ascenso y formación de la humanidad a través de la divulgación del conocimiento en todos los niveles de la sociedad; 3) oponerse a todas esas imágenes que comparan al gobernante con las ideas de amo, padre, monarca de derecho divino porque con esto se intenta imponer un Estado benevolente o un gobierno paternalista (*imperium paternale*) que se traduce en un poder despótico[11] que trastoca la participación ciudadana y, por último, 4) impedir los abusos y los ocultamientos del soberano o del poder porque de lo contrario se daría la disolución del Estado con la apertura del derecho a la resistencia[12] y, por otra parte, se impondría un gobier-

no despótico fuera del Estado de derecho. Este último punto nos lleva al otro concepto cardinal de la filosofía política kantiana: «la publicidad».

3. La publicidad: la mediación entre la política y la moral

El concepto de publicidad (*Publizität*)[13] se puede rastrear en varios textos del corpus Kantiano. No obstante, es en el segundo de los apéndices finales del pequeño libro *Sobre la paz perpetua* donde el filósofo nos aclara su importancia. Para Kant, la publicidad es la posibilidad "contenida en toda pretensión jurídica"[14]. Sustenta esta afirmación en la idea de que no habría justicia sin ese supuesto ya que también ésta debe ser pensada "como *públicamente manifiesta*"[15]. Al ser la publicidad una "mediación entre la política y la moral"[16] en una situación de derecho es un vínculo entre la sociedad y el Estado desde una esfera institucionalizada y organizada. Los asuntos del Estado se tienen que llevar a cabo, por parte del gobernante, de cara al público en consonancia con las leyes y con apertura a la posible crítica de la ciudadanía —uso público de la razón. En este sentido, el ámbito de lo político deja de funcionar como el reino de lo silenciado, de las ocultaciones interesadas o de lo que en la época medieval entendían por «secretos del poder» (*arcana imperii*)

Como la publicidad está enmarcada en una razón de interés público se convierte, en opinión de Kant, en un criterio "*a priori* de la razón, de fácil utilización, para conocer inmediatamente, como por un experimento de la razón pura, la falsedad de la pretensión (antijuridicidad)"[17].Tenemos entonces una forma de distinguir la política y la moral (derecho), o lo que es lo mismo, la coherencia entre los actos y los principios de un agente (gobierno). Dentro de esos parámetros de actuación debe estar presente la «fórmula trascendental» del Derecho Público: "Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados"[18]. De no cumplirse este principio traería graves y funestas consecuencias. En el Derecho Interno se abriría

la opción al Derecho de resistencia que vimos más arriba y en el Derecho Internacional se infringirían los pactos o los acuerdos establecidos.

Si especificamos veremos que la publicidad es un parámetro en el que se sintetiza la visibilidad del poder, el conocimiento de la realidad, el control del poder que ejercen los órganos decisionales y los niveles de acercamiento y distanciamiento entre el gobernante y los ciudadanos. En otros términos, es un marco referencial ético, político y jurídico que permite diferenciar lo lícito de lo ilícito, lo justo de lo injusto, lo que debe ser rechazado de lo que debe ser promovido en la esfera de lo público. Sobre todo, la publicidad es el espacio para que los ciudadanos presenten sus quejas (*gravamen*)[19] y puedan distinguir un buen gobierno de un mal gobierno, esto es, el despótico del republicano.

El despotismo es una forma de gobierno que se caracteriza por la falta de división de los poderes, por apropiarse arbitrariamente de la voluntad pública como si fuera la voluntad particular, vale decir, que el soberano —como poder de uno solo— considera que todo forma parte de su propiedad. En fin, que no promueve ningún tipo de representación por lo que es un gobierno "violento (sea cual fuera la Constitución)"[20]. En cambio, el gobierno republicano se caracteriza porque se sustenta en la voz de la sociedad y en un "sistema representativo"[21]. Aparte establece la separación de los poderes, salvaguarda los derechos del individuo en sintonía con el equilibrio social y garantiza a cada ciudadano su libertad e igualdad jurídica. En Kant este tipo de gobierno se presenta en forma de una monarquía constitucional.

Para Kant tanto los usos de la razón como la publicidad deben estar enmarcados en un proyecto ilustrado para que puedan funcionar adecuadamente y de manera integrada dentro de un Estado de derecho.

4. El sentido de la Ilustración

La referencia kantiana más importante sobre el sentido de la Ilustración se encuentra en un opúsculo, publicado en 1784, cuyo título es

Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración? Encontramos aquí a un Kant que, de manera optimista, considera que a Alemania le ha llegado el momento histórico de entrar en la Ilustración, tal como lo hicieron otros países europeos, fundamentalmente, Francia e Inglaterra. Piensa que su época es ilustrada pero todavía no de Ilustración. De hecho, afirma que se vive "en un tiempo de disciplina, cultura y civilidad; pero aún no, en el de moralización"[22]. Este anhelo cultural y contextual lo proyectará Kant al ámbito universal desde unos supuestos encaminados a que los individuos y las sociedades se hagan responsables de sus vidas privadas y públicas. Dentro de estos presupuestos[23] encontramos el ascenso progresivo de toda la humanidad, la confianza en la perfección y formación humana, la ampliación de todos los niveles de conocimiento. Todo ordenado y orientado por la razón. Una facultad que, en palabras de Ernst Cassirer, funciona como un "punto unitario y central, en expresión de todo lo que anhela y por lo que se empeña, de todo lo que quiere y produce"[24]. Lo importante es resaltar que Kant amplió el horizonte de la Ilustración por cuanto fue más allá de las aspiraciones puramente teóricas, del conocimiento humano y del avance de la ciencia para conectar este período "con la libertad de los individuos para hacer uso de su capacidad de pensar. El nuevo planteamiento no restringe este uso correcto de la razón a ninguna época histórica en especial"[25].

La Ilustración es un fenómeno histórico signado, como ha mostrado Michel Foucault, tanto por una postura crítica frente a toda creencia y conocimiento como por una «ontología del presente» que va más allá de un interés por un sentido de totalidad o de un final de los tiempos para centrarse, más bien, en la búsqueda de "una diferencia: ¿qué diferencia introduce el hoy en relación al ayer?"[26]. Desde esta perspectiva el proceso ilustrado supone una salida (*Ausgang*) y una tarea. El hombre debe salir de su minoría de edad, es decir, de su incapacidad "para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro"[27]. Una incapacidad culpable porque, para Kant, su verdadera causa no reside en la falta

de inteligencia sino en cierto estado de la voluntad. Tres son los ejemplos que menciona el autor para referirse a esta situación. Tenemos la del libro que ocupa el lugar del entendimiento, la de un director espiritual que domina la conciencia y la de un médico que decide por el régimen de la salud que se ha de seguir.

Frente a esta incapacidad, Kant va a proponer que el ser humano ha de tener como divisa o lema (*Wahlspruch*) "¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento!"[28] (*Sapereaude*). Esto requiere vencer la pereza y la cobardía y asumir con decisión y valor su libertad (*Freiheit*), en su sentido práctico-positivo[29], de autonomía o autolegislación de la voluntad. De acuerdo con el filósofo alemán, dicha autonomía tiene consecuencias prácticas significativas que se patentizan en transformaciones profundas en los individuos y en la sociedad porque se modifica "la relación preexistente entre la voluntad, la autoridad y el uso de la razón"[30]. Además, de este proceso irrumpe una identidad ilustrada en la que se sintetizan la libertad, la razón, la crítica y la emancipación.

En sentido amplio, la Ilustración es un lento y difícil proyecto formativo y de carácter universal que presume, política y específicamente hablando, del concurso de las libertades individuales dentro del sistema político republicano. Al respecto Kant nos dirá que ilustrar un "pueblo es enseñarle públicamente sus deberes y derechos frente al Estado al que pertenece"[31]. El filósofo es consciente de que los obstáculos que se van a presentar al reto ilustrado son múltiples. Dentro de estos nos detendremos en aquellos que el autor pudo visualizar, que más le preocupaban y que se encuentran en íntima relación conceptual y práctica. El verdadero cambio que exige la Ilustración, nos dirá el filósofo alemán, se debe dar primero en la moral y luego en los demás ámbitos sociales, aunque se trata de un único movimiento que va del individuo a la sociedad, de la libertad a la organización y conducción social. El problema al respecto es que "la mayor parte de los hombres (incluyendo a todo el bello sexo) consideren el paso hacia la mayoría de edad como algo harto

peligroso, además de muy molesto"[32], por eso dejan que los «otros» tomen las riendas «del pensar».

Un segundo obstáculo estaría en el hecho de que el «uso público de la razón» va a necesitar de mucha constancia y audacia para lograr que el poder se comprometa con la «publicidad», sobre todo en un gobierno despótico. Como vimos más arriba, se trata de un régimen que eclipsa el Estado de derecho o, en el mejor de los casos, se crean o tergiversan las leyes en función de los intereses del gobernante. Aparte de ejercer un tipo de acción política que tiene la finalidad de promover una ciudadanía pasiva que prefiera el obedecer antes que el pensar y en el que "la felicidad de los Estados crece al mismo tiempo que la desdicha de las gentes"[33]. En otros términos, el gobernante despótico no está interesado en contribuir en la formación pública de los miembros de la sociedad para que éstos reafirmen y desarrollen el uso de la razón. Esto último nos lleva al tercer obstáculo.

El proceso de formación (*Bildung*) de los individuos es complejo y se necesitan muchos recursos humanos, materiales e institucionales para lograr, a largo plazo, los objetivos fundamentales para el ascenso progresivo de todo lo humano. Proyecto difícil de alcanzar si no se cuenta, según Kant, con una República Constitucional regida por la moral (libertad), por el derecho (las leyes), una política de publicidad y el uso público de la razón que son las vértebras sociales que permiten superar las restricciones naturales y sociales.

5. Conclusiones: vuelta a Kant desde los retos actuales del uso público de la razón

Después de haber transitado por el entramado histórico-conceptual de la visión política kantiana pensamos, al igual que Lucien Goldmann, que Kant es uno de esos "grandes pensadores que dieron los primeros y difíciles pasos para desbrozar el camino por el cual andamos todavía"[34]. De hecho, los conceptos «de uso público de la razón» y «pu-

blicidad» centrados en la libertad siguen resonando fuertemente en la actualidad, más allá de sus flancos críticos o polémicos.

Justificamos nuestra posición, en primer lugar, porque Kant abrió desde la perspectiva de la corriente liberal la «vía positiva» de la opinión pública. Hablamos de esa que enfatiza el potencial humano y que considera que los individuos pueden con valentía expresar su libertad —como autonomía de la voluntad— mediante los usos de la razón pública con la finalidad oponerse a los gobiernos absolutistas y de contribuir en el progreso ético-político de la sociedad. Los posteriores liberales como John Stuart Mill, Alexis de Tocqueville, Karl Popper y otros pensadores preocupados por el tema han resaltado con la misma intensidad los peligros que acarrea la opinión pública, tomando en cuenta la ampliación de la sociedad civil, el fenómeno de las masas y, actualmente, el gran avance tecnológico de los medios de comunicación. Estos autores han señalado entre los riesgos experimentados y posibles la «dictadura de la mayoría» y la imposición de ideologías absolutistas o totalitarias a través de propagandas engañosas pero persuasivas y en las que la opinión pública juega un papel preponderante.

Un segundo aporte kantiano que habría que tomar en cuenta nos lo indica Norberto Bobbio. Este filósofo italiano, que es uno de los que tomamos de base en nuestro estudio, ha mostrado con acierto que Kant es quien "más que cualquier otro contribuyó a aclarar el nexo entre opinión pública y publicidad del poder"[35]. Así, vimos como el filósofo de Königsberg establece que el uso público de la razón y la publicidad no pueden marchar separadamente y muchos menos que una reduzca a la otra, porque eso implicaría un peligro para la libertad y para la legitimidad del Estado. Este uso público de la ciudadanía es visto, por el filósofo alemán, funcionando desde lo ético-político y la publicidad del poder ejecutándose como una necesidad de visibilidad en sintonía con un Estado de derecho.

Dicho de otra manera, la conexión no siempre armónica entre ambas esferas es la salud de un sistema político y la mejor vía para el equilibrio entre las diferentes manifestaciones del poder. La propuesta de Kant es clara: el espacio de actuación que cada una necesita debe ser respetado de forma constante para que puedan ser productivas y eficaces en sus objetivos. En caso de obstaculizarse el uso público de la razón se entronizaría una forma de gobierno despótico, tiránico, absolutista o totalitario. Si por el contario no se lleva a cabo la publicidad se caería en el escándalo que es la exteriorización de la corrupción o cualquier manejo turbio de la cosa pública.

Un tercer aspecto por el que considero que el pensamiento kantiano sigue acicateando nuestra realidad es la idea de Kant de que el uso público de la razón no puede ser ejercido para la manipulación, la cultura de la cancelación, la deshumanización, la distorsión, los racismos, las mentiras o *fake news*. El problema es que esas actuaciones van en contra de la dignidad humana, el ascenso progresivo de la humanidad y degradan los vínculos humanos de las comunidades. Kant nos persuade para contrarrestar estas tendencias corrosivas que las exigencias morales sigan teniendo peso real en la sociedad y, por otra parte, nos exhorta a que sigamos el imperativo práctico: "Obra de tal modo que uses a la humanidad [...] siempre como un fin y nunca simplemente como medio"[36]. En definitiva, nos invita a no crear impedimentos al proceso de la Ilustración que todavía no ha concluido. Es muy probable que los ultra-realistas, los ultra-pragmáticos o los cínicos de la política sonrían frente a tales propuestas. No obstante, las ideas que tienen una hermandad profunda con las realidades humanas significativas son difíciles de desaparecer.

Finalmente, Kant insiste en que el ser humano debe hacer uso práctico de su razón pública para la conducción de la política y las relaciones sociales. Esta «razón» a la que se hace alusión es, como apunta Rüdiger Safranski, "la única que no ha de avergonzarse de la luz de lo público y

que, si bien su voz puede ser acallada, a la larga ejerce una eficacia duradera"[37]. En los tiempos que corren, la práctica de la racionalidad ha de convertirse en una especie de imperativo categórico para que funcione como un antídoto o muro de contención contra la explosión emocional. La idea no es ir contra las emociones *per se*, sino amortiguar esa avalancha de seres exaltados que, con la precariedad de los prejuicios, se suman a la intolerancia, a la espiral de violencia y a las exclusiones sin justificaciones válidas. Es muy probable que también en este caso, los defensores del realismo político sentirán la incomodidad de escuchar a los defensores de imposibles que como Kant siguen insistiendo en que siempre existe la posibilidad de acuerdos racionales en las situaciones difíciles. Sin embargo, vale la pena ser parcialmente un kantiano para tratar de evitar la hipérbole de desánimo, cinismo y escepticismo que, como una espada de Damocles, pende sobre nuestras cabezas.

NOTAS

1. Popper, K., *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*. Trad. Néstor Míguez, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1979, p. 407.

2. Solozábal E., J.J., "Opinión pública", en Alfonso Ruiz Miguel y Elías Díaz (Ed.), *Filosofía política II. Teoría del Estado*, Madrid, Editorial Trotta, 2004, p. 147.

3. Habermas, J., *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del derecho*, Trad., Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Editorial Trotta, 2005. De este texto véase, fundamentalmente, el capítulo VIII intitulado: "Sobre el papel de la sociedad civil y de la opinión pública".

4. Popper, K., *El desarrollo del…*,op. cit., p. 403. Los subrayados son del autor.

5. En torno al concepto kantiano «uso privado de la razón» se han dado varias interpretaciones que se podrían agrupar en tres direcciones. Están las de aquellos que sostienen que este tipo de acción humana muestra que la visión política de Kant es conservadora porque enfatiza más la sumisión que la rebelión frente al poder. Otros resaltan la contradicción existente entre la libertad vista como autonomía de la voluntad y la propuesta de actuar dócilmente. Finalmente, encontramos los que consideran que Kant fue osado por cuanto estableció, en una sociedad cerrada, la distinción entre respetar el Estado de derecho y la posibilidad de criticar las funciones institucionales cuando se tenía conocimiento acerca de cómo superar sus deficiencias. Me sumo a este último criterio.

6. Cf., Arendt, H., *Conferencia sobre la filosofía política de Kant*, Trad. Carmen Corral, Barcelona, Ediciones Paidós, 2003.

7. Cf., Kant, I., *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política filosofía de la historia*, Trad. Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, 2013, pp. 90-92. Esta es la edición que utilizaré de este artículo.

8. Kant, I., *¿Qué es la Ilustración…*, op. cit., p. 90.

9. *Idem*.

10. Safranski, R., *El mal o el drama de la libertad*, Trad. Rafael Gabás, Barcelona, Tusquets Editores, 2000, p. 122.

11. Cf., Bobbio, N., *El futuro de la democracia*, Trad. José F, Fernández Santillán, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 72.

12. El «Derecho a la resistencia» es uno los puntos polémicos de la concepción política de Kant. El filósofo

alemán considera que la aplicación de dicho derecho llevaría a la traición o a la disolución del Estado o el orden jurídico por lo que debe ser castigado severamente. La explicación de este enfoque negativo habría que buscarla en el hecho de que para Kant está relacionado el Estado de derecho (constitucional) con un control formal del poder del soberano. Al respecto véase José F. Fernández Santillán, Locke y Kant. *Ensayos de filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 82 y ss.

13. Es importante tener presente, en el pensamiento kantiano, la distinción entre *Publizität y Werbung*. En este artículo nos referiremos al primer concepto en el que se sintetiza la ética, la política y el derecho. El segundo tiene un significado relativo a la actividad comercial.

14. Kant, I., *Sobre la paz perpetua*, Trad. Joaquín Abellán, Madrid, Editorial Tecnos, 2003, p. 61.

15. *Ídem*. Las cursivas son del autor.

16. Habermas, J., *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Trad. Antoni Domènech y Rafael Grasa, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 1981, p. 136 y ss.

17. Kant, I., *Sobre la paz …*, op. cit., p. 61. Las palabras resaltadas son del autor.

18. *Ibidem*, pp. 61-62.

19. Cf., Kant, I., *El conflicto de las facultades*, Trad. Elsa Tabernis, Buenos Aires, Editorial Losada, 2004, p. 123

20. Kant, I., *Sobre la paz …*, op. cit., p. 20.

21. *Ídem*.

22. Kant, I., *Pedagogía*, Trad. Lorenzo Luzuriaga y José Luis Pascal, Madrid, Akal Editor, 1983, p. 39.

23. Cf., Valjavec, F., *Historia de la Ilustración en occidente*, Trad. Jesús Antonio Collado, Madrid, Ediciones Rialp, 1964, pp. 17-26

24. Cassirer, Ernst, *La filosofía de la Ilustración*, Trad. Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1997. Este texto se ha convertido en un clásico de la historia de la Ilustración en donde se abordan, detenidamente, todos aquellos temas que en ese período fueron cuestionados, revisados o transformados: el hombre, conocimiento, religión, ciencia, historia, derecho, Estado y sociedad.

25. Cordua, C. y Torretti, R., *La variedad de la razón. Ensayos sobre Kant*, Puerto Rico, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1992, p. 222.

26. Foucault, M., *Sobre la Ilustración*, Trad. Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo, Madrid, Editorial Tecnos, 2003, p. 74.

27. Kant, I., *¿Qué es laIlustración…*, op. cit., p. 87.

28. Kant, I., *¿Qué es la Ilustración…*, op. cit., p. 87.

29. En el pensamiento kantiano, el sentido negativo o trascendental de la libertad tiene que ver con su condición de independencia de lo empírico o de la naturaleza en general. Se trataría de una forma de causalidad, diferente de la que rige en la naturaleza, capaz de comenzar por sí misma una situación. En palabras de Kant, el concepto de libertad: "es trascendental para la filosofía teórica, es decir, es un concepto tal que no puede ofrecerse para él ningún ejemplo adecuado en cualquier experiencia posible" (Kant, I., *La metafísica de las costumbres*, Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Madrid, Editorial Tecnos, 1994, p. 26).

30. Foucault, M., *Sobre la Ilustración…*,op. cit., p. 75.

31. Kant, I., *El conflicto de…*, op. cit., p. 123.

32. Kant, I., *¿Qué es la Ilustración…*, op. cit., p. 88.

33. Kant, I., *Pedagogía …*, op. cit., p. 39.

34. Goldmann, L., *Introducción a la filosofía de Kant*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1974, p. 225.

35. Bobbio, N., *El futuro de…*, op. cit., p. 70.

36. Kant, I., *Fundamentos…*, op. cit., p. 116.

37. Safranski, Rüdiger, *El mal o el drama de la libertad*, Trad. Rafael Gabás, Barcelona, Tusquets Editores, 2000, p. 122.

BIBLIOGRAFÍA

BOBBIO, Norberto, *El futuro de la democracia*, Trad. José F. Fernández Santillán, México, FCE, 1986.

CASSIRER, Ernst, *La filosofía de la Ilustración*, Trad. Eugenio Ímaz, México, FCE, 1997

CORDUA, Carla y Torretti, Roberto, *Variedad en la razón. Ensayos sobre Kant*, Puerto Rico, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1992.

FERNÁNDEZ SANTILLÁN, José F., *Locke y Kant. Ensayos de Filosofía política*, México, FCE, 1996.

FOUCAULT, Michel, *Sobre la ilustración*, Trad. Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campiño, Madrid, Tecnos, 2007.

GOLDMANN, Lucien, *Introducción a la filosofía de Kant*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

HABERMAS, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Trad. Antoni Domènech y Rafael Grasa, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 1981.

—, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del derecho,* Trad., Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 2005.

KANT, Immanuel, *Filosofía de la Historia*, Trad. Eugenio Ímaz, Madrid, FCE, 1981.

—, *Pedagogía*, Trad. Lorenzo Luzuriaga y José Luis Pascal, Madrid, Akal Editor, 1983.

—, *La metafísica de las costumbres*, Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 1994.

—, *Sobre la paz perpetua*, Trad. Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 2003.

—, *Fundamentos para una metafísica de las costumbres*, Trad. Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, 2010.

—, ¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la *historia*, Trad. Roberto R. Aramayo, M. Francisco Pérez López, Madrid, Alianza Editorial, 2013.

POPPER, Karl, *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*. Trad. Néstor Míguez, Buenos Aires, Paidós, 1979.

SAFRANSKI, Rüdiger, *El mal o el drama de la libertad*, Trad. Rafael Gabás, Barcelona, Tusquets, 2000.

SOLOZÁBAL E., Juan J., "Opinión pública", en Alfonso Ruiz Miguel y Elías Díaz (Eds.), *Filosofía política II. Teoría del Estado*, Madrid, Editorial Trotta, 2004.

GERMAINE DE STAËL: la voz individual frente al acecho totalitario

Carolina Guerrero

A partir de las ideas políticas de la ensayista Germaine de Staël, discurro en las siguientes líneas en torno a las dos configuraciones políticas antinómicas que, según la autora, se despliegan en la opinión pública: por una parte, la amplificación de la profanación de lo político y de lo humano, en aras de cohonestar una dominación ilimitada, y, por otro lado, el espacio cívico para defender la libertad e interrogar al poder.

Exordio a la audacia staëliana

Madame de Staël fue una aristócrata de origen suizo, ilustrada, que irrumpió en el espacio público de la Europa de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, específicamente en la Francia post revolucionaria. Por ser mujer, en aquel tiempo era casi impensable que pudiera asumir algún rol convencional de lo político.

Sin embargo, ella se lanzó a ejercer un papel político fundamental. No solo reunía en su salón parisino a escritores y políticos liberales para debatir casi a diario sus reflexiones sobre la crisis post revolucionaria y sus peligros, sino que además ejerció el poder político de expresar su pensamiento y cuestionar al poder ilimitado a través de la publicación de sus ideas políticas y de la difusión de su crítica indoblegable contra tres sujetos de la arbitrariedad: la voluntad general desbocada, el jacobinismo del régimen del terror, y el posterior cesarismo democrático bonapartista.

El ejercicio de la política a través de su irrupción en la opinión pública francesa supuso, para Staël, las condenas sucesivas al destierro, la amenaza a su patrimonio, y la censura de sus libros, algunos —por dictámenes del poder— lanzados a la hoguera apenas impresos y antes de comenzar a circular.

Ante el acontecimiento político

En esta pensadora política encuentro fascinante, entre varios aspectos, la actualidad de su insistencia sobre la necesidad de asumir el esfuerzo por comprender una situación política desgarradora para la libertad y la vida misma, tan inédita como indescifrable, donde la mirada crítica ha de posarse no solo sobre la naturaleza del poder que nos acecha, sino sobre la debilidad para enfrentarlo, debido a aquello que La Boetie denominó el fenómeno de la servidumbre voluntaria, y que en cada época adquiere un ropaje diferente.

El pensamiento de Staël expresa, a mi criterio, el espíritu auténtico de la modernidad. Diametral a los prejuicios exitosamente difundidos por la retórica socialista en contra de la modernidad occidental (valga el pleonasmo), Madame de Staël la conceptúa como un imperativo libertario que, pertrechados por el deseo de justicia y de disponer con autonomía de nuestras propias vidas, nos dispone a enfrentarnos a la incertidumbre, a lo indefinible e inclausurable, a la ausencia de verdades últimas, a la pulsión de arriesgarnos a acometer el esfuerzo exhaustivo por comprender lo inédito de los peligros que, en incesante caos, irrumpen para quebrar la libertad o incluso la posibilidad de aspirar aproximarnos a ella.

Entre las sombras de la opinión pública, el fanatismo

Una de las máscaras de la servidumbre voluntaria es ostensible cuando la opinión pública se deja colonizar por el fanatismo. En los tiempos convulsos que vivió Anne-Louise-Germaine Necker, el fana-

tismo se erigió en una nueva forma de opresión, que pretendió dotarse de virtud republicana tras haber desplazado a la opresión absolutista. Pero un horror sigue siendo tal a pesar de haber triunfado sobre el horror precedente.

La autora refirió el fanatismo como una pasión muy singular en sus efectos, que reúne simultáneamente el poder del crimen y la exaltación de la virtud. Este alerta tiene una sensible resonancia en nuestra contemporaneidad, porque es precisamente ese falso relato del sujeto del fanatismo el que lo impulsa a ser un criminal y no solo absolverse a sí mismo, sino persuadir al resto de la sociedad sobre la pretendida pureza de sus acciones facinerosas, captando así tanto la impunidad como el olvido en torno a tales ignominias. Escúchese con atención a Staël, a la luz de nuestro presente sombrío:

> Algunos de los hombres que en diferentes épocas de la historia han cometido por fanatismo crímenes horribles, no habrían sido malvados en el curso normal de los acontecimientos. Lo que distingue ante todo al fanático del espíritu vicioso por naturaleza es que aquel no se cree culpable, y publica sus acciones en lugar de esconderlas; se siente resuelto a sacrificarse a sí mismo, y esta idea le impide ver la atrocidad de sacrificar a otros (...) El fanático podría seguir conservando el sentimiento de la virtud mientras comete auténticos crímenes[1].

El fanatismo en la historia ha forzado a la opinión pública a admitir como legítima toda crueldad cometida en nombre de la liberación. Y desde el disenso, Madame de Staël muestra que el fanatismo y otras perversiones la opinión pública afloran con fuerza cuando el individuo oblitera el deber de pensar. Enfática, nos dice que *se nos ordena pensar, puesto que profesamos el amor a la libertad*.

La opinión que abdica

Cuando el individuo deja de ser fiel a la búsqueda incesante de la verdad (que como mínimo habría de conducir a emprender la exploración inagotable de pensar sobre la libertad y sus enemigos), el individuo apaga la fidelidad al pensamiento crítico y por ende al ejercicio de una opinión pública responsable. En su lugar, observa "un profundo respeto por las circunstancias", lo cual le asegura a todo proyecto abominable la ocasión de someterlo a la más poderosa de todas las circunstancias: la voluntad del tirano.

Esto también tiene una escalofriante resonancia en nuestra contemporaneidad, cuando amenazados y afectados por la violencia radical del poder o de corrientes adversas a la libertad, que han logrado hegemonizar el discurso y el espacio de la opinión pública, se abandona el desafío de enfrentarlas y solo se responde a la inexistente obligación de rendir tributo a una emergente normativa, inobjetivable y mucho menos legítima, que deriva de esa voz del tirano, transmutada nada menos en lo que Stäel refiere como "circunstancias". Ocurre hoy, en sociedades donde la pretendida unidad disidente deja de lado la contundencia de la denuncia y la imprescindible exigencia de retorno al Estado de Derecho. Moderan el tono, adecúan sus demandas a la agenda del otro, y niegan la urgencia de interrogar el acontecimiento político que las succiona.

Sin pensamiento crítico, sin esfuerzo por comprender, la opinión pública será capaz de tolerar a aquel gobierno republicano que, "por singular refinamiento", quisiera establecer un género de nueva obediencia, la "voluntariedad forzada", con lo cual sería infinitamente más tiránico que el simple despotismo. Nos advierte Staël: "Arrastrado cada día por las dificultades crecientes, no habría límite para la tiranía que quisiera obtener por la fuerza todos los signos del asentimiento"[2], incluso de aquella aprobación contractualista derivada de "la nueva voluntad general".

Desviaciones republicanas

Madame de Staël desgrana el problema de la libertad de opinión no en cualquier escenario, sino en el más peligroso para el individuo: aquel en el cual una revolución emancipadora camina al filo de la navaja, oscilante entre la libertad supuestamente ambicionada y una forma inédita de dominación tiránica, en la cual lo único que queda de república es el nombre, una vez consumada –como dice Staël– la destrucción de todos "los principios de libertad sobre los cuales esas revoluciones dicen fundarse"[3].

Cuando el individuo se desprende de su obligación de pensar, no hay firmeza libertaria en la opinión pública. En consecuencia, la nación queda abandonada a "los tránsfugas de dos partidos": los que sacrifican la obediencia al antiguo orden y los que sacrifican nada menos que su amor por la libertad. De ese modo, la tiranía novedosa logra "que ninguna forma de pensamiento independiente se muestre bajo su reino", pues el tirano, afirma la autora, podrá reinar sobre los intereses, pero jamás sobre las opiniones. Por ello, todo régimen hostil a la libertad busca sofocar todo gesto moral en la república, a efectos de procurar envilecer a los ciudadanos.

Madame de Staël reitera que la tiranía siempre se orienta a fundamentar su poder "tanto sobre el envilecimiento de las instituciones como sobre el envilecimiento de los individuos". Y la tiranía habrá avanzado en ese objetivo cuando la nación llegue a considerar "la inmoralidad como una prueba de profundidad de espíritu". Observa Staël que "el infernal genio" del tirano encuentra siempre "en la bajeza de los hombres el punto que Arquímedes buscaba para levantar al mundo"[4].

Fanatismo, destrucción de principios de libertad, desplazamiento de la moral, vileza. A todos estos males se suma el miedo para pulverizar la opinión pública. De acuerdo con Staël, "en la inocencia de su miedo" hasta los hombres más ilustres dejan de expresar la advertencia frente a la irrupción del mal en política. Todo lo que la tiranía busca, "y

no ha cesado de buscar en los hombres, es el talento unido a la flaqueza de carácter". De allí que la autora alerte sobre el debilitamiento de la opinión pública a medida que aumenta el número de sujetos al servicio de un poder arbitrario: los hombres se habrán convertido en rebaños en cuanto la violencia se habrá multiplicado lo suficiente, y se percibirán a sí mismos en la obligación de otorgar una autoridad sin límite al nuevo déspota.[5]

Talento sin carácter

Detengámonos unos segundos en el alerta de Staël sobre esa unión perniciosa entre talento y flaqueza del carácter. Como estableció Claude Lefort, la tentación personal de acomodar la opinión propia a la opinión predominante (esto es, la que impone el tirano) no es un delito de simpleza cometido por las masas, sino en especial por la élite de intelectuales, muchas veces cómplices de que el poder descanse en la opinión pública y no en la verdad.[6]

En esa tónica, una de las contradicciones que legó la Revolución Francesa fue la novedad en torno a la colonización de la opinión pública. Ese fenómeno se convirtió, desde entonces, en uno de los novedosos medios de opresión del pensamiento, de la persecución política y del genocidio silente. Recordemos que en el corazón del sistema totalitario se encuentra la negación de los hombres a pensar. Por ello, como conceptúa el filósofo mexicano Sergio Ortiz, nos corresponde pensar sin red.[7]

El deber de pensar se materializa en la búsqueda por entender. Es la única trinchera posible cuando, como recalca Madame de Staël, la mayoría prefiere a los hombres calculadores y no "a los verdaderos republicanos, dotados de opinión"[8]. Según Staël, quienes se mantienen fieles a su capacidad para la reflexión siempre descubrirán los proyectos ambiciosos de los tiranos, aquello que desde la antigüedad partió las aguas entre formas puras y formas degeneradas de lo político, caracterizadas estas últimas por la satisfacción del interés particular de una facción a

costa del bienestar de la polis y de sus miembros. En su flaqueza moral, los débiles de carácter, cómplices –en su poquedad– de la facción arrolladora, deambularán simulando su acomodo con "las circunstancias", y situando a su sociedad, a los más abatidos por aquellas y a sí mismos al borde del cráter.

Entender, subrayaba Claude Lefort, es ser receptivos al tiempo en que vivimos. Es la única forma de aproximarnos a intentar descifrar cómo fue y sigue siendo posible que algo como el totalitarismo irrumpa en medio del mundo que conocemos.[9] Staël, 200 años atrás, advertía, sobre el mismo deber de pensar, que "a una nación solo pueden dominarla los males que desconoce"[10]. He allí la inextinguible necesidad de interrogar y de abrazar el pensamiento crítico.

De acuerdo con Staël, "la naturaleza no produce dos veces una misma calamidad". La tiranía sabe que es "necesaria la fermentación de nuevas ideas para inflamar las mentes, así como también es necesaria la ignorancia absoluta respecto de las consecuencias que pueden acarrear tales ideas, sumada a una enorme esperanza en las ventajas que podían tener para todos".[11] Fijar en la opinión pública ese pensamiento nuevo y a la vez mortal es una de las primeras asignaturas de las corrientes tiránicas y colectivistas. Permitir que ello ocurra es el vaciamiento de la sociedad en relación con su propia potencia política. Discurre Staël que como consecuencia del no pensar, de la renuncia al esfuerzo titánico por comprender, toda sociedad se precipitará, de nuevo, en las garras del monstruo que la ha destrozado.

La libertad peligra cuando el espacio de la opinión pública es abandonado hasta por los hombres de luces, indolentes frente al arribo de una verdad artificial confeccionada por la dominación tiránica. En ese punto, como relata Staël, emergen escenas "que podrían haber sido divertidas si en ellas no hubiese estado en juego la especie humana". Y agrega: "El servilismo del espíritu cortesano comenzaba a desarrollarse en aquellos hombres que habían mostrado tanto rigor revolucionario,

y todo indicaba que el interés [faccioso] era el verdadero Proteo, ya que podía asumir a voluntad las formas más diversas"[12].

La pregunta es ¿por qué a lo largo de la historia moderna la élite intelectual ha permitido la colonización de la opinión pública por parte del discurso del falseamiento articulado por la tiranía, al punto de prestarse a reproducirlo?

El efecto del terror

Junto a los peligros que acechan a la opinión pública en tiempos ominosos, Staël añade, a la vacilación de las élites temerosas, la propensión de los hombres a cuidar solo sus minúsculos espacios de poder. La autora enfatiza que debemos "dimensionar el enorme error de los magistrados que, para conservar su lugar, dejaron librado el destino de todos los ciudadanos a la voluntad" del demagogo[13]. Y lanza: "Compadezco a quienes la desgracia obliga a actuar con debilidad".[14] Esto nos remiteal testimonio de Viktor Frankl: en el campo de concentración, la decisión personal de sobrevivir, significando ello la preservación biológica de sí mismo, se traduce simultáneamente en la condena al otro.[15]

La configuración totalitaria emerge cuando el miedo transmuta con facilidad en terror: lo constitutivo del totalitarismo es el terror. Y si la opinión pública deja de ser un dique contra el poder del Estado, la violencia arbitraria podrá decantar en una dominación terrorista. Dice Staël, acerca de los modos de sembrar el terror: "Hay que ser un déspota, y un déspota irritable, para castigar el menor comentario como si fuera un crimen. Como Caracalla, quien, según Gibbon, hizo cortar la cabeza de una mujer por un comentario fuera de lugar".[16]

El enemigo de la civilidad libertaria es la propensión de los hombres a mentir la verdad (expresión que tomo de Arendt). Mentir la verdad es vaciar la esfera de la opinión pública y situar en ella la pontificación del falseamiento que proviene desde la verticalidad del poder, el cual, insaciable, buscará lesionar no solo las acciones y las ideas, sino la autonomía

moral del individuo. Recuerda Staël que "cada día descubría un nuevo gesto de arrogancia o de astucia en aquellos que paulatinamente se apoderaban del poder. Veía acercarse la tiranía, a veces con pasos sigilosos, a veces con la cabeza erguida. Percibía que cada vez todos estaban más oprimidos, y que muy pronto *todo comportamiento moral sería castigado*".[17]

Staël fue testigo de cómo la gran cantidad de periódicos que existía en Francia "fue reducida de golpe a 14 por un simple decreto del Consejo de Estado". Relata lo siguiente:

> Desde entonces, se estableció el poder vil de los periódicos que cada día rendían homenaje a lo mismo y no expresaban ni la sombra de una opinión contraria. Hasta entonces la invención de la imprenta había sido concebida como salvaguarda de la libertad, ya que jamás la habíamos visto al servicio de la autoridad despótica. [Cabía] lamentar la invención de la imprenta, si esta era utilizada por el despotismo de la prensa... Al menos, antes de la invención de la prensa nos comunicábamos oralmente y cada uno se formaba una opinión de los hechos. Pero cuando se aplica un impuesto de mentiras a la natural curiosidad de los hombres por las noticias; cuando ningún acontecimiento es contado sin ser acompañado de un sofisma; cuando la tiranía, que por naturaleza es silenciosa, se vuelve charlatana para engañar la inteligencia y contaminar el alma, la nación se corrompe hasta el fondo y todo el mundo tiene la doctrina más perversa al alcance de la mano.[18]

La opinión pública que claudica condena a su sociedad a vivir sin más ley que los decretos voluntaristas del poder arbitrario. La crítica, las ideas luminosas y la deliberación plural serán desplazadas por la demagogia, la cual es descrita por Staël como la más temible de todas las astucias del tirano. Como expresión de violencia, es "el terciopelo de la pata del tigre"[19], es el aire de bondad del demagogo con el cual es capaz

de agradar e incluso expresar "las mentiras más pérfidas mediante la simplicidad con la cual un cabeza de familia habla con sus hijos".[20]

En ausencia de una opinión pública auténticamente libre y desafiante frente al poder, nada quedará abierto a la interpretación del individuo.[21] Llegados a ese punto, la libertad abstracta se habrá convertido en tiranía. Cuando la fuerza de la opinión pública es indiferente a la libertad y, como si estuviese hechizada, solo desea rodear al sujeto que encarna un poder político sin límites, a la mayoría solo le urge convertirse en cortesana y, enseguida, en esclava, evidenciándose cómo semejante catástrofe habrá conquistado su alma.

En tiempos de sombras, el líder capaz de arrogarse un poder ilimitado escenifica una crucial batalla en el campo de la opinión pública. A través de su retórica arruina "cada día una reputación. Envilece uno a uno todos los nombres propios, con el fin de que nadie exista por sí mismo, y que se tenga, por tanto, más necesidad de su favor, pues todos habrán perdido la estima pública".[22] Sin la fuerza de una opinión pública vigorosa, dispuesta a defender las libertades y los principios compartidos de justicia, la arbitrariedad ilimitada logrará que la existencia de todos dependa de la voluntad de uno.

Solo una opinión pública impermeable al encanto bizarro del demagogo mantendrá la potencia de obstaculizar el avance un poder interesado en destruir no solo las libertades, sino también los principios y valores que sirven de referencia a la dignidad del individuo. Pero esto es un *desideratum*, toda vez que la opinión de la mayoría prefiere o aclamar el poder que la oprime o, como nos recuerda Lefort, renunciar a la perturbación de pensar. Matiza Staël: "Todo el mundo goza creyéndose a salvo de la trampa que nos han tendido".[23]

La libertad en un monosílabo

Frente a la flaqueza de carácter de muchos hombres ilustrados, Staël opuso la determinación de asumir los riesgos que implica la liber-

tad. En una ocasión un revolucionario la interpeló, diciéndole: "Hay que renunciar a los principios de la revolución, pero mantener en el poder a los hombres que la han hecho posible". Esa frase probablemente le resultará familiar a quien tenga estas páginas frente a sus ojos. A tal aseveración Germaine de Staël respondió: "Yo pienso exactamente lo contrario".[24] Parafraseando a Octavio Paz, la libertad consiste en el acto de conciencia de decidir pronunciar uno de dos monosílabos: sí o no.

La opinión pública ha de aglutinar de nuevo la pulsión libertaria de obstaculizar los excesos del poder, y retomar su rol como guardián de la libertad. Ello impone, a su vez, un imperativo: la formación del ciudadano, a efectos de elevar la posibilidad de que su participación en la opinión pública no solo sea útil, sino esencialmente responsable.

La *paideia* cívica, esto es, la educación del ciudadano es central, en medio de la catástrofe. Al respecto, Staël previene que "lo necesario es, en una nación aún no revolucionada, educar antes de agitar, y en una nación en la que la revolución se ha hecho demasiado pronto, esforzarse (...) en acercar por todos los medios las luces a las instituciones"[25]. Su contertulio Benjamin Constant coincide. Establece que para ejercer la ciudadanía "es necesaria otra condición, además del nacimiento y de la edad legal. Esta condición es el ocio, el tiempo libre indispensable para la adquisición de las luces y la rectitud de juicio"[26].

Solo desde la opinión pública crítica pueden colocarse trabas a la tentación del poder ilimitado. Un sofisma muy reiterado en la historia latinoamericana ha sido la falsa premisa de que existen tiranos beneméritos. A ello Staël nos intercepta con el siguiente interrogante: "¿Es verosímil que un hombre se interese en el mantenimiento de una constitución que recorta lo que él considera su derecho? (...) Las ideas extremas nunca capitulan de buena fe"[27].

¿Qué hacer ante este cataclismo? La decisión de contraefectuar el acontecimiento totalitario es crucial. Implica que la sociedad se niegue a mentir, a tolerar el falseamiento de la realidad, a aceptar la relativiza-

ción de valores y principios universales. Ello entraña la responsabilidad de interrogar, de buscar comprender, y de oponerse a la colonización del alma. Sirva la memoria de Staël para inspirar esa batalla diaria, una mujer que en tiempos de sombras logró sostener una voz individual frente al acecho totalitario, al no concebir jamás ningún proyecto político que no estuviese vinculado al amor por la libertad[28].

Con Staël recordemos que en tiempos de catástrofe, cuando los hombres están debilitados y sometidos a las circunstancias, tener opinión constituye una rareza[29]. Pues, entonces, seamos raros.

NOTAS

1. Germaine de Staël, *Réflexions sur la paix intérieure* (1795)

2. Ver Staël, *Escritos Políticos* (1798/1993), p. 246

3. Staël, *Diez años de destierro*, p. 19

4. *Ibidem*, pp. 23-26

5. *Ibidem*, pp. 20-32.

6. Cfc. Claude Lefort, "La liberté a l'ère du relativisme", 1990

7. Sergio Ortiz Leroux, "La interrogación de lo político: Claude Lefort y el dispositivo simbólico de la democracia", 2006

8. *Diez años de destierro*, p. 19.

9. Claude Lefort, "Negarse a pensar el totalitarismo", 2007

10. *Diez años de destierro*, p. 22

11. *Ibid*, p. 26

12. *Ibidem*, p. 27

13. *Ibidem*, p. 30

14. *Ibidem*, p. 30

15. Cfc. Viktor Frankl, *El hombre en busca de sentido*

16. *Diez años de destierro*, p. 18

17. *Ibidem*, p. 27. El resaltado es mío.

18. *Ibidem*, p. 31

19. *Ibidem*, p. 23

20. *Ibidem*, p. 17

21. Claude Lefort, *The political forms of modern society: bureaucracy, democracy, totalitarianism*, 1986

22. *Diez años de destierro*, p. 30

23. *Ibid*, p. 29

24. *Ibidem*, p. 26

25. *Escritos Políticos*, p. 95

26. Benjamin Constant, *Curso de Política Constitucional*. Tomo I, p. 54.

27. Staël, *Escritos Políticos*, p. 40

28. Staël, *Diez años de destierro*, op, cit.

29. *Ibidem*.

REFERENCIAS

CONSTANT, Benjamin,*Curso de Política Constitucional*. Trad. Marcial Antonio López. Madrid, Imp. de la Compañía, 1872.

FRANKL, Viktor , *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 2015.

LEFORT, Claude, "Negarse a pensar el totalitarismo", en *Estudios Sociológicos*, XXV: 74, México, 2007.

—, "La liberté a l'ère du relativisme", en VV. AA., *Les usages de la liberté*, Neuchâtel, Collection Histoire et Société d'Aujourd'hui de Les Éditions de la Baconnière, 1990.

—, *The political forms of modern society: bureaucracy, democracy, totalitarianism*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1986.

ORTIZ LEROUX, Sergio, "La interrogación de lo político: Claude Lefort y el dispositivo simbólico de la democracia", *Andamios. Revista de Investigación Social*, Vol. 2, N° 4, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2006.

STAËL, Germaine de, *Diez años de destierro* (1813)Trad. Joan Riambau. Barcelona, Penguin Clásicos, 2016.

—, Consideraciones sobre la Revolución Francesa (1818) Trad. Xavier Roca-Ferrer. Barcelona, Arpa, 2017.

—, *Escritos Políticos*, Trad. Ana Rotuondo. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

—, *Réflexions sur la paix intérieure* (1795), Œuvres Complétes, Vol. II. Paris, De L'Imprimerie de Plassan, 1820.

JÜRGEN HABERMAS: la racionalidad comunicativa y la defensa de la libertad

Jorge Rudy Orellano Chuquimbalqui

Este trabajo es de carácter sociológico y aborda el proceso de institucionalización política de las libertades individuales propio de sociedades democráticas contemporáneas, que se desprende de la teoría sociológica de Habermas.

Breve esbozo sobre el autor y su obra[1]

Jürgen Habermas nació en Düsseldorf el 18 de junio de 1929. Ha realizado valiosos aportes conceptuales e intelectuales en diversas disciplinas de las ciencias sociales y humanidades como la sociología, la filosofía política, teoría del derecho, ética, teoría de la comunicación, estudios hermenéuticos, inclusive en campos tan técnicos como gestión y políticas públicas. Ello le ha merecido reconocimientos por parte de la academia alemana y de distintas instituciones en el mundo. Ha sido profesor en universidades como Heidelberg y Frankfort en Alemania, también en universidades estadounidenses, director del Instituto Max Planck.[2] Fue discípulo de Theodor Adorno en el Instituto de Investigación Social de Frankfort, y es reconocido como el representante más importante de la segunda generación de la Escuela de Frankfort y como heredero legítimo de la Teoría Crítica de este importante círculo intelectual.[3] No solamente sus aportes se limitan a las perspectivas en las áreas mencionadas, sino también a célebres debates con otros intelectuales contemporáneos con él, de los cuales también se aprecian importantes perspectivas de análisis y aprendizajes.[4]

De su densa y dilatada producción destacan *Teoría de la acción comunicativa* y *Facticidad y validez*, en las cuales desarrolla a plenitud su teoría del discurso, que le permite desprenderse de los postulados de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, y comprender la complejidad y los problemas de legitimación de las sociedades contemporáneas, los problemas de la modernidad como proyecto inconcluso, y los retos que supone definir instituciones para el ejercicio de la libertad.

Este trabajo aborda de manera sucinta las ideas claves de Habermas en torno a la racionalidad comunicativa, el Estado de derecho y los usos públicos de la razón para definir y realizar la libertad individual en el marco de la construcción de instituciones democráticas y justas.

Prolegómeno: La teoría habermasiana para una práctica de la libertad

Las democracias contemporáneas manifiestan constantemente cambios importantes que afecta las posibilidades de realización de los proyectos individuales de las personas y la convivencia en sociedad, lo cual obliga a repensar los cimientos conceptuales y políticos de las instituciones, las formas de participación ciudadana, la conciliación de intereses, entre otros aspectos, con miras a procurar la atención a los diferentes intereses y expectativas en liza.

Es aquí donde la teoría de Habermas cobra relevancia: el autor nos ofrece una perspectiva de análisis y comprensión sobre la institucionalización política en las sociedades democráticas basada en la idea de un sistema de derechos como sustento del orden institucional que propicia instituciones justas garantes de la libertad, en la medida en que se sostienen en el consentimiento de los ciudadanos, a tal punto que puedan incorporarse en el marco jurídico y constitucional de las sociedades democráticas.

El sistema de derechos que postula Habermas encuentra su razonabilidad, al menos en dos premisas: la primera de ellas es la que refiere

al hecho de que las sociedades modernas ya no fundan la legitimidad de sus instituciones en concepciones metafísicas, sino que dicha legitimidad se funda en un derecho positivo que es resultado de procesos deliberativos (toma como referencia las revoluciones liberales que cristalizan en un sistema jurídico de carácter universal); la segunda premisa tiene que ver con la participación de los ciudadanos en tanto interlocutores válidos para expresar sus intereses y reclamar obediencia a las normas consensuadas, visión concordante con el principio de discurso que postula Habermas.

Por tanto, no se trata de una solución automática ni definitiva a los problemas que enfrentan los diferentes sistemas políticos, sino que se trata de concepciones que ayudan a reflexionar sobre la forma como funcionan nuestras instituciones para acometer los ajustes necesarios; en parte importante, los ajustes necesarios van a estar asociados a la trayectoria histórica y la cultura política de cada sociedad.[5]

En este sentido, la propuesta habermasiana, dentro de la dinámica reflexiva que caracteriza al pensamiento sociológico, ayuda a definir criterios que sirvan de sustento para las decisiones públicas, en especial para decisiones que se producen en escenarios democráticos que exigen una noción de la persona como ciudadano, en el sentido de ser titular de derechos y deberes, pero además de ser interlocutor válido, capaz de comunicar sus razones y de entender las razones de los demás, por lo que todo decisor ha de formarse algún criterio de reconocimiento y operar con una racionalidad comunicativa si ha de adoptar decisiones democráticas.

A continuación se expone, en primer lugar, la racionalidad comunicativa y el principio de discurso como criterios objetivos que se plasman en el derecho positivo como sistema integrador. Segundo, se aborda el Estado de derecho y la democracia deliberativa como forma de institucionalización política. Y tercero, los retos que supone el ordenamiento

institucional de las democracias latinoamericanas y el ejercicio de la ciudadanía desde las consideraciones hechas con la teoría de Habermas.

1. Principio de discurso y racionalidad comunicativa

Habermas nos presenta una perspectiva teórica desde la cual comprender la dinámica de la institucionalización política, mediante la cual se instituyen la libertad individual y la justicia en las sociedades democráticas contemporáneas. Estas últimas ya no cuentan con una fuente metafísica de legitimación, sino que, desde la perspectiva de Habermas, esa fuente estaría representada por la racionalidad comunicativa para definir un procedimiento deliberativo que respalde un modelo de democracia radical.

A esta perspectiva subyace una teoría de la sociedad que se apoya en la teoría de la acción comunicativa que se sostiene sobre la tensión entre sociedad y razón, es decir, entre restricciones y coerciones inherentes al proceso de reproducción social presente en toda sociedad, y la visión de una vida autoconsciente por parte de la persona o ciudadano. Lo anterior refleja la tensión entre facticidad y validez, que va a dar paso al derecho, específicamente al derecho racional positivo, como medio/código para estabilizar expectativas diferenciadas de las personas.

Aquí hay que tomar en cuenta algunas ideas claves. La comunicación sería una premisa epistemológica, en primer lugar, para dar cuenta de la forma como se supera la doble contingencia de las interacciones que fundan unas relaciones sociales requeridas de coordinación y cooperación. Ellas sólo son factibles si existe la posibilidad del entendimiento entre las partes. De ahí la centralidad del lenguaje como medio de entendimiento y reflejo de normas compartidas. De otra forma, al menos desde la perspectiva de Habermas, estaría negada tal coordinación, se abriría paso al conflicto y a la vulnerabilidad de todas las personas ante la coerción, y en esa misma medida también estaría negado el orden social.[6]

Tal coordinación y cooperación se vehiculizan a través del lenguaje o de los actos de habla, que representan condiciones de entendimiento entre las personas. Compartir y usar un mismo lenguaje supone ya una forma de consenso básico, así como también una forma de buscar el entendimiento en medio de las diferencias de criterios.

Regirse por normas del lenguaje (lo que posteriormente va a sostener como el regirse por una ética dialógica o ética discursiva) conlleva ciertas exigencias pragmáticas, a saber, la idea de comunicarse para poder entenderse con el otro. Esto significa que la exigencia por buscar el entendimiento, más que una demanda normativa, es un indicador de las relaciones intersubjetivas, de relaciones en sociedad. Habermas se esfuerza por explicar un distanciamiento con calificaciones normativas de su teoría: «La racionalidad comunicativa (…) sólo tiene un contenido normativo en la medida en que quien actúa comunicativamente no tiene más remedio que asumir presupuestos pragmáticos de tipo contrafáctico».[7]

La comunicación, en segundo lugar, es la dimensión en la cual se expresa el proceso de configuración de identidades tanto individuales como colectivas, un proceso que es en sí mismo reflexivo, por lo que introduce las necesarias consideraciones ético-políticas, toda vez que ese proceso identitario ha de reclamar ciertas condiciones propicias para la afirmación de la individualidad, así como aquellas condiciones que permitan el mutuo reconocimiento entre las personas.

Es dentro de esta búsqueda de condiciones que afirmen la identidad y la libertad individual que cobra especial relevancia tanto teórica como políticamente el carácter normativo de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* para la modernidad política de nuestros tiempos.

Los discursos son, por tanto, reflejo de ese proceso de reclamo y configuración de los espacios propios para las personas. De ahí que el derecho, en un sentido muy general, podría definirse como ese espacio

de sustracción del poder del Estado, y, antes bien, el Estado ha de proteger esos espacios, y es en este sentido en que hay que entender la lógica de fondo del sistema de derechos que va a formular Habermas.

La idea de una convivencia pacífica basada en la racionalidad comunicativa, ya no una racionalidad instrumental, guarda relación con una forma de comunicación exenta de coerción y apoyada más en buenos argumentos o buenas razones. De otra forma, no estaríamos en una situación de entendimientos, sino en una situación de imposición de unos sobre otros o ante situaciones de explotación o de conflictos permanentes.

Con esta racionalidad comunicativa -de carácter intersubjetivo y consensual- la sociedad podría recuperar su carácter crítico y encontrar una orientación consciente de fines y valores respecto de sus propios procesos.

Asumir reglas del lenguaje significa, más allá de un fenómeno comunicativo, la muestra de que es posible vivir bajo normas que se sostengan en el mutuo reconocimiento y entendimiento. Esto se hace más patente en el hecho de que tales reglas del entendimiento, por no reducirnos a las reglas del lenguaje, en el sentido de definir normas dentro de las cuales llevar la vida en común o en sociedad, se objetivan en normas jurídicas o normas del derecho.[8]

En este sentido, el derecho vendría a ser entendido, desde esta perspectiva, como las condiciones institucionales que hacen posible la integración social en el escenario de sociedades complejas, por lo que, sociológicamente hablando, el lenguaje jurídico plasmado en las instituciones públicas es expresión de expectativas sociales, intereses o valores que los sujetos consideran relevantes en virtud de procurar ciertos fines colectivos como valiosos o relevante para sus intereses.

Sin embargo, a pesar de que el derecho pueda tener una legitimidad debido a la función social que se le reconoce, es evidentemente una forma de regulación social externo a la persona, por lo cual supone una for-

ma de coacción o coerción social, que ha de ser legitimada más allá de su propia lógica constitutiva como norma.

El derecho, para convertirse en fuente de legitimidad, ha de dejar atrás la violencia; es decir, no puede insistir en la fuerza como fuente de legitimidad, sino que ha de fundamentarse en la razón para imponer la paz y la convivencia a pesar de las diferencias de juicios.

Aquí la idea de no violencia o el no uso de la coerción, no es solamente un imperativo o una exigencia, es también un indicador social del funcionamiento de una sociedad basada en un consenso sobre normas comunes legítimamente establecidas en su marco institucional, y, más allá de esto, está asociado con un amplio repertorio comunicativo de razones susceptibles de deliberación y escrutinio por parte de los ciudadanos que facilitan la resolución de conflictos.

Esta preocupación por fundar un orden institucional basado en la razón comunicativa, y no en la coerción, es atendida por una premisa que Habermas coloca en su ejercicio de reconstrucción de la autocomprensión de los órdenes jurídicos modernos: esta premisa está definida por «aquellos derechos que los ciudadanos han de reconocerse mutuamente si quieren regular legítimamente su convivencia con los medios del derecho positivo».[9]

Desde esta premisa Habermas va a formular lo que él denomina un sistema de derechos, desde donde es posible no sólo la regulación de la trama social, sino también la posibilidad misma de la libertad individual bajo la forma de afirmación libre de la voluntad de la persona o del ciudadano.

Esta premisa se especifica en los siguientes derechos que definen el estatus de personas jurídicas:

- Derechos fundamentales que resultan del desarrollo y configuración políticamente autónomos del derecho *al mayor grado posible de iguales libertades subjetivas de acción*.

- Derechos fundamentales que resultan del desarrollo y configuración políticamente autónomos del *status* de miembro de la asociación voluntaria que es la comunidad jurídica.
- Derechos fundamentales que resultan directamente de la *accionabilidad* de los derechos, es decir, de la posibilidad de reclamar judicialmente su cumplimiento, y del desarrollo y configuración políticamente autónomos de la *protección de los derechos individuales*.[10]

Estos derechos garantizan la autonomía privada de los sujetos jurídicos en tanto reconocidos como destinatarios de tales derechos, en virtud de la cual pueden exigir su cumplimiento y hacerlos valer ante los demás. En tanto que autores de los derechos mediante los cuales se fundan el *status* de ciudadanos libres e iguales, expone Habermas:

- Derechos fundamentales a participar con igualdad de oportunidades en procesos de formación de la opinión y la voluntad comunes, en los que los ciudadanos ejerzan su *autonomía política* y mediante los que establezcan derecho legítimo.

Finalmente, lo anterior implica:

- Derechos fundamentales a que se garanticen condiciones de vida que vengan social, técnica y ecológicamente aseguradas, en la medida en que ello fuere menester en cada caso para un disfrute en términos de igualdad de oportunidades de los derechos civiles mencionados.[11]

Y en lo que respecta a la validez:

- Válidas son aquellas normas (y sólo aquellas normas) a las que todos los que puedan verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales.[12]

Este sistema de derechos vendría a cristalizar la institucionalización de las condiciones mediante las cuales los sujetos pueden afirmar su propia autonomía e identidad como personas y como ciudadanos, lo que para Habermas vendría a representar el Estado de derecho:

> el lugar de la introducción a una vida virtuosa, efectuada por vía de mostración de casos ejemplares, el lugar de modelos de vida lograda, recomendados para su imitación, pasa a ocuparlo cada vez más decididamente la exigencia abstracta de una apropiación consciente y autocrítica, la exigencia de una asunción responsable de la propia biografía individual, incanjeable y contingente.[13]

La función del derecho no sólo permite la regulación de la vida en sociedad, sino que al estabilizar expectativas de conducta y garantías a los derechos objetiva una estructura institucional que respalda las libertades individuales, y libera a las personas de incurrir permanentemente en arreglos de coordinación, cooperación o de sanciones de manera directa entre ellas. De esta forma, se reserva a la persona un amplio margen de libertad en la medida en que puede desarrollar sus proyectos de vida, gracias a que cuenta con el respaldo de las instituciones sociales para la resolución de conflictos.

Con este sistema de derechos, se expresan las condiciones básicas que ha de satisfacer un Estado de derecho, y con ello propiciar el sentido de la justicia de las instituciones públicas. Este sistema de derechos se expresa por la forma en que las instituciones estén estructuradas, de suerte que los conflictos de expectativas de comportamientos o de conflicto de intereses se resuelvan con arreglo al interés de todos. Esto implica que lo justo viene definido en virtud de que las instituciones o decisiones públicas tomen en cuenta los intereses de todos, atención que se vehiculiza mejor con la participación política o con la representación de las personas como interlocutores válidos en las instancias de decisión.

2. Estado de derecho y democracia deliberativa

La argumentación de Habermas sobre el Estado de derecho no sólo se sostiene sobre el sistema de derechos expuesto, en los que se destaca la autonomía privada, sino también, y especialmente en orden a comprender la estabilidad de un orden democrático, en la autonomía política fundada en la formación discursiva de la opinión pública y la voluntad comunes. Es decir, se trataría de construir una legitimidad política basada en una lógica comunicativa:

> la legitimidad del derecho se basa en última instancia en un mecanismo comunicativo: como participantes en discursos racionales los miembros de una comunidad jurídica han de poder examinar si la norma de que se trate encuentra, o podría encontrar, el asentimiento de todos los posibles afectados[14].

La idea anterior viene a representar la exigencia por definir las condiciones del uso de la razón, en un sentido privado para el ejercicio responsable de la libertad, y en un sentido público, para definir condiciones procedimentales o materiales para el reconocimiento, la justicia y la solidaridad, toda vez que los ciudadanos son partícipes en la construcción de aquellas normas bajo las cuales van a desplegar sus proyectos de vida particular y desarrollar su vida en sociedad.

Para Habermas, la deliberación, en tanto ejercicio de la racionalidad comunicativa, constituye el elemento distintivo y fundante de la democracia que se aspira construir sobre la base de ciudadanos racionales reconocidos como interlocutores válidos, y también como una racionalidad que orientará el logro del consenso[15].

La deliberación tendría implicaciones prácticas de importancia: refleja el ejercicio de la libertad comunicacional de la persona[16]; representa la forma de expresión del juicio racional de los ciudadanos para definir las normas de convivencia en tanto autores y destinatarios de di-

chas normas; es la forma mediante la cual los ciudadanos pueden someter al escrutinio público cualquier decisión, siendo que ésta se legitima sólo si cuenta con el aval de los ciudadanos plasmados en normas procedimentales democráticas; refleja la exigencia de tomar en cuenta los intereses de todas las partes involucradas en una situación determinada que requiera una decisión pública.

Desde este punto de vista, el uso de la razón pública, puesta de manifiesto en la participación y deliberación ciudadana, vendría a integrarse a una suerte de procedimiento democrático a partir del cual mediante la deliberación pública definir las razones o las normas que han de regular la trama social, o que vayan a definir los arreglos institucionales mediante los cuales resolver determinados conflictos sociales.

En este procedimiento, el reconocimiento de los sujetos como interlocutores válidos es clave. De acuerdo con el sistema de los derechos definidos arriba, las personas han de contar con la posibilidad de defender aquellos intereses que consideran afectados por las decisiones públicas en la medida en que, según el principio de discurso, la deliberación pública forma parte de la construcción de identidades políticas, en especial de la autonomía política.

En el caso específico del uso público de la razón se trataría de promover y propiciar el acceso a la deliberación pública, a la participación de todos o al menos a la no exclusión *a priori* de personas o intereses, o de promover la responsabilidad de las personas ante los demás, entre otras exigencias en el marco de una sociedad que aspire reputarse como democrática.

Este ejercicio de la razón pública va a encontrar en la idea de sociedad civil un espacio propicio para su expresión: la sociedad civil sería ese ámbito de la vida civil, de relaciones no definidas por el Estado, la fuente desde donde emane una racionalidad dialógica y crítica con miras a proteger la libertad, el espacio del pluralismo político y cultural. A pesar de que la sociedad civil pueda estar sometida a la normatividad legal,

en particular en lo tocante al control del poder social con miras a evitar la instauración de asimetrías de poder al interior del Estado o que induzcan a ciertos privilegios, ésta es reconocida como fuente de la crítica racional por parte de los ciudadanos.

El Estado está compelido a proteger, incentivar y fortalecer el espacio de la opinión y deliberación pública como espacios de expresión de las libertades individuales, de ahí que la protección de los derechos subjetivos se hace imprescindible. En la medida en que el orden institucional satisfaga estas exigencias podría considerarse democrático, una suerte de ratificar pruebas de validación en lenguaje análogo al mundo de la informática de hoy día.

3. Institucionalización democrática en América Latina

Las democracias contemporáneas, en especial las democracias dentro del escenario de América Latina, están exigidas de redefinir sus instituciones políticas con miras a propiciar ciertos logros colectivos como, por ejemplo, el bienestar social, el desarrollo económico, el reconocimiento de nuevos sujetos de derechos, la protección ambiental, entre otras metas sociales fundamentales. Sin embargo, las reflexiones en torno a la calidad de sus instituciones políticas son quizás de una importancia capital; promover y garantizar la protección de las libertades individuales no es menos relevante que las metas mencionadas, y quizás las libertades individuales sean la condición necesaria para el logro de otro tipo de metas sociales.

Desde este punto de vista, el conocimiento de las ciencias sociales, específicamente el conocimiento sociológico, en la medida en que, desde la perspectiva de Luhmann, representa una forma de observación y descripción de la sociedad –autoobservación, lo denomina Luhmann-, tiene como principal contribución para la sociedad el servir de respaldo a las decisiones públicas. De ahí la importancia de la perspectiva que nos ofrece Habermas para conocer y comprender criterios para fun-

dar la legitimidad de las instituciones políticas, proteger así las libertades individuales y propiciar la convivencia pacífica en medio de las diferencias.

Como lo señala Manuel Jiménez Redondo, Habermas ofrece una explicación sobre cómo entender la vieja promesa de una autoorganización jurídica de ciudadanos libres e iguales, explicación que puede servir de guía para el diseño institucional, o bien para el ejercicio de la crítica ciudadana hacia sus instituciones.

En la medida en que las decisiones públicas estén requeridas de una fundamentación racional, los aportes de la academia siempre serán una fuente válida de argumentos y reflexiones sobre los que las decisiones públicas puedan apoyarse, especialmente si se trata del reto sobre la definición o construcción de lenguajes éticos que comuniquen lo que una sociedad pueda asumir como legítimo, como premisas válidas de su convivencia.

Por lo tanto, el desafío es integrar estos aportes, en un nivel amplio, difundirlo en la cultura política ciudadana; y en un nivel específico, integrarlos en los sistemas decisionales, en la formación de quienes vayan a adoptar las decisiones que se adopten en nuestras instituciones.

La preocupación por hacer de nuestras democracias más sólidas, justas y transparentes es un reto que data de mucho tiempo, con avances y retrocesos, pero como meta al fin y al cabo para contar con mejores condiciones para el ejercicio responsable de la libertad[17].

Dentro de este proceso de institucionalización democrática cobran especial relevancia, a la luz de las consideraciones hechas sobre la teoría de Habermas, algunas reflexiones:

- La institucionalización de derechos subjetivos como forma de instaurar un Estado de derecho y garantizar la libertad individual ha sido y sigue siendo un reto permanente para los países de América Latina. A la fecha, el ejercicio de las

libertades individuales ha estado expuesto en varias latitudes a las arbitrariedades del poder político, así como a las influencias del poder social en sus diversas formas. Ciertamente Habermas aspira por un poder orientado a consolidar la democracia y las libertades, al servicio de la ciudadanía, y este ha de ser la máxima que guíe nuestras decisiones en sociedad, si el objetivo es construir democracias genuinas[18].

- El concepto de democracia está asociado al reconocimiento y participación de los ciudadanos en aquellas instancias desde las cuales puedan defender sus intereses, y construir fines colectivos sobre la deliberación pública. En este sentido, las instancias de deliberación que actualmente rigen nuestras democracias han de replantear las formas de participación ciudadana y la integración en sus decisiones de los intereses y expectativas de los ciudadanos afectados por sus decisiones.
- Concordante con lo anterior, la democracia vendría a ser la forma de gobierno más comprensiva, en la medida en que conlleva la unión de todos los ciudadanos en una sociedad, y luego la inclusión de todos los ciudadanos para configurar una república, entendida ésta como gobierno de las leyes y como un sistema representativo, lo cual conlleva un escrutinio permanente del ejercicio de la representación política y sus responsabilidades ante la ciudadanía. La representación política es clave para la comunicación y deliberación pública, por lo que su ejercicio ha de guiarse sobre la consideración de una ciudadanía racional, valiosa en sí misma y no sometida al vulgar ejercicio del poder político.
- La idea de consenso, como una forma de acuerdo racionalmente motivado, ha sido cuestionada desde múltiples perspectivas. Sin embargo, ante esta crítica podemos plantear lo que señala Habermas: ante el conflicto sólo podemos ofrecer el ideal del

consenso o de los acuerdos; de otra forma la opción sería el conflicto permanente. En este sentido, la idea de consenso ha de entenderse en el marco del cambio conceptual para entender la práctica política de las sociedades contemporáneas, sin que esto signifique descartar o menospreciar aquellos enfoques que destacan la importancia del conflicto dentro de la dinámica política real. En consecuencia, los decisores públicos han de asumir la posibilidad de construir acuerdos racionales -en el entendido de ser acuerdos avalados por los ciudadanos- con miras a fundar un orden social que brinde condiciones dignas de vida en condiciones de libertad a los individuos.

Finalmente, como bien puede desprenderse de los análisis de Habermas y que vale la pena sea tenido en cuenta por los responsables de las decisiones públicas, tan importante como contar con instituciones democráticas es lo que los ciudadanos puedan hacer por esas instituciones[19].

NOTAS

1. Dos trabajos ya clásicos sobre la obra de Habermas lo representan Thomas McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Editorial Tecnos, Madrid, 1987; y James Gordon Finlayson, Habermas. *A very short introduction*, Oxford UniversityPress, Oxford, 2005.

2. Entre los reconocimientos recibidos vale la pena mencionar el premio Hegel de la ciudad de Stuttgart, el premio Sigmund Freud de Darmstadt, el premio Príncipe de Asturias en Ciencias Sociales, el más recientemente formado premio Kluge, a lo cual hay que mencionar los títulos Honoris Causa otorgados por diversas universidades en el plano mundial, por mencionar algunos reconocimientos.

3. Un autor clave con filiación con esta Escuela es Axel Honneth, quien va a desarrollar con mayor amplitud el concepto de reconocimiento siguiendo una lógica de la construcción de la identidad y su importancia para las instituciones públicas para superar la humillación de lo humano y fundar la confianza en la vida social. Véase Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Editorial Crítica, Barcelona-España, 1997.

4. Entre tantos debates importantes que sostuvo Habermas destacan los que sostuvo con Niklas Luhmann, siendo ambos teóricos que se apoyan en teorías sistémicas articuladas a la perspectiva de la comunicación, aunque con premisas epistemológicas y enfoques distintos, documentado en *Habermas-Luhmann, ¿Teoría de la sociedad o tecnología social?*, Amorrortu, Buenos Aires; y con John Rawls por la defensa que hace del liberalismo y por la propuesta de una idea de justicia como imparcialidad sostenida en criterios procedimentales, a tal punto que a Habermas y a Rawls se los considera como autores claves del pilar deliberativo de las teorías democráticas de los últimos tiempos. Véase Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Ediciones Paidós, Barcelona-España, 1996. Los planteamientos de Habermas se han incorporado también en el campo del análisis y diseño de políticas públicas, como puede observarse en un texto clásico de este campo: Wayne Parsons, *Políticas públicas. Una introducción a la teoría y la práctica del análisis de políticas públicas*, Edición de Flacso, México, 2007.

5. La teoría de Habermas sigue la lógica de la reconstrucción

conceptual, más concretamente por una reconstrucción teórica de los conceptos fundamentales, que a decir de Habermas ya no serían de uso exclusivo de la filosofía, sino que serían conceptos a partir de los cuales replantear nuestras visiones del orden social en un sentido más amplio. De ahí que buena parte de su teoría se apoye en la reconstrucción de conceptos de perspectivas filosóficas claves, sin que esto suponga una simple reedición conceptual, por lo que es importante destacar que la obra de Habermas posee su propia consistencia conceptual interna, con sus inevitables contrastes con las obras clásicas. Véase el Prefacio de *Facticidad y validez*, op. cit. y sus consideraciones sobre la filosofía práctica.

6. Una concepción basada en la comunicación, pero con una lógica conceptual y epistemológica distinta la encontramos en Niklas Luhmann, *¿Cómo es posible el orden social?*, Herder, México, 2009. Sobre las exigencias de pensar cómo hacerle frente al conflicto para fundar el orden social véase Enrique Serrano Gómez, *Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia del orden social*, Ediciones Biblioteca de Signos, México, 2001.

7. Habermas, *Facticidad y validez*, op. cit, p. 66.

8. Habermas, "La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho" en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona-España, 1999, pp. 189-230.

9. Habermas, *Facticidad y validez*, op. cit., p. 147.

10. Habermas, *Facticidad y validez*, op. cit., p. 188.

11. Habermas, *Facticidad y validez*, op. cit., p. 189.

12. Habermas, *Facticidad y validez*, op. cit., p. 172.

13. Habermas, *Facticidad y validez*, op. cit., p. 161.

14. Habermas, *Facticidad y validez*, op. cit., p. 169.

15. Habermas, "El vínculo interno entre Estado de derecho y democracia" en *La inclusión del otro*, op. cit.

16. La libertad comunicacional contiene de cierta forma esa dimensión moral y racional que Rawls reconoce en las personas como condición para definir los principios de justicia social que van a regir la sociedad, y más tarde como aquella condición que le permitirá a las personas suscribir acuerdos constitucionales para una sociedad definida por el hecho del pluralismo. Véanse John Rawls, *Teoría de la justicia*, FCE, México, 1990, y *Liberalismo político*, FCE, México, 1993.

17. Los estudios son amplios, pero vale la pena mencionar uno de los últimos trabajos sobre la posibilidad de concebir nuestras democracias como democracias deliberativas: Elena Beltrán y Fernando Vallespín (eds.), *Deliberación pública y democracias contemporáneas*, Editorial Síntesis, Madrid, 2012.

18. Habermas, apoyado en las precisiones conceptuales de Hannah Arendt, distingue poder de violencia, siendo que el poder no necesariamente es un ejercicio permanente de la coerción, y más bien puede ser un recurso a favor de los ciudadanos. Véase Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, Alianza Editorial, Madrid, 2018. Sobre el concepto de poder como medio de comunicación simbólico en los sistemas sociales en Habermas y otros autores puede consultarse el trabajo de Aldo Mascareño, "Medios de comunicación simbólicamente generalizados y el problema de la emergencia", en *Cinta Moebio*, 2009, pp. 174-197.

19. Habermas, "La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho" en Charles Taylor (Ed.), *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México, 2009, pp. 155-212.

BIBLIOGRAFÍA

ARENDT, Hannah. *Sobre la violencia*, Alianza Editorial, Madrid, 2018

BELTRÁN, Elena y Vallespín, Fernando (Eds.). *Deliberación pública y democracias contemporáneas*, Editorial Síntesis, Madrid. 2012.

GORDON FINLAYSON, James. *Habermas: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

HABERMAS, Jürgen. "Derechos humanos y soberanía popular: las concepciones liberal y republicana", en *Derechos y libertades. Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, Universidad Carlos III de Madrid, 1994, pp. 215-230.

—. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Editorial Trotta, Madrid, 2005.

—. *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Editorial Gustavo Gili SL, Barcelona, 1994.

—. "La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho" en Charles Taylor (Ed.), *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México, 2009, pp. 155-212.

—. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1999.

—. *Teoría de la acción comunicativa, Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, Madrid, 1984.

—. *Teoría de la acción comunicativa, Tomo II. Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, Madrid, 1987.

HABERMAS, Jürgen y Rawls, John. *Debate sobre el liberalismo*, Paidós, Barcelona, 1998.

HONNETH, Axel. *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Editorial Crítica, Barcelona-España, 1997.

LUHMANN, Niklas. *¿Cómo es posible el orden social?*, Herder, México, 2009.

MASCAREÑO, Aldo. "Medios de comunicación simbólicamente generalizados y el problema de la emergencia" en *Cinta Moebio*, 2009, pp. 174-197.

MCCARTHY, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Editorial Tecnos, Madrid, 1987.

PARSONS, Wayne. *Políticas públicas. Una introducción a la teoría y la práctica del análisis de políticas públicas*, Flacso, México D. F., 2007.

RAWLS, John. *Liberalismo político*, FCE, México D. F., 1993.

Rawls, John. *Teoría de la justicia*, FCE, México D. F., 1990.

Serrano Gómez, Enrique. *Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia del orden social*, Ediciones Biblioteca de signos, México, 2001.

Taylor, Charles. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México, 2009.

FRANÇOIS FURET y la lógica revolucionaria en torno a las libres voces individuales

Ramón Escovar Alvarado

A la memoria de Bernard Briquet, mi suegro,
quien nació en Paris en la primavera de 1944,
unos meses antes de la liberación.

9 de Termidor

Charles Henri-Sansón fue verdugo oficial en los reinados de Luis XV y Luis XVI. Por esas paradojas de la historia, no sólo conservó su cargo durante la Revolución, sino guillotinó a su antiguo jefe Luis XVI ya varios de los revolucionarios más legendarios. Quizás la jornada más importante que vivió fue aquella del 10 de Termidor del año II (28 de julio de 1794). Un poco después de las 6:30 pm en la Plaza de la Revolución (hoy plaza de La Concordia) Sansón y sus asistentes esperaban la llegada del hombre que semanas antes había sido elegido presidente de la Asamblea Nacional casi por aclamación, el "Incorruptible", Maximilien Robespierre. Al subirlo a la guillotina le quitaron el vendaje que sostenía su mandíbula destrozada por una bala la noche anterior. Robespierre no pronunció un discurso apasionado, como el de Luis XVI, ni tampoco emuló a su antiguo compañero Danton lanzando un desafío a la muerte. Sólo logró emitir un estruendoso grito de dolor que la guillotina silenció unos segundos después. Varios pensadores consideran que en ese momento murió la Revolución Francesa.

Para algunos Robespierre fue un dictador sanguinario; para otros, un demócrata visionario. Antes de la Revolución, estudió obsesivamente a Rousseau y a Maquiavelo, defendió a perseguidos por causas injustas e, inclusive, abogó por el fin de la pena de muerte y de la esclavitud. Sus críticos no cuestionan la honestidad inquebrantable que lo caracterizó. Sin embargo, no hay en el mundo un monumento que lo conmemore, como el ubicado en Saint German-des-Prés que muestra al gigante Danton liderando al pueblo o el dedicado a sus enemigos los girondinos en la céntrica plaza Quiconces de Bordeaux. Solo su natal Arras alberga el discreto museo ARBB (Museo de los amigos de Robespierre para el Bicentenario de la Revolución), cuyo enrevesado nombre quizás esconda un poco de vergüenza.

¿Qué llevó a ese abogado de provincia a convertirse en el héroe del Terror? En *Pensar en la Revolución*, uno de los ensayos más importantes que se haya escrito sobre la revolución francesa, François Furet (1927-1997) sostiene que poco importa si Robespierre fue bueno o malo o, inclusive, el gran poder que ejerció por varios meses. Lo que lo transforma en un personaje mítico es que él encarnó la revolución en el poder.

La tesis de *Pensar en la Revolución* es que la Revolución Francesa, paradójicamente, puede ser interpretada como la continuación del Estado absolutista, y, a la vez, como una ruptura con la monarquía. Basándose en Alexis Tocqueville y Agustín Cochin, Furet argumenta que la revolución culmina el proyecto de Estado de Luis XIV y que la cultura democrática es su legado a la historia. Este legado está asociado a la idea jacobina de la voluntad popular, versión que no significa poder real de la sociedad sino absolutismo del pueblo. En la sociedad jacobina, el Estado se apropia de la simbología de pueblo para absorber la sociedad y censurar cualquier tipo de disentimiento.

Pensar en la revolución también formula una crítica mordaz a la narrativa comunista sobre la Revolución Francesa. Para Furet, el problema de la interpretación comunista es que desplaza hacia lo económico

y lo social causas que también fueron políticas e ideológicas. Al igual que en el resto de Europa, ni el capitalismo ni la burguesía necesitaron una revolución para dominar Francia. El cliché de "revolución burguesa" niega, además, el rol de varios de los principales líderes revolucionarios, como el marqués de La Fayette, el conde de Mirabeau, el abate Sieyés y el obispo Talleyrand. La realidad es que la monarquía fracasó en reformarse y años antes de la Revolución ya Francia era una sociedad sin Estado. El mérito de 1789 fue haber desarrollado la cultura democrática que, a través de un impulso indetenible de liberación e igualdad, llevó la sociedad a desarmar el Estado.

A ese impulso se refiere Slavoj Zizek en su ensayo *Robespierre: Virtud y Terror.* Para el autor, todo juego democrático implica una dialéctica permanente entre violencia igualitaria y las reglas para contenerla. Olvidar la sangre y el terror que acompaña toda lucha de emancipación es un acto de hipocresía. De acuerdo con esta tesis, la contribución de Robespierre a la democracia se centra en ese impulso democrático. El incorruptible profesaba que su objetivo era construir una república de virtud. Sin embargo, como señaló en uno de los discursos más importantes de su vida, el 18 de Pluviose del año II (5 de febrero de 1794), para lograrlo era necesario que en tiempos de revolución la virtud fuese acompañada de terror, pues *"…mientras la esencia de un gobierno en tiempos de paz es la virtud, la esencia de un gobierno en revolución es virtud y terror: virtud, sin la cual el terror es desastre; terror, sin el cual la virtud no tiene fuerza. El terror no es más que justicia, severa, rápida e inflexible. Es la emancipación de la virtud".*

Robespierre carecía de la voz imponente de Danton y de la genialidad de Mirabeau. Aunque con pasajes elocuentes, sus discursos eran largos y monotónicos. No obstante, tenía de sobra una característica indispensable para el éxito de todo aquel que tenga vocación de poder: intuición política. Así lo demostró, por ejemplo, en su valiente oposición a la guerra y en su predicción de que esta traería como efecto un Napoleón.

Pero fue la intuición política la que le falló un tiempo después en el discurso que precipitó su caída, el 8 del Termidor. En ese día, quien dio sentido a los grandes eventos revolucionarios le había perdido el pulso a la realidad. Esa fue la consecuencia de la paranoia con el complot que conduce llevar al extremo la ideología revolucionaria. La amenaza ambigua, sin dar nombres en específicos, quizás con la finalidad de abarcar a todos sus enemigos, no fue suficiente. El miedo siempre tiene límites. Como sugiere Furet, el 9 de Termidor no sólo fue la reacción de los diputados que se sintieron aludidos por Robespierre en su discurso del día antes, sino el desquite de la sociedad contra el Terror.

República y Terror

La noche del 14 de julio de 1789 el duque de Liancourt acudió a Versalles para avisar al rey sobre la toma de la Bastilla y la deserción de las tropas de la monarquía. Luis XVI le preguntó si lo ocurrido en Paris era una revuelta. El duque respondió con una frase que quedó inscrita en la historia universal: *"No, señor, es una revolución"*.

En un ensayo, *Sobre la Revolución*, Hannah Arendt sugiere que más que violencia que utiliza, la ideología que implementa y novedad que genera, lo que define a una revolución es que su finalidad es constituir una república, entendida en la versión clásica del término; es decir, una comunidad de iguales cuyo objetivo es proteger y expandir la libertad de sus miembros, nadie tiene capacidad de oprimir arbitrariamente a otro e impera el estado de Derecho. Al igual que los golpes de estado y las insurrecciones, las revoluciones son consecuencia de la violencia. La distinción está en que una revolución va más allá del cambio de gobierno y dirige la violencia a refundar la sociedad y constituir un nuevo sistema que garantice la libertad.

La Revolución de Estados Unidos es la que mejor ilustra la idea *arendtiana* de revolución, debido a que, a través de una constitución, el movimiento revolucionario americano logró fundar una república de

credo que garantiza la libertad, la igualdad y en la que impera el Estado de derecho. Para Arendt, la tragedia de la Revolución Francesa es que buscó garantizar la igualdad mediante la guillotina. Un intelectual como Slavoj Zizek criticaría esta tesis diciendo que, en el fondo, Arendt pretende lo que Robespierre llamó *"una revolución sin revolución"*, es decir, sin los excesos que se producen cuando el impulso democrático y la violencia se entrelazan. A esta crítica la pensadora respondería que el problema de dar preeminencia a la violencia es que esta aniquila el sentido político de la revolución y, tarde o temprano, conduce a su fracaso.

De acuerdo con Arendt, el momento en que la violencia asumió el dominio de la Revolución Francesa fue cuando se cambió el objetivo de la libertad al bienestar de la muchedumbre. Aunque la pensadora no asocia este cambio con una fecha específica, la jornada en la que este ocurrió fue la insurrección del 10 de agosto de 1792, la cual condujo a la abolición de la monarquía. Es esta insurrección (y no el 14 de julio de 1789) la que los soviéticos siguieron de ejemplo. Sus defensores señalan que, mientras el 14 de julio 1789 fue la fecha de la liberación, esta fue la de igualdad.

Pensar en la Revolución Francesa implica aceptar su doble dimensión: la de la república y la del terror. Es también reconocer que su significado de promesa indefinida cambio transformó al país que para ese momento era la mayor potencia del mundo de una sociedad de súbditos en una nación de ciudadanos.Y esta es una de las razones por las cuales estudiarla es también un ejercicio de esperanza.

Aunque Furet recomienda evitar los relatos conmemorativos, la realidad es que estos se escuchan con más atención en donde la gente sueña en ser ciudadanos. Cómo no emocionarnos, por ejemplo, al leer la historia de los veintiún girondinos que acudieron abrazados a su encuentro con la guillotina y que en el camino iban cantando el himno de marcha inmortalizado por aquellos batallones de voluntarios de Mar-

sella que años más tarde, luego de ser prohibido, se convirtió en un símbolo de la resistencia contra la ocupación del totalitarismo nazi.

Desde hace más de doscientos años resuena en todo el mundo el eco de las historias de los franceses que lucharon por la libertad, la igualdad y la fraternidad. Esas historias universalizan y dan sentido al grito de "*Vive la República*!"

REFERENCIAS

ARENDT, Hannah, *Sobre la revolución*. Madrid, Alianza, 2006.

FURET, François, *Pensar la Revolución Francesa*. Barcelona: Petrel, 1980.

ZIZEK, Slavoj, *Virtud y terror. Robespierre*. Madrid: Akal, 2011.

Autores

Jesús Darío Ojeda

Profesor e investigador del Instituto de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela. Coordinador de la Maestría en Filosofía de la UCV. Magíster en Filosofía y Ciencias Humanas por la UCV. Candidato a doctor en Filosofía por la Universidad Simón Bolívar. Entre su obra publicada figura *La solidaridad, un tema filosófico; Bondades e infortunio de la democracia deliberativa; La confrontación Habermas-Walzer.* También coeditó, junto a Omar Astorga y Carlos Kohn, el libro *Democracia radical* (Caracas: La Hoja del Norte, 2015)

Carolina Guerrero

Profesora Titular de la Universidad Simón Bolívar. Doctora en Ciencias Políticas por la UCV. Visiting Scholar de la Universidad de Arizona. Dirigió el Instituto de Investigaciones Históricas Bolivarium y coordinó el Postgrado en Ciencias Política de la Universidad Simón Bolívar. Miembro del Comité Académico de Cedice Libertad. Entre sus publicaciones figuran los libros *Liberalismo y republicanismo en Bolívar 1819-1830: Usos de Constant por el padre fundador; Súbditos-ciudadanos: Antinomias en la Ilustración de la América Andina*, y *José María Vargas*.

Jorge Rudy Orellano Chuquimbalqui

Doctor en Ciencias Sociales y Humanidades (USB), Magíster en Ciencia Política (USB), Sociólogo (UCV). Docente de la Escuela de Sociología de la Universidad Nacional Hermilio Valdizán, Huánuco, Perú.

Ramón Escovar Alvarado

Abogado y magíster en Derecho. Profesor de Derecho en la Universidad Católica Andrés Bello. Investigador de Cedice Libertad. Estudiante del Doctorado en Ciencia Política de la USB.

V CICLO DE CONFERENCIAS:
LIBERTAD Y TOTALITARISMO:
INDIVIDUO FRENTE AL PODER

1ª edición, 2023
CEDICE Libertad, 2023

COORDINACIÓN EDITORIAL
Rocío Guijarro
Carolina Guerrero
DISEÑO
ABV Taller de Diseño
Carolina Arnal
Daniela Alcalá

© Centro de Divulgación
del Conocimiento Económico
«CEDICE»

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY
Depósito Legal: 2023001130
ISBN: 978-980-434-051-2
Caracas, Venezuela
Agosto 2023

Con el auspicio de:

FRIEDRICH NAUMANN STIFTUNG Für die Freiheit.

CEDICE LIBERTAD
Av. Andrés Eloy Blanco (Este 2)
Edificio Cámara de Comercio
de Caracas. Nivel Auditorio,
Los Caobos, Caracas, Venezuela.
Teléfono: +58 212 571.3357
Correo: cedice@cedice.org.ve
www.cedice.org.ve
Twitter: @cedice
RIF: J-00203592-7

El Centro de Divulgación el Conocimiento Económico, A.C. Cedice Libertad, tiene como objetivo principal la búsqueda de una sociedad libre, responsable y humana. Las interpretaciones, ideas o conclusiones contenidas en las publicaciones de Cedice Libertad deben atribuirse a sus autores y no al instituto, a sus directivos, al comité académico o a las instituciones que apoyan sus proyectos o programas. Cedice Libertad considera que la discusión de las ideas contenidas en sus publicaciones puede contribuir a la formación de una sociedad basada en la libertad y la responsabilidad. Esta publicación puede ser reproducida parcial o totalmente, siempre que se mencione el origen y el autor, y sea comunicado a Cedice Libertad.

A través de los Ciclos "Libertad y totalitarismo: el individuo frene al poder", Cedice Libertad, junto a la Fundación Friedrich Naumann Países Andinos y al Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Simón Bolívar, ha propiciado un valioso espacio de difusión de ideas y de debate sobre los intersticios a través de los cuales es posible reafirmar la libertad, ante las actuales manifestaciones colectivistas y neototalitarias que asedian al individuo.

Desde 2020 hemos realizado cinco ediciones de estos ciclos, motivados por el deber de contribuir, especialmente en tiempos aciagos, con la preservación del pensamiento crítico y del intelecto independiente.

La presente publicación recoge las conferencias que integraron el quinto ciclo, celebrado en junio de 2023. A partir de la exposición y discusión de las ideas de Immanuel Kant, Germaine de Staël, Jürgen Habermas y François Furet, nuestros conferencistas analizan aquí las tensiones entre la autonomía personal y la violencia del poder manifiesta en la tiranía de la opinión hegemónica, destacando siempre cómo estos autores contribuyen –aún hoy– a iluminar la defensa y la persistencia necesaria de la libertad individual.

El Consejo Directivo
de Cedice Libertad

9 789804 340512

cedice Libertad
IDEAS EN ACCIÓN

FRIEDRICH NAUMANN STIFTUNG Für die Freiheit.
Países Andinos

UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR
CIENCIAS SOCIALES