

**Referencia al citar este artículo:**

Ceballos, R. (2015). Incertidumbre e inservidumbre. *Revista TEMAS*, 3(9), 169 - 185.

# Incertidumbre e inservidumbre<sup>1</sup>

Ramiro Ceballos Melguizo<sup>2</sup>

Recibido: 06/05/2015

Aceptado: 25/05/2015

## Resumen

El presente artículo constituye una reflexión sobre los contenidos de la idea de la crítica en los terrenos del conocimiento y de la política. En cuanto actitud y ejercicio de determinación autónoma del juicio, la crítica implica la no aceptación del dogmatismo y de la autoridad como criterios de validez cognitiva. Como actitud de rebeldía ante la arbitrariedad implica la insumisión política ante las tiranías y la inclinación hacia la obediencia a los principios democráticos y republicanos. La actitud crítica acepta entonces la incertidumbre como condición mental y apoya la inservidumbre en el plano moral y político.

## Palabras clave

Crítica, dogmatismo, falibilidad, tiranía, republicanismo, democracia.

## Uncertainty and no servitude

## Abstract

This article constitutes a reflection about the contents of the idea of critique in the field of knowledge and politics. As an attitude and the exercise of self-determination of judgment, critique implies the rejection of dogmatism and authority as criteria of cognitive validity. As a rebellious attitude against arbitrariness, criticism involves political insubordination in front of tyrannies and the inclination towards obedience to republican and democratic principles. Thus, critical attitude accepts uncertainty as a normal mental condition and supports no servitude in the moral and political field.

## Keywords

Criticism, dogmatism, fallibility, tyranny, republicanism, democracy.

1 Artículo de reflexión. Adelantado en el Programa de Filosofía de la Universidad de Pamplona en el 2014. Inscrito en la Línea de Investigación de Filosofía y Pedagogía: Proyecto Epistemología y antropología; grupo CONQUIRO; inscrito en Colciencias con el código COL014098120130419859.  
2 Docente-investigador del Programa de Filosofía de la Universidad de Pamplona. Colombiano. Filósofo y magíster en Filosofía por la Universidad de Antioquia. Profesor de tiempo completo, Facultad de Artes y Humanidades, Universidad de Pamplona, Colombia. Correo electrónico: ramirocem@yahoo.es

## Introducción

En la estela de la herencia kantiana relativa a los conceptos de la crítica y la Ilustración, Michel Foucault, en varios escritos en los que comenta y desarrolla estas ideas, se refirió a la crítica interpretándola como una actitud, una suerte de virtud moderna, que marcharía en paralelo con el proceso de *gubernamentalización* de la vida social, iniciado en los albores de la modernidad. Aquella tendencia gubernativa, generalizada a la vida civil, surgiría como una corriente derivada del proceso de conducción religiosa de la vida, propia de la pastoral cristiana medieval. La idea es la siguiente: la Iglesia cristiana concibió el proyecto de pastoral en términos de necesidad de conducir al creyente, como individuo total, hacia la salvación. Tal conducción equivalía al sometimiento y obediencia del sujeto a su guía o gobernante. En los inicios de la época moderna, este modelo religioso se extiende al plano civil bajo la forma de preocupación por direccionar la vida de los hombres. Al mismo tiempo, dicha idea de gobernar se particulariza y focaliza en las diferentes esferas de acción. Surgen entonces distintas artes de gobierno: cómo gobernar la casa, los niños, los negocios, los grupos, los Estados, las ciudades. A la par, y como un contrapeso de esta tendencia va surgiendo también la actitud crítica, la cual se manifiesta como una reacción frente al hecho de ser gobernado.

Foucault subraya esta actitud crítica en tres frentes: En el orden del conocimiento, donde se presenta como desconfianza respecto a la justificación de las opiniones por la vía de la autoridad de sus fuentes; en el orden del gobierno secular, frente a las autoridades políticas, la actitud crítica recurre al derecho natural como a un conjunto de leyes, anteriores a todo gobierno civil, y en referencia a las cuales se puede plantear la pregunta de si se acatan estas autoridades o no; por último, en el plano

religioso se manifiesta como sospecha con respecto a los dogmas inculcados por la iglesia, al igual que en términos de desaprobación y desacato a lo que se leía como práctica cristiana distorsionada o falsa.

La crítica, en general, cuenta entonces como la actitud de no querer ser gobernado de cualquier modo, ni en el orden epistémico, ni en el orden civil, ni en el orden religioso. “La crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva” (Foucault, 2006, p. 11). Diversas razones nos impiden abordar el tema religioso, de modo que, a continuación, nos ocuparemos de las esferas del conocimiento y de la política. En primer lugar, en el terreno cognoscitivo partimos de la presunción de que allí la crítica implica la recusación de toda autoridad que pretenda imponer certidumbres a partir de cualquier instancia dogmática. La crítica avala únicamente los propósitos cognitivos que se conforman con la búsqueda de un saber incierto y falible. Por otro lado, el ejercicio crítico respalda la vigencia de ciertos “dogmas” racionales mínimos, contra los cuales, argumentamos, se rebelan injustamente el escepticismo y el relativismo, representando usos excedentarios e impropios de la razón crítica. En segundo lugar, abordaremos el plano político desde la perspectiva de que la crítica suscribe la desobediencia civil, entendida como forma genérica de insubmisión, inmediata y sin atenuantes, ante poderes arbitrarios e injustos, al tiempo que respalda la democracia republicana, así como la participación activa del ciudadano en su construcción y defensa.

### **Crítica y conocimiento: incertidumbre y falibilidad**

En la esfera del conocimiento la actitud crítica aparece asociada con el esfuerzo y voluntad de no aceptar sin pruebas, hasta donde sea posible, ni los propios conocimientos, ni los que provienen de nuestro

entorno, principalmente los vinculados a la tradición o a otras autoridades. La actitud crítica constituye la esencia transcultural del ideario racionalista moderno. Descartes fue quien personificó de modo más claro la exigencia moderna de insu-misión mental y autonomía cognoscitiva; puso en práctica la desconfianza respecto de las autoridades y las tradiciones, mostrándose escéptico frente a todo aquello “corroborado únicamente por el ejemplo y la costumbre” (Descartes, 2003, p. 13). Entendió y adoptó la máxima de buscar la verdad por sí mismo, asumiendo la duda como método. Su objetivo de generar la certeza de todas sus convicciones, y de todo saber adquirible, a partir de los recursos de la propia razón, es lo que define el ideal del racionalismo metafísico, el cual, como proyecto de edificación de una ciencia y una filosofía fundadas en certezas y evidencias absolutas, ha fracasado sin ningún asomo de duda. Pero los supuestos racionales y los ideales básicos que inspiraron este plan ambicioso y quimérico han permanecido, y soportan las formas serias de saber sobre las que descansan una gran variedad de prácticas en las sociedades actuales, incluso en aquellas que no aceptan las consecuencias de su adopción en ciertos órdenes de la vida.

La actitud crítica, conformada por esa herencia ilustrada y racionalista, se basa en la recusación de todo dogma; en el análisis prevenido de toda idea o conjetura y en la aplicación metódica de los protocolos a los que da lugar la duda sistemática que se practica en las empresas cognoscitivas. Por eso mismo constituye la rebeldía básica contra los condicionantes convencionales y naturales que enmarcan nuestra comprensión, condicionantes contra los cuales es posible ejercer esa presión que convierte al conocimiento en una elaboración lenta, revisable y nunca garantizada a priori en cuanto a sus resultados.

En el registro cognoscitivo la crítica es parte sustancial de la racionalidad; está supuesta hasta por quien impugna el valor y alcance de la razón humana en cuanto guía para el escrutinio y dilucidación de lo real. Por ello la justificación de la crítica, asociada al proceder teórico que implementamos en la generación de saberes positivos, específicamente en las ciencias como paradigmas del conocimiento racional, queda plenamente asumida en el ejercicio mismo de método, como sustituto de todo dogmatismo y de toda autoridad. El método supone como única instancia de validación el horizonte de las cosas mismas. En consecuencia, un alegato a favor de la crítica en este contexto cognoscitivo ha de entenderse más como una defensa de su correcta interpretación frente al uso excesivo de sus alcances, es decir, cuando se usa la crítica como disolvente escéptico de la propia razón. El otro aspecto relacionado con la justificación de la actitud crítica en materia cognoscitiva se refiere a la correcta valoración de los rendimientos cognitivos de la razón. En efecto, una cierta impugnación de la idea de la crítica proviene a menudo de sobredimensionar las expectativas de los logros racionales o de malinterpretar el poder y el sentido de lo que representa en general la apropiación cognitiva de lo real, la cual tiene unos límites en términos del poder dilucidante de nuestras mentes. Sobre lo primero, abordamos entonces a continuación una reflexión acerca de las impugnaciones escépticas y relativistas y, con relación a lo segundo, haremos luego algunas consideraciones que hemos denominado diagnósticas.

El ejercicio de la razón crítica no tiene límites definidos en cuanto a su objeto, pero sí comporta algunos supuestos o posiciones de partida, las cuales subyacen a la negación de toda autoridad como fundamento de verdad y están implícitas en la decisión sistemática de no pretender respaldar ninguna creencia o conocimien-

to en alguna fuente privilegiada, ya sea una persona, un texto sagrado, un evento revelador particular y no accesible a todos, o una institución (Gellner, 1992, p. 100). El elenco de tales presuposiciones básicas, que enmarcan nuestros derechos críticos, lo he reducido a solo tres posiciones iniciales, como las denomina Searle (2004), aunque la lista suya es más amplia y podría de hecho ampliarse aún más de acuerdo con la perspectiva que se asuma. Son algo así como los límites más allá de los cuales no puede llevarse la insumisión cognitiva sin que la crítica se torne autocontradictoria y destructiva, al pretender invalidar el propio órgano generador de autoridad para nuestras creencias y saberes.

La primera presuposición define la existencia de un mundo externo e independiente de los sujetos, al que adjudicamos además la consistencia de un sistema ordenado y legal, al cual se orientan nuestros esfuerzos cognitivos. La ciencia moderna construye de esta manera su objeto en tanto orden regido por leyes, como una naturaleza, que se conduce siguiendo sus propias normas y cuya existencia se supone al margen de todo capricho exterior, sea de orden humano o divino. Gran parte de nuestras intuiciones precientíficas son también realistas en este sentido, y la negación filosófica de esta apuesta de legalidad e independencia deja intactas no solo la convicción intuitiva de un mundo ordenado sin nuestro concurso, sino también la necesidad de postular un orden tal como condición para operar con sentido en cuanto agentes cognitivos, no obstante, que haya de reconocerse al mismo tiempo la inagotabilidad de las empresas humanas orientadas a la determinación absoluta de dicho orden legal.

El segundo presupuesto de la racionalidad cognitiva crítica lo podríamos llamar presupuesto de la posibilidad del conocimiento del mundo, a través del

escrutinio metódico de aquella estructura ordenada e independiente. El mismo nos impone creer en la realidad y en la viabilidad de nuestra búsqueda de un acuerdo o ajuste con su estructura, aunque al propio tiempo nos prohíba la pretensión de coincidir enteramente y sin ninguna duda con ella. En este punto se establece la separación entre el racionalismo metafísico y el racionalismo crítico. El primero consistió en un plan de búsqueda de la verdad como auscultamiento definitivo y total del mundo por medios autogenerados en la propia razón. El fracaso de dicho plan no significó, sin embargo, la anulación de los propósitos modernos de uso no privilegiado de la razón, respeto por el orden independiente del mundo y creencia en la posibilidad de alcanzar la verdad, aunque de modo gradual y falible, todo lo cual queda compendiado en el calificativo "crítico" que ostenta el racionalismo no metafísico.

El tercer presupuesto contiene la suposición de la referencialidad del pensamiento y el lenguaje al igual que la teoría de la verdad como correspondencia (p. 24). La primera indica esa fe prerreflexiva de que "las palabras de nuestro lenguaje [...] tienen significados razonablemente claros y debido a sus significados, pueden utilizarse para referirse y hablar sobre objetos reales del mundo" (p. 20). Por lo que respecta a la teoría correspondentista de la verdad, o también llamada teoría de la redundancia de la verdad, ella sostiene que las proposiciones a través de las cuales enunciamos los hechos serán verdaderas o falsas si los hechos enunciados se dan o no. Esta concepción, que subyace siempre a la práctica de las ciencias y de la filosofía crítica, ha sido debidamente atemperada por los propios principios críticos, de manera que no implica una relación de autoevidencia del pensamiento o de la percepción. No tiene nada que ver con la búsqueda estéril de un criterio de verdad para los juicios, especialmente

para los juicios perceptivos. El establecimiento de la verdad particular de los enunciados dependerá de los diversos métodos de constatación de que se disponga, y la teoría de la correspondencia se limita a garantizar que sean los hechos o los datos externos a la proposición los que la validen.

Esta idea de la verdad coexiste en armonía plena con el reconocimiento de la condición siempre hipotética y sujeta a revisión de todas nuestras teorías y de todos nuestros juicios mediante la contrastación y la crítica. Es de conformidad con este carácter de correspondencia con el mundo que las ciencias modernas adoptan un método basado en la decisión sistemática de no admitir como juez de la aceptabilidad de las explicaciones ensayadas nada más que a los hechos a los que se tiene acceso a través de la experiencia y, para el caso de las ciencias naturales y empíricas, propiamente de la observación y de la experimentación. En este punto es preciso dejar establecido que también en el dominio amplio de las acciones racionales y comunicativas la aceptabilidad de las opiniones y de los juicios se rige por criterios análogos al criterio de verdad, los cuales encauzan las pretensiones de validez de las diferentes prácticas discursivas. Los juicios que se emiten en esos órdenes de realidad manifiestan pretensiones de validez susceptibles de criticarse.

La concepción del conocimiento avallada por la crítica interpreta entonces nuestra actividad cognitiva como una interacción entre nosotros y un mundo externo que no depende de nuestro capricho, que existe con total independencia y comporta un orden legal suficiente para ser entendido y manipulado. La comprensión de la realidad es posible a través de nuestro pensamiento representativo, el cual se expresa en proposiciones y teorías con cuyo concurso construimos una descripción de dicho mundo objetivo a la

que precisamente juzgamos creíble por verdadera, no por otras posibles cualidades que eventualmente destaquen en ella. Esta sería la idea generadora de autoridad epistémica más allá de la cual no se puede llevar de forma coherente la impugnación crítica. Es a partir de esta extralimitación crítica que surge justamente el escepticismo en sus más variadas expresiones. No es el propósito aquí una exhaustiva respuesta al escéptico, ni siquiera una exposición suficiente de sus argumentos. Solo podemos referirnos a unos de ellos y a algunas respuestas reiteradas una y otra vez. A continuación nos referiremos a estos argumentos y sus posibles respuestas, para concluir luego con algunos comentarios diagnósticos sobre el tema.

No diría que los argumentos escépticos son tan viejos como el mundo (Nagel, 2000, p. 27) pero sí que lo son tanto como la filosofía. El escepticismo radical niega todos los presupuestos antes mencionados o algunos de ellos. La premisa general de la cual arrancan las posiciones escépticas consiste en el reconocimiento de que toda la evidencia que podamos reunir sobre una determinada cuestión no nos exime del riesgo de estar equivocados (Searle, 2004, p. 35). A partir de este aserto se desemboca entonces en una serie de posiciones que ponen en duda bien la existencia del mundo exterior, bien la posibilidad de que pueda ser conocido por nosotros tal como es.

La negación ontológica de la realidad del mundo externo no constituye propiamente un argumento escéptico sino más bien una salida, ciertamente extrema, a las consecuencias del escepticismo; dicha salida es el idealismo. El idealismo fue, en consecuencia, la respuesta a la suposición escéptica de que un mundo que existe en sí mismo implicaría negarnos de entrada el acceso a su conocimiento, siendo por ello un supuesto pernicioso. Pero sería además vacío, pues no se ganaría nada con suponer un mundo des-

ligado por completo de nuestro aparato de conocimiento (p. 35). Sobre el tema del escepticismo como negación del mundo exterior acompañada de la tesis de su consistencia meramente ideal no ahondaré aquí. Baste con decir que el idealismo es indemostrable, pero también es irrefutable en términos de lógica. La opción contraria puede ser acogida por diversas razones, entre las cuales se debe contar el hecho de que parece bastante menos agobiante declarar la existencia independiente y real del mundo, ya que lo suponemos en el propio proceso de conocimiento sin ningún esfuerzo.

En cambio, el argumento de la ilusión es una duda escéptica radical que pone en cuestión la realidad externa sin desembocar explícitamente en el idealismo. Se arguye que la persona, al pensar que percibe objetos y estados de cosas en el mundo, el realista ingenuo, no puede explicar el hecho de que no exista forma de distinguir el caso en el cual realmente ve objetos, el caso verídico, del caso en el que sufre alguna ilusión o engaño (p. 37). Este argumento de la ilusión ha sido rebatido también de manera prolija. De modo general, se aduce lo siguiente: “[...] no es cierto que para estar viendo el objeto que tengo enfrente tenga que existir alguna característica interna de la propia experiencia que sea suficiente para distinguir la experiencia verídica de una alucinación del objeto” (p. 38). Esta característica o cualidad distintiva no existe para las experiencias en particular; suponerlas constituye una falacia (Searle, 2004, p. 38). Existe más bien una red amplia de experiencias interconectadas, que establecen la seguridad de nuestra fe perceptiva; y lo mismo vale en contra de la presunta indistinción entre el sueño y la vigilia: lo perteneciente a la fantasmagoría vívidamente engañosa del sueño se puede identificar por contraste con la trama completa de la vigilia, no por contraste con átomos aislados de experiencias despiertas.

Los argumentos escépticos de más actualidad no son directamente expresiones de estas dos posiciones, llamadas por Searle idealismo y escepticismo crudos. Entre los de mayor recurrencia hoy están más bien aquellos que cuestionan la fiabilidad de nuestro conocimiento del mundo, manteniéndose en una suerte de anti-realismo vergonzante (p. 28). El primero de ellos es el que niega la posibilidad de que tengamos un acceso inmediato a la realidad, no teniendo sentido entonces hablar de ella o hablar de que nuestro conocimiento lo es de dicha realidad. Es el llamado argumento del perspectivismo (p. 29). El segundo argumento es el de la relatividad conceptual. Afirma que no habiendo un acceso a la realidad, no mediado por conceptos, y siendo estos conceptos algo construido por nuestro intelecto, el realismo del mundo externo se vuelve sospechoso como desiderátum de nuestro conocimiento (p. 31). El tercero está basado en la historia de la ciencia y es un argumento relativamente nuevo. Afirma que la ciencia procede por elaboraciones de paradigmas y no por acumulación continua cada vez más verdadera de conocimientos sobre el mundo tal como es en sí mismo (p. 32). El cuarto es el argumento de la subdeterminación de la teoría por la evidencia. Consiste en una interpretación del cambio de teorías científicas como debido a ajustes motivados por conveniencias prácticas y en modo alguno derivado del tirón gravitatorio de la realidad misma, a la cual tienden a ajustarse las teorías en la perspectiva contraria (p. 34).

A este conjunto de argumentos se refiere Nagel (2000) como al escepticismo acerca de la razón (p. 16). Constituyen una familia que recibe diversas denominaciones, aunque él las etiqueta con los rótulos del subjetivismo y el relativismo. Han sido objeto de diversas refutaciones, todas ellas muy semejantes y ciertamente también totalmente infructuosas, si mi-

diéramos su eficacia por la proliferación y popularidad de aquello que pretenden refutar. Esta clase de escepticismo es hoy por hoy bastante influyente. Relativistas, pragmatistas y deconstruccionistas, entre otros, creen poner en solfa a la razón y a la ciencia declarando la no autoridad de sus principios, ignorando sus logros explicativos y declarando la equivalencia de las creencias. Lo característico de la mayoría de estos críticos de la ilustración y de la ciencia es el modo erróneo como concluyen, a partir de las limitaciones contextuales e históricas del conocimiento, su carácter arbitrario y la canjeabilidad de todas las formas o modalidades del conocimiento.

Los argumentos en contra de estos planteamientos escépticos son muy parecidos y nada nuevos. Nagel los sintetiza diciendo que relativismo y subjetivismo colapsan incurriendo o bien en autocontradicción o en vacuidad (Nagel, 2000). En relación con la autocontradicción, la crítica del relativismo neoescéptico y del irracionalismo ha sido realizada de modo bastante convincente por Habermas en su *Discurso filosófico de la modernidad*. Allí estableció su tesis famosa según la cual quienes impugnan la razón usando sus propios instrumentos incurren en una paradoja realizativa. Refiriéndose a Adorno y Horkheimer, pero de modo igualmente válido para otras críticas como las del posestructuralismo y el posmodernismo en general, dice:

Si no quieren renunciar al efecto de un último desenmascaramiento y quieren proseguir la crítica, tienen que mantener indemne al menos un criterio para poder explicar la corrupción de todos los criterios racionales... En vista de esta paradoja, esta crítica que acaba echándose a sí misma por tierra pierde norte (Habermas, 1989, p.158).

Nagel (2000) recrea el mismo argumento así: "No podemos criticar algunas de nuestras propias afirmaciones racio-

nales sin emplear la razón en algún otro punto para formular y sostener dichas críticas" (p. 27). Roger Scrutton adopta un tono menos solemne para referirse a la autocontradicción del escepticismo: "El hombre que te dice que la verdad no existe te pide que no le creas. Así que no lo hagas" (Fernández, 1999, p. 215).

La vacuidad de estos argumentos escépticos tiene que ver con la réplica a la negación de las pretensiones de objetividad del conocimiento, pretensiones que serían infundadas dado el hecho de que siempre y necesariamente abordamos el conocimiento del mundo desde una perspectiva y en el marco de una conceptualización elaborada en el interior de nuestras propias mentes. Dice Nagel (2000) que tales argumentos escépticos "[...] se reducen a la afirmación de que cualquier cosa que nosotros decimos o creemos es algo que nosotros decimos o creemos" (p. 18). El perspectivismo, entendido como un rasgo común a las diversas posturas neoescépticas, afirma que para conocer la realidad es preciso conocerla desde un punto de vista, suponiendo al mismo tiempo que para conocerla como en verdad se necesitaría que no se la conociera desde ningún punto de vista (Searle, pp. 29-30). Esta suposición es falsa, por cuanto exige un imposible: eludirnos como percipientes so pretexto de no perturbar la objetividad, o declarar la imposibilidad de conocer si el sujeto que percibe se considera un sujeto situado, de modo que el argumento se reduce a la vacuidad de afirmar que vemos el mundo desde una perspectiva, es decir, como lo vemos.

Con el argumento de la relatividad conceptual sucede algo parecido. Se afirma que "no hay nada inevitable en los conceptos que tenemos para describir la realidad", por lo tanto, se supone a continuación, no habría acceso a la realidad objetiva a través de ellos, pues diferentes estructuras conceptuales darían diferen-

tes accesos al mundo, accesos que serían inconsistentes entre sí. Este argumento sostiene en definitiva que “no hay más hechos que los que se refieren a un esquema conceptual”, e implica por tanto una falacia: la llamada falacia uso-mención, la cual supone que la naturaleza lingüística o conceptual propia del proceso de identificación de un hecho requeriría que el hecho identificado tuviera él mismo una naturaleza lingüística o conceptual (p. 31). Ciertamente los hechos requieren ser nombrados e identificados por instrumentos mentales, por aquello que decimos; así que si bien no los podemos identificar sin decirlos de algún modo, no se reducen por ello tampoco a lo que decimos. Tal es la fuente de la vacuidad del argumento de la mediación conceptual.

El segundo flanco de una defensa posible de la crítica en materia cognoscitiva adopta la forma de comentarios diagnósticos respecto de las objeciones a la ciencia y a la razón, las cuales, en cierta medida, tienen su origen en estas interpretaciones escépticas (el perspectivismo al que alude Searle o el subjetivismo y relativismo a los que se refiere Nagel). No existe, de ninguna manera, acceso no mediado a lo real, y de tal condición epistémica derivan los relativistas el juicio completamente infundado de que no habría forma de jerarquizar saberes o de definir progreso y evolución en el saber. Lo que late tras muchas críticas contra la racionalidad y las ciencias es una total incompreensión del concepto moderno y racional de la realidad. A tal concepto lo denomina Blumenberg “realidad de contexto abierto”, “[...] que anticipa la realidad como el resultado siempre incompleto de una realización, como confianza que se constituye a sí misma sucesivamente, nunca como coherencia definitiva y absolutamente concedida” (Callinicos, 1998, p. 64). Gellner (1992) formuló la misma idea, recreando la tesis de Comte sobre las fases históricas por

las cuales habría atravesado el espíritu, en la forma de tres variaciones sobre los criterios de validación: “La humanidad ha pasado por tres estadios: la época del ritual, la de las pruebas espurias, y la de la falta de pruebas. Ellos (los modernos) establecieron las reglas de esta tercera condición” (p. 212).

Estas argumentaciones en contra de la razón están vinculadas algunas veces con un cierto resentimiento en contra de las ciencias o con la voluntad de poder (Searle, p. 28). Pero no siempre es este el caso. A muchas de ellas subyace ante todo un supuesto no reconocido que consiste en mantener, en relación con la verdad, una petición de absolutismo con la que precisamente ha roto la concepción moderna del mundo. La visión mítica, la religiosa y cierta metafísica suponen, sino un orden finito reductible a los parámetros de la evidencia intuitiva, por lo menos una cognoscibilidad de la realidad propia solo de seres omniscientes. Pero esa no es la concepción con la que opera la ciencia y la razón crítica y, a la inversa, esa concepción subyace en quienes confunden no absolutismo de la verdad con relativismo y arbitrariedad. Es decir, a quienes descalifican a la ciencia porque sus verdades son relativas se les puede acusar de que solicitan un absolutismo al cual la ciencia ha renunciado por virtud, no por defecto.

Producto de esta especie de desesperación metafísica y de la demanda implícita de verdad absoluta, tenemos el desconocimiento, del sentido en el que la ciencia incorpora en su proceder un mecanismo de corrección de errores que es insustituible y no equiparable con alguna insospechada o aún no reconocida ruta autoevidente de acceso a las cosas. Después de todo ¿por qué habríamos de tener un seguro de aprehensión absoluta y no distorsionada del cosmos? ¿No es esto un remanente mítico-religioso de la conciencia? Así, pues, la ciencia y el

pensamiento racional operan conforme al ensayo y al error; pero este procedimiento autocorrector no está garantizado a su vez por un mecanismo o facultad de desciframiento infalible de las cosas. No obstante, la activación de una voluntad de alerta máxima y un cierto ascetismo con relación a las tentaciones metafísicas ordinarias de nuestra mente, sobre los cuales descansa este mecanismo de cautela metódica, tampoco son opciones libremente adoptadas. Su fuerza no proviene de cierto consenso oculto que a su vez podría hacerse reversible mediante la conformación deliberada de nuevos consensos, como presuponen algunas lecturas sociológicas de la historia de las ideas y algunas concepciones historicistas.

Relatividad y perspectivismo del conocimiento no son eludibles en este único y preciso sentido: la conciencia es la instancia donde con absoluta necesidad se escenifica el propio mundo; ella es la mediadora universal. Esta es una determinación esencial y no negociable que nos obliga a reconocer que sin el factor cualitativo de lo consciente, sin mediación, no entenderíamos nada. Pero ello equivale simplemente a decir que no se nos ha concedido la prerrogativa de eludir nuestra condición subjetiva para ver un mundo en sí. La cognición es entonces un proceso interactivo necesario. Sin embargo, esa circunstancia tampoco mancha de modo irremediable el propósito de develamiento que sustenta la empresa humana del saber. Nuestra realidad es siempre relativa a nosotros y nuestra ciencia es ciencia en tanto que es nuestra, pero será siempre exagerado decir que por ello deberían declarárselas solo nuestras.

La subjetividad del conocimiento humano que demanda una vigilancia pertinente proviene de la circunstancia de que todo saber descansa sobre al menos tres apoyaturas que nos abocan todas al error

y a la falsedad: la capacidad abstractiva, que permite idear conceptos y percibir estructuradamente; el lenguaje, que hace posible la simbolización; y la propia estructura neurofisiológica la cual, siendo el soporte físico de las anteriores, es por tanto la base de nuestra mente. A estas tres estructuras genéricas se les han de sumar el factor de subjetividad individual o condición de elaboración idiosincrática de los fantasmas, ideaciones y representaciones del sujeto singular, más las significaciones imaginarias sociales, nombre con el que podemos aludir a las otras instancias de relativización como las derivadas de las cosmovisiones culturales, de la historia, las lenguas, las tradiciones, los prejuicios, entre otras. La lucha contra el entramado de obstáculos que acechan tras estas instancias es lo que confiere al conocimiento el carácter de aventura y de empresa. Todo conocimiento es, pues, conocimiento situado, relativo y condicionado. Sin embargo, eso no implica que su validez se reduzca a la perspectiva, a ser el reflejo de un sesgo cultural, gremial o personal.

La razón y las ciencias abocan permanentemente el reto de trascender gradualmente estas circunstancias condicionantes y buscar alcanzar cierta objetividad. Ahora bien, la búsqueda de dicha objetividad, presupone la necesaria mediación del sujeto y su función creadora y estructurante del sentido en todos los órdenes de nuestra actividad cognitiva. El conocimiento es una interacción compleja entre nuestras mentes, con expectativas y sesgos multiformes, y la realidad, con sus enmarañamientos. El conocimiento, también el científico, tiene entonces la forma de un "constructo ideacional" que reflejará las características del sujeto humano, sus restricciones, su situación. Sin embargo, ello no implica que lo podamos reducir a un puro artificio convencional ni, sobre todo, suponer que no son las cosas mismas las que regulan

esas construcciones ideativas. Antes que respaldar el relativismo, la conciencia de esta vía estrecha hacia lo real, la conciencia del hecho de que solo accedemos a las cosas a través de artefactos intelectuales, implica el reconocimiento de una subordinación esencial de nuestro pensamiento, que da la seriedad básica a la empresa humana del saber. Esta conciencia equivale a la concesión permanente y esencial de que "el pensamiento propone y la realidad dispone" (Rescher, 1995, p. 14).

Finalmente, en la construcción del conocimiento la crítica no oficia como facultad para generar por sí misma el saber. El conocimiento comienza mejor por la apertura mental ante lo desconocido y lo nuevo, al igual que por el elemento de imaginación creadora. Se precisa la construcción imaginativa de mundos posibles, de modelos abstractos, a través de los cuales podamos visualizar la estructura oculta de las cosas. Esta es la función de la teoría. La crítica ejerce al respaldo de dicha actividad imaginativa una función de criba y depuración; hace las veces de dique frente a las pretensiones inaceptables del prejuicio y la autoridad, pero también de instancia evaluadora que disciplina los ímpetus de la imaginación y la ocurrencia. La actitud crítica es así la conducta que subyace a cualquier intento de validar los conocimientos ya adquiridos y por tanto representa el rasero universal para concederles el aval como saber confiable.

### **La crítica y la política: rebelión y ciudadanía**

Es en el dominio político donde la actitud crítica queda definida con propiedad como arte de la inservidumbre voluntaria, como dice Foucault (p. 11), haciendo referencia al justamente célebre título de la obra de Étienne de La Boétie y que representa un lugar literario clásico en la tradición del derecho a luchar contra la opresión. A continuación abordaremos dos de las cuestiones centrales que en-

marcan el ejercicio de la crítica en este terreno: la primera se refiere a las razones para rebelarse y no obedecer a ningún poder injusto y arbitrario; la segunda vincula la cuestión del tipo de ordenamiento civil deseable al que se justifica obedecer y en el que sería razonable participar activamente. Con respecto a la actitud de desobediencia ante los poderes opresivos e injustos, sobresale en primer lugar el tópico de inaceptabilidad de la tiranía y el consecuente derecho de resistencia frente a ella. Desde la antigüedad se concede la necesidad de la obediencia a los mandos políticos, pero también la validez e incluso la obligación moral de rebelarse contra los poderes fácticos y arbitrarios, de los cuales la tiranía representa la forma por antonomasia.

La tiranía designó en un comienzo la forma como se adquiría el gobierno: de modo ilegal o por usurpación, sin remitir de manera inmediata a la calidad de su ejercicio o al carácter mismo del gobernante. Hubo en Grecia tiranos que fueron apreciados por ser gobernantes progresistas y benévolos, como Pisístrato. Posteriormente, el término adquirió connotaciones puramente negativas. Isócrates se refiere de esta forma a la índole de los tiranos: "Porque es tarea de los que mandan, hacer más felices con sus cuidados a los gobernados, mientras que los tiranos tienen la costumbre de procurarse sus propios placeres con los trabajos y males de otros" (*Sobre la paz*, VIII, 91). Sin embargo, fue Platón (1988) quien nos legó una descripción difícilmente superable de la execrable figura del tirano. Al líder que se transforma en tirano le sucede, como se cuenta del mito del templo de Zeus Liceo en Arcadia, que a causa de su gusto por las entrañas humanas se convierte en lobo:

Así también cuando el que está a la cabeza del pueblo recibe una masa obediente y no se abstiene de sangre tribal [...]. ¿no es después de esto forzosamente

fatal que semejante individuo perezca a manos de sus adversarios o que se haga tirano y de hombre se convierta en lobo? (*República*. Lib. VIII. 566a).

La tiranía representa la peor forma de gobierno puesto que implica el dominio directo sobre los hombres, lo cual crea una situación de inestabilidad e indeseabilidad en la cual prevalece el temor mutuo y el inminente recurso a la fuerza (Negro, 1992, p. 687). Lo que define el credo político de los modernos es justamente lo opuesto a la aceptación de la tiranía, esto es, que la relación política, por definición, la constituye el gobierno o mando de uno o de varios, pero soportado en una previa autorización. Como forma de poder coactivo, al poder se lo considerará político por su exclusividad, pero también por su legitimidad (Bobbio y Bovero, 1985, p. 46).

Aristóteles definió el poder político como aquel que se ejerce sobre hombres libres, diferenciándolo del poder paterno y del poder del patrón sobre sus esclavos. Esta caracterización fue ampliada y difundida en tiempos modernos por diversos pensadores, especialmente los liberales, quienes denunciaron lo inaceptable del poder que se ejerce en condiciones de asimetría, y caracterizaron el poder político como el poder que rige entre quienes, a pesar de que se someten a una serie de órdenes externas, no por ello se colocarían en situación de pérdida de su libertad y autonomía. El poder político no es, por definición, potestad para someter por fuerza o guiar sin consentimiento; de igual modo, la obediencia política no equivale a sometimiento incondicional. John Locke (1994) adujo esta razón para oponerse a las tiranías y dictaduras: "El poder absoluto y arbitrario, o gobernar sin leyes establecidas, no puede ser compatible con los fines de la sociedad y del gobierno" (p. 144). Y la razón última de esta incompatibilidad reposa en una intuición que expresó en estos términos:

"nunca podría suponerse que el pueblo haya consentido el ser gobernado para su propio daño" (p. 170). Stuart Mill (1991) invocó un razonamiento prudencial semejante, recogiendo no solo el imperativo liberal de repudiar el gobierno arbitrario sino también la invitación a ocuparse consciente y activamente de los negocios de la política, tal como lo predica la ideología republicana. En *Del gobierno representativo*, sostuvo que "la única seguridad de que los derechos e intereses de toda persona no van a pasarse por alto se obtiene sólo cuando la persona interesada es apta, y habitualmente está dispuesta a defenderlos" (p. 69).

En su *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Locke expuso detalladamente las razones por las cuales los pueblos tienen derecho a rebelarse contra los gobiernos tiránicos y mantuvo que "a ese derecho no pueden renunciar, pues está fuera del poder de un hombre el someterse a otro dándole la libertad de destruirlo" (p. 171). El razonamiento de Locke arranca de una premisa, implícita en la concepción de la soberanía, según la cual la obediencia debida al poder legítimo autoriza el uso de la fuerza del soberano o príncipe en contra de quienes se insubordinen y desobedezcan sus órdenes. Teniendo en cuenta que la relación de obediencia política no convierte a quien obedece en esclavo, concluye entonces que lo mismo ha de admitirse cuando sucede a la inversa, cuando el príncipe usa el poder contra el pueblo de modo ilegítimo. En tal caso, los súbditos tienen el pleno derecho de usar la fuerza contra él. Es el momento cuando la sociedad, que se basa en un pacto en el que se suspende el uso no autorizado de la fuerza, esto es, el derecho de guerra, entra de nuevo en una situación de autorización de este. En el lenguaje teológico de la época, este recurso a la guerra contra el tirano o contra el gobierno injusto lo expresó el pensador inglés como derecho del pueblo

a recurrir a Dios en su auxilio, haciéndose eco, irónicamente, de la consigna de Jacobo I, quien había dicho que, ante una injusticia, “el pueblo no puede hacer otra cosa que huir sin resistencia del furor de su rey; no debe responder más que con lágrimas y con suspiros, siendo Dios el único a quien puede llamar en su ayuda” (Marina, 2008, p. 199).

La idea de resistir al poder no justificado, el derecho a rebelarse y aun el derecho de matar al tirano, son ideas que tienen antecedentes antiguos. Desde la antigua Grecia se ha tipificado el tiranicidio como un acto permitido e incluso glorioso. Aristogitón y Harmodio pasaron por héroes tras asesinar al tirano Hipias. La rebelión y el tiranicidio fueron así mismo objeto de tratamiento en la escolástica, y en los albores de la época moderna se destaca la obra del padre Juan de Mariana, *De rege et regis institutione*, en la cual declara el derecho de toda persona a asesinar al gobernante que se convierte en tirano. Esta doctrina sirvió también para justificar el asesinato de los reyes tiranos franceses Enrique III y Enrique IV. La frase *Sic semper tyrannis*, así siempre a los tiranos, es decir, muerte a los tiranos, que se atribuyó a Bruto en el momento de asesinar a César, fue convertida en el lema oficial de la mancomunidad de Virginia en 1776, por sugerencia de George Mason.

El derecho de rebelión ha sido muy discutido en su condición normativa. Sin embargo, versiones de este derecho han sido invocadas por las principales revoluciones modernas, como la revolución francesa y la revolución norteamericana. Asimismo, la carta fundacional de las Naciones Unidas (ONU) reconoce este derecho a cada uno de sus Estados miembros, aunque con restricciones (Huesbe, 2003, p. 483), y el preámbulo de la Declaración Universal de Derechos Humanos de Naciones Unidas, de 1948, considera esencial la protección de los derechos humanos “a fin de que el hombre no se

vea compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión” (ONU). En síntesis, dicho en palabras del propio padre del liberalismo:

Quando al pueblo se le hace sufrir y se encuentra expuesto a los abusos del poder arbitrario, la rebelión tendrá lugar, por mucho que se le diga que sus gobernantes son hijos de Júpiter, sagrados o divinos, descendidos de los cielos o autorizados por ellos... (Locke, 1994, p. 215).

En la modernidad las ideas revolucionarias de la filosofía política confluyen en que se pueden usar contra el déspota las mismas armas suyas: el temor y la arbitrariedad (Marina, 2008, p. 56), bien sea que se tenga como fundamento para la resistencia a la moral, los derechos naturales o una especie de ley de las cosas humanas, como afirma un pensador contemporáneo: “Dado que todo poder es opresivo no existe otra libertad posible para el individuo que la que se da en *la limitación de hecho del poder*” (Comte-Sponville, 2001, p. 112. Cursivas en el texto).

Sin embargo, tras el concepto de un derecho de rebelión late una idea más sustancial aun: la idea de que solo se justifica el poder político como sostenido en la finalidad del bien público y no como soporte de la gloria y el valor del príncipe. La perspectiva de interpretar el poder político desde la posición de la parte que lo padece, desde el pueblo, es una conquista moderna y, a juicio de Bobbio, irreversible. Esto acontece al comienzo de la edad moderna y se basa en la doctrina de los derechos naturales que pertenecen al individuo. Este cambio

[...] implica la relevancia dada a los problemas políticos que son diferentes de los tratados normalmente por quien se pone *ex parte principis*: la libertad de los ciudadanos [...] y no el poder de los gobernantes; el bienestar, la prosperidad,

la felicidad de los individuos tomados uno por uno, y no solamente la potencia del Estado; el derecho de resistencia a las leyes injustas, y no sólo el deber de obediencia (activa o pasiva) (Bobbio, 1989, p. 82).

Lo único que justifica la obediencia al poder político es que quienes la ejercen lo hacen por delegación del propio cuerpo social, quien los encarga para representarlo en la función del mando, pero con miras al beneficio del colectivo y no con el ánimo de concederles el derecho de encumbrarse a sí mismos y arrogarse el derecho de usar el poder para su propio beneficio. La exigencia y la posibilidad de que todos pudiésemos participar en el poder constituyen sin duda el punto de arribo de una transformación que, desde la idea de oposición irrestricta a la arbitrariedad del mando, conduce paulatinamente al posicionamiento de la idea según la cual el ejercicio del poder político legítimo corresponde solo al pueblo y la obediencia solo le es debida a la ley. En esto consiste precisamente el credo republicano como ideario político de la modernidad occidental. Así lo señaló Tomás Paine en 1791: "El gobierno republicano no es otro que el gobierno establecido y dirigido en interés del pueblo, tanto individual como colectivamente" (Dupré, 58). Aunque no de modo directo, este ideal republicano señala hacia la democracia como la forma de gobierno que mejor podría realizarlo. La democracia, en efecto, acentúa la idea de que es el pueblo el único soberano y el lugar en el que reside el verdadero derecho de mandar, siendo así que todo gobierno debe justificarse en calidad de encargado de realizar la voluntad general, la cual se orienta obligatoriamente al bien común a través de la prevalencia de la ley que guía esta búsqueda y la materializa.

La doctrina política de Rousseau representó el punto de arribo del proceso de construcción de esta alternativa moderna de justificación de la autoridad política.

Rousseau (2004) es el primer pensador que reconoce, sin ambigüedad ni subterfugios, que el pueblo es la única autoridad legítima (Libro III, cap. 4). Este proceso de descenso de la soberanía, desde una fuente divina hasta el pueblo, es un tránsito lento y lleno de vicisitudes. Una de las expresiones más tempranas de este cambio de orientación con respecto a la autoridad política la representó la obra *De la monarquía*, de Dante, en la que sostuvo:

[...] si bien el cónsul o el rey, en razón de los medios, son señores de los demás, en razón del fin son servidores de los demás, y esto conviene principalmente al monarca, que debe ser considerado, sin duda, el servidor de todos (Dante Alighieri, 1941, p. 55).

La política, en términos de la concepción democrática moderna, ha de entenderse entonces como orden colectivo y organización de la vida social a través de reglas emanadas del poder que reside en la misma sociedad. Ningún sometimiento es bueno, de modo que si hubiera que someterse, "al menos que sea a nosotros mismos (en tanto que comunidad)" (Comte-Sponville, 2001, p. 195). Aunque esta situación de indeseabilidad de toda forma de poder ha dado lugar a una valoración cínica de la democracia como el menos malo de los regímenes, el concepto de una obediencia política basada en el consenso en torno a una ley establecida por todos representa la mejor, si no la única, justificación por la cual la obediencia y el sometimiento se hacen compatibles con la libertad, proceso y fórmula a la cual se denomina autonomía.

La política comporta el despliegue del poder y genera una desigualdad que la razón crítica no avala de modo incondicional; exige siempre que dicho sometimiento se produzca con miras a la libertad y al bien común, y esto es lo único que justifica la obediencia política. No puede

aceptarse una idea de política como mera dominación; no se puede reducir su ejercicio al puro uso de estrategias para la obtención y conservación del poder, pues lo que se busca con la vida asociada no es el dominio sino el bien de todos. Existe un componente axiológico que da a la política su sentido como búsqueda del bien común, el mismo que, desde cierto punto de vista conservador, se quiere entender solo como búsqueda de la paz y conservación del orden, pero que es imperativo ampliar para que comprenda la búsqueda de la felicidad. Esta felicidad que se exige como fin universal y valor que la política debe aportar a la vida en la ciudad ha de entenderse en primer lugar como un proyecto enmarcado en la idea de justicia, por tanto, la felicidad a la cual se ordena la política significa que "todos tienen derecho a procurarse activamente la vida lograda a través del cultivo de las virtudes públicas" (Llano, 1999, p. 66). Un componente de resistencia del individuo con respecto a las restricciones arbitrarias frente al logro de las metas vitales coexiste entonces con la exigencia de colaboración y compromiso por parte de los particulares en la determinación del orden político. Esta colaboración y compromiso se manifiestan en primer lugar en el respeto a reglas de juego definidas en relación con el uso de la libertad individual y que constituyen el derecho. Pero además tienen que ver con la activación de la participación en el establecimiento y dirección del poder para evitar la enajenación a la cual dicho poder se halla expuesto, en beneficio de particulares: el príncipe, en la terminología clásica, o las élites y clases dominantes, en terminología moderna.

La razón crítica en el dominio político dicta entonces no solo la repulsa frente al mando arbitrario e injusto sino que además activa la búsqueda del orden al que se justifica obedecer, el cual ha de ser aquel en donde se promueve el bien

público común, entendido como propiciatorio de la felicidad. Abogar por la libertad real y el bien común constituye la finalidad a la que sirve la práctica política bien entendida, esto es, la práctica política asumida desde una posición ilustrada y crítica con respecto al problema de la obediencia debida a los gobernantes. No otra cosa que el logro de la libertad y del bien común es lo que constituye el significado de la emancipación en el orden social y político.

Sin embargo, aunque la participación de todo el pueblo en los beneficios de la libertad sea la condición perfecta para la realización de un gobierno libre, "un gobierno en el cual se propaguen imparcialmente a todos es un ideal irrealizable todavía" (Mill, 1991, p. 73). Parece un dato fundamental de la vida política la autonegación humana de la libertad y la consiguiente ofuscación del bien común. Sin una buena dosis de esta alienación no habría presión externa que bastara para mantener a los humanos bajo el yugo. Tal abyección sucede cuando los oprimidos parecen no darse cuenta de la opresión, al punto de convertirse en cómplices de sus propios opresores. Maquiavelo ya se quejaba de la situación: "Los hombres son tan simples y se sujetan en tanto grado a la necesidad, que el que engaña con arte halla siempre gentes que se dejan engañar" (Maquiavelo, 1973, p. 87). La misma queja resuena en estas palabras de La Boétie (1986): "Siempre el pueblo ha sido así: al placer que no puede honestamente recibir está totalmente abierto y disoluto, e insensible al agravio y el dolor, que no debe honestamente soportar" (p. 37).

No es difícil sostener entonces la equivalencia entre estupidez y renuncia a la propia libertad, aunque, simétricamente, desde la otra orilla del espíritu crítico, desde la óptica de la razón estratégica, inmoral, tampoco sea difícil acreditar la lucha en los escenarios políticos a nombre del bien común. Somos, en efecto,

bastante capaces de concebir el orden social perfecto, pero no somos nada hábiles para llevarlo a la práctica (Camps, 2011, p. 34). Es por eso que en el nivel de los principios vale sin restricciones el lema de Thoreau (2006): “Un hombre con más razón que sus conciudadanos ya constituye una mayoría de uno” (p. 42). Sin embargo, es una distancia considerable la que va desde los principios racionales que aconsejan la libertad y el bien hasta la conformación de la “voluntad general” de un pueblo. Una cosa es pues el orden de las razones que legitiman estos valores y otra la conformación de la voluntad de los ciudadanos en la esfera pública.

Así como la razón crítica desautoriza la interpretación de la política como ejercicio de oportunismo para hacerse con el poder, al margen y en contra del bienestar de la colectividad, también desautoriza la conducción de la acción política por cauces diferentes a los implicados por los propios valores democráticos. Esto significa que “El medio en el que se realizan las intervenciones de la teoría crítica de la política no es otro que el de la discusión pública o, mejor, la esfera pública política” (Maestre, 1994, p. 34). Esta actividad ilustrada se orienta a la formación política de la voluntad, teniendo como principio la idea de la democracia radical, vale decir, el proyecto de conformación de un orden político donde el ejercicio del poder sea la expresión real del querer común, y obedezca a la exigencia ética de ser comúnmente erigido a través de la participación consciente de los sujetos que han de gozarlo y sufrirlo.

La razón crítica en política conduce entonces a la negación de la diferencia esencial entre quien ejerce el poder y aquellos sobre quienes recae (p. 221). Puede decirse que la teoría política moderna, en la figura de la democracia republicana, ya resolvió el problema de la obediencia política. El asunto primordial hoy no sería entonces a quién obedecer sino más bien

cuáles son los problemas a los que debe darse una solución política democrática y cómo hacerlo (p. 226). A pesar de las diferencias en los detalles hay dos líneas claras que la razón crítica perfila de cara a estas dos inquietudes: la primera es que el marco general de cualquier acción política democrática debe orientarse por el valor de la justicia social. La segunda línea, relativa a los procedimientos, tiene también un sentido moral y se refiere a la necesidad de acudir a la voluntad consciente de los implicados para definir de manera consensuada la formación y el ejercicio de los contrapoderes necesarios con los cuales deben confrontarse las lógicas dominantes de los poderes injustos actualmente vigentes. Además, la razón rebelde prohíbe la fijación de fines políticos al margen de la evaluación de la moralidad de los procedimientos.

Esto nos lleva, por último, a los problemas de la política actual y a lo que se puede considerar el reto fundamental de la crítica en el terreno político, lo mismo que al problema de sus límites, los cuales no están determinados por algún horizonte de complejidad para la comprensión sino por un derrotero de la historia, que confronta sus propias aspiraciones con la impotencia práctica. El triunfo de la razón instrumental, figura que se opone a la razón política crítica de manera semejante a como dogmatismo y escepticismo se oponen a la razón crítica en el plano epistémico, se establece como el dominio absoluto del capitalismo en tanto imposición de una lógica que no solo representa la expropiación de la actividad productiva sino también la alienación, es decir, la anulación y vaciamiento de contenido de cualquier identidad real, sustituyendo al *pueblo* y a la *voluntad general* por el público y la opinión (Agamben, 2010, p. 5).

El derrotero de la sociedad capitalista en la que se ha entronizado la lógica del liberalismo económico y de la democracia de masas nos ha conducido a lo que

Debord llamó el *Estado espectacular integrado*, un régimen político que se extiende planetariamente reduciendo el Estado de derecho y su sistema institucional a mera máquina electoral mayoritaria asociada al control mediático de la opinión (Agamben, p. 69). En términos de clima ideológico, el ágora, el espacio público, es cada vez más un espacio "blando" es decir, acrítico, ocupado por la imaginería consumista y por la cultura multimedia que todo lo trivializa. Ese condicionamiento que ejerce lo mediático sobre las estructuras mentales e ideológicas del campo político constituye una de las cuestiones clave del futuro de la democracia. Nuestro tiempo enfrenta así la paradoja política consistente en que, en el momento de la historia en que la democracia liberal parece no tener contendores creíbles (Ferrajoli, 1994), su enemigo mortal es la lógica que impone el sistema que sostiene ser el único modo que la hace perdurable. Conforme el capitalismo impone su lógica de exclusión, de dominio del más fuerte, al tiempo que la fe en la capacidad interventora y transformadora de los pueblos experimenta el más grave deterioro, el panorama de la política progresista se agrava, es decir, la posibilidad de la democracia real se vuelve más y más problemática. En consecuencia, la perspectiva emancipatoria también se enfrenta a una situación paradójica: mientras más necesaria se hace la intervención políticamente activa en el sistema para enfrentar el avance triunfal de la lógica regulatoria, menores parecen ser las reservas críticas de la sociedad en la que domina la democracia de masas, con sus consensos de bajo nivel transformador y, sobre todo, para una cantidad sorprendentemente alta de sociedades, con la reducción de dichos consensos a lo que se podrían llamar plebiscitos de opinión manipulada por la lógica de la propaganda mediática.

No obstante, el reto de la razón crítica en este dominio consiste en que tampo-

co es concebible alternativa liberadora alguna que no parta de la politización emancipatoria de sus agentes. En la propia tradición del republicanismo democrático siempre se ha invocado la cultura cívica como requisito para que la organización de la sociedad defienda el bien común de los ciudadanos. Las sociedades no pueden reducir la ciudadanía a un derecho formal, abandonando toda preocupación por la formación política de sus miembros, pues, como lo advirtiera Tocqueville (1996), si los ciudadanos, "al hacerse iguales, permanecen toscos e ignorantes, [...] no es fácil decir anticipadamente en qué vergonzosas miserias se sumergirían ellos mismos por el temor de sacrificar alguna parte de su comodidad al bienestar de sus semejantes" (p. 486). Las sociedades democráticas no sobrevivirán a la larga sin forjar en su seno a los ciudadanos que las sostengan y las hagan perdurar. En tal sentido, esto recomendaba el autor de *La democracia en América* con respecto a los ciudadanos:

Ilustradlos, pues, a cualquier precio, porque el siglo de los ciegos sacrificios y de las virtudes por instinto huye de nosotros, y veo acercarse el tiempo en que la libertad, la paz pública y el orden social mismo, no podrán existir sin la cultura (Tocqueville, 1996, p. 486).

## Referencias

- Agamben, G. (2010). *Medios sin fin*. Valencia, España: Pre-Textos.
- Alighieri, D. (1941). *De la Monarquía*. Trad. E. Palacio. Buenos Aires, Argentina: Losada.
- Bobbio, N. (1989). *Estado, gobierno y sociedad: Por una teoría general de la política*. México, México: F.C.E.
- Bobbio, N., y Bovero, M. (1985). *Origen y fundamentos del poder político*. México, México: Grijalbo.
- Broncano, F. (2003). *Saber en condiciones*. Madrid, España: A. Machado Libros, S. A.
- Callinicos, A. (1988). La jerga de la postmodernidad. *Contra el postmodernismo*. Recuperado de: <http://m.sb-10.com/istoriya/26937/index.html>

- Camps, V. (2011). *Introducción a la filosofía política*. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia.
- Comte-Sponville, A. (2001). *El mito de Ícaro. Tratado de la desesperanza y de la felicidad*. Madrid, España: A. Machado Libros, S. A.
- Descartes, R. (2003). *Discurso del método*. México, México: Porrúa.
- Dupré, B. (2011). *50 cosas que hay que saber sobre política*. Barcelona, España: Ariel.
- Ferrajoli, L. (1994). *O Estado constitucional de direito hoje: o modelo e a sua discrepância com a realidade*. Recuperado de: <http://www.smmp.pt/estado.htm>
- Foucault, M. (2006). *Sobre la ilustración*. Madrid, España: Tecnos.
- Gellner, E. (1992). *Razón y cultura*. Madrid, España: Editorial Síntesis, S. A.
- Habermas, J. (1989). *Discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, España: Alianza.
- Huesbe, M. (2003). El derecho de resistencia en el pensamiento político de Teodoro Beza. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 483-504. Recuperado de <http://www.slideshare.net/lili369/el-derecho-de-resistencia-en-el-pensamient>
- La Boétie, E. (1986). *Discurso de la servidumbre voluntaria o el contra uno*. (Trad. José María Hernández Rubio). Madrid, España: Tecnos.
- Locke, J. (1994). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. (Trad. Carlos Mellizo). Barcelona, España: Altaya.
- Llano, A. (1999). *Humanismo cívico*. Barcelona, España: Ariel.
- Maestre, A. (1994). *El poder en vilo*. Madrid, España: Tecnos.
- Maquiavelo, N. (1973). *El príncipe*. Madrid, España: Espasa Calpe, S. A.
- Marina, J. (2008). *La pasión del poder. Teoría y práctica de la dominación*. Barcelona, España: Anagrama.
- Mill, S. (1991). *Del gobierno representativo*. México, México: Ediciones Gernika.
- Nagel, T. (2000). *La última palabra*. Barcelona, España: Gedisa.
- Negro, D. (1992). Derecho de resistencia y tiranía. *Anales del Seminario de Metafísica*, Núm. Extra. Homenaje a S. Rábade. Recuperado de: <http://revista-arbil.es/tiranía.pdf>
- ONU. (s.f.). *Declaración Universal de Derechos Humanos*. Recuperado de: [http://www.un.org/es/documents/udhr/index\\_print.shtml](http://www.un.org/es/documents/udhr/index_print.shtml)
- Platón. (1988). *Diálogos IV. La República*. (Trad. Conrado Eggers Lan). Madrid: Gredos.
- Rescher, N. (1995). Nuestra ciencia en tanto que nuestra. (Trad. Juan Carlos León). *Boletín de artículos de revistas*, (22). Medellín: Biblioteca Universidad de Antioquia.
- Rousseau, J. (2004). *El Contrato Social*. Madrid: Ediciones AKAL.
- Searle, J. (2004). *Mente, lenguaje y sociedad. La filosofía en el mundo real*. Madrid: Alianza Editorial.
- Thoreau, H. (2006). *Desobediencia civil y otros escritos*. Madrid: Tecnos.
- Tocqueville, A. (1996). *La democracia en América*. México: F. C. E.