

La constitución de la ciudadanía democrática y el problema de la fundamentación de conocimiento** en las sociedades complejas

Resumen

Mi problema es como reconciliar una fundamentación racional de instituciones democráticas, que en nuestras sociedades tienden a ser de índole liberal, con la creciente complejidad demográfica de las sociedades contemporáneas. Mi punto de vista es que esta fundamentación debería ser deliberativa y discursiva, es decir, debería garantizar una participación reflexiva de todos los ciudadanos en el diseño y sostenimiento de sus instituciones públicas. Ahora bien, ¿cómo alcanzar este ideal en sociedades cuyas complejidades dificultan la coordinación de intereses y la participación discursiva, lo que vuelve a sus ciudadanos dispuestos a sacrificar sus libertades para rendirlas a un poder político despótico y totalitario?

Palabras claves: instituciones democráticas y sociedades complejas, democracia deliberativa

The constitution of democratic citizenship and the problem of the foundation of knowledge in complex societies

Abstract

My problem is how to reconcile a rational foundation of democratic institutions, which in our societies tend to be of a liberal nature, with the increasing demographic complexity of contemporary societies. My contention is that this rational and liberal foundation ought to be deliberative and discursive, that is to say, it must guarantee a reflective participation of all citizens in the design and maintenance of their public institutions. However, how could this ideal be achieved within societies with such complexities that make coordination of interests and discursive participation difficult, thus making their citizens willing to sacrifice their liberties, in order to surrender them to a despotic or totalitarian political power?

Keywords: Democratic institutions and complex societies. Deliberative democracy

* Universidad Central de Venezuela

Artículo recibido 02 de Febrero de 2010 – Arbitrado 13 de Abril de 2010

** Por supuesto, conocimiento universalizable, como todo conocimiento, a diferencia del mero “saber”.

1. La crítica a la razón y el deterioro de las condiciones para la promoción de una ciudadanía democrática

Quisiera explorar aquí una relación entre el problema planteado por la búsqueda de una fundamentación racional de las ciencias sociales, o del conocimiento referido a lo que Kant llamaba el ámbito práctico de la razón, y el problema estrictamente político o práctico de la necesidad de construir una ciudadanía democrática en sociedades complejas. Se trata de una exploración cuya necesidad no parece inmediata, dada nuestra tendencia a separar los problemas epistemológicos de los problemas prácticos y políticos y a tratarlos de modo independiente. Por esta razón, la intuición que guía esa vinculación es que ambos esfuerzos, el epistemológico y el político, se apoyan en una misma concepción de la razón humana, o de las capacidades reflexivas humanas, de forma que nuestros modos de concebir esta capacidad en un ámbito tendrán efectos en el otro. Al referirme a las “sociedades complejas” quiero decir que las presiones a las que se somete nuestra concepción de ciudadanía en las sociedades contemporáneas, y a las que me referiré en detalle más adelante, parecen otorgar legitimidad a la tendencia de algunas corrientes de la epistemología contemporánea a negar el potencial de la razón humana para garantizar los consensos basados en los mejores argumentos. Desestimar el poder de la razón para alcanzar acuerdos sobre enunciados o juicios que son problemáticos desde el punto de vista epistemológico está vinculado a la negación de nuestra capacidad para convivir armónicamente los unos con los otros.

En efecto, en el caso de las sociedades complejas los esfuerzos de justificación racional de las medidas políticas han venido sufriendo una serie de ataques que pudieran resumirse como resignación ante la imposibilidad de satisfacer de manera equilibrada, es decir, equitativa, las demandas de todos los miembros de una sociedad. De este modo, dificultades para satisfacer demandas de justicia en sociedades complejas tendrían un efecto concreto en nuestra comprensión de las capacidades de la razón para dirimir conflictos y establecer la verdad de las cosas, tanto en contextos de razón teórica como en contextos de razón práctica. Como resultado, las soluciones que se imponen de facto logran el favoritismo tanto del epistemólogo como del político.

Es por esto mismo que una serie de intuiciones respecto de las posibilidades de alcanzar una fundamentación racional del conocimiento y de normas

de comportamiento recíproco (en política y en moral), que parecían obvias para la filosofía de finales del s. XX, son ahora cuestionadas ya no desde el interior de la reflexión epistemológica misma, o desde la filosofía política y moral, sino por grandes grupos humanos impacientes por los lentos procesos de toma de decisión política implicados por esa concepción de la racionalidad. Ello plantea un nuevo desafío a los procesos de fundamentación, que, me parece, irá adquiriendo mayor importancia durante este siglo. El problema ya no es meramente epistemológico: es que los procesos reflexivos que presiden los acuerdos de cualquier tipo en sociedades complejas se vuelven cada vez más difíciles, de modo que el ciudadano parece más dispuesto a delegar la toma de decisiones en instancias de poder público cada vez más autoritarias, así como a conformarse con la satisfacción de sus necesidades inmediatas sin importar el precio que se pudiera pagar en libertad y en apertura a opiniones diferentes sobre lo que se entiende por esas necesidades. Esta paulatina erosión de los procesos discursivos que presiden los acuerdos basados en razones afectaría tanto las decisiones públicas como los procesos de fundamentación epistemológica, en el sentido de que se pudiera volver más problemático e irrelevante alcanzar una fundamentación racional de las ciencias sociales.

Atrás ha quedado la tentación positivista, es decir, el intento por identificar los procesos de validación de juicios referidos al ámbito práctico de la razón con los procesos de verificación empírica característicos de las ciencias naturales. Desde hace tiempo convivimos también con tendencias irracionalistas o postmodernistas que niegan la relevancia de la reflexión racional para alcanzar acuerdos sobre la validez de los enunciados de las ciencias sociales. La novedad ahora es que las corrientes irracionalistas alcanzan respetabilidad *política* y se usan para justificar el dejar de lado procesos de toma de decisión democrática que confieren a los individuos su ciudadanía. El irracionalismo postmodernista abandona los salones universitarios y los espacios de discusión académica y se convierte en la principal fuente legitimadora de una suerte de política “Express” de talante schmittiano: el gobernante decide y los demás que no se molesten en preguntar o pedir explicaciones, porque de todos modos no las habría. Por eso es que es interesante vincular lo ganado en la reflexión de la epistemología de finales del s. XX para reiterarlo, de nuevo, en los contextos políticos en donde el irracionalismo postmodernista, o incluso ciertas formas de positivismo, se usan

ahora cada vez más, en América Latina, para justificar nuevas formas de totalitarismo y autoritarismo en las cuales la reflexión racional es desestimada o vista con desprecio. Un fenómeno asociado, pero de distinto tenor, puede observarse en las sociedades que aplican de forma estricta una versión dogmática de la ley islámica. Aquí también podemos observar una negación de las capacidades humanas para alcanzar acuerdos reflexionados sobre las realidades políticas que se quieren vivir. El fenómeno sobre el que quiero llamar la atención es, pues, sobre la aparente respetabilidad que este tipo de negación de la racionalidad comienza a ganar entre algunos sectores políticos de América Latina.

La ciudadanía democrática se enfrenta, así, actualmente a tres desafíos: 1. Un desafío de tipo epistemológico, en el sentido de que la negativa a reconocer la posibilidad de una fundamentación racional de un tipo específico, no positivista, de enunciados de las ciencias sociales y juicios de carácter normativo, conduce o se asocia a una negación de las capacidades deliberativas de las personas, lo que redundaría en una negación de sus capacidades para articular racionalmente con otros una voluntad política común. Es por esto que las corrientes irracionistas en la filosofía de las ciencias sociales son lo más reaccionario que pueda imaginarse, en la medida en que promueven el tutelaje de individuos que se suponen incapacitados racionalmente para decidir por sí mismos, y la imposición de la voluntad política del jerarca mayor de un régimen por sobre masas humanas que se supone no pueden ya pensar de forma autónoma. 2. Un desafío de tipo político, dado que es más fácil imponer decisiones de políticas públicas sobre una masa tutelada que por sobre individuos que ejerzan plenamente sus derechos ciudadanos. 3. Un desafío de tipo ontológico, en la medida en que las presiones demográficas que vuelven a la sociedad una sociedad compleja dificultan de modo objetivo (por eso lo llamo un desafío ontológico) la toma de decisiones consensuadas que caracterizan la reflexividad humana. Esto trae como consecuencia que sociedades empobrecidas y desesperadas acepten rendir sus derechos de participación ciudadana a cambio de la aparente fluidez administrativa. En sociedades complejas, esto se traduce en una efectiva ausencia de derechos.

¿Por qué emprender ahora un análisis de este tipo? Como decía, me parece notar, en América Latina, y en particular en mi país, Venezuela, el surgimiento de una alianza entre el irracionismo de tipo epistemológico y las aspiraciones del poder político totalitario, que coinciden en su escepticismo respecto de las capacidades de los ciudadanos en tanto que individuos racionales para

tomar decisiones en contextos de participación política. La jerga alienadora de aquellos que están en el poder en Venezuela, que enajena la voluntad política de sectores de oposición al calificarla como “manipulada por los medios de comunicación al servicio del imperialismo”, “víctima” de una “ideología”, y la noción misma de ideología, que concibe a la conciencia del individuo opositor como totalmente incapaz de tomar decisiones autónomas por sí mismo, son una muestra de esta concepción de la persona humana que la despoja de toda potencia reflexiva y crítica.

La negación del poder de la reflexividad humana para persuadir a otros se expresa también por una suerte de fetichización de la urna electoral, de modo que los resultados que vienen acompañados por un mayor respaldo de masas parecieran tornar sacrosantas cualquier decisión que emane del ejecutivo, incluso aquellas que restringen derechos ciudadanos. Un ejemplo interesante de este fenómeno, como decía, presente en América Latina pero también en otras partes del mundo, es el modo como el régimen iraní usa el respaldo electoral al Presidente Mahmoud Ahmadinejad para imponer sobre sus ciudadanos la opinión de una supuesta “Asamblea de Expertos” conformada por 86 líderes religiosos encargados de monitorear las decisiones del poder político y que hacen de Ahmadinejad un mero títere de los ayatolas. La ironía es que el pueblo iraní compareció en la urna electoral para elegir que un organismo más allá de su control tome las decisiones importantes, entre ellas la de echarse encima a la comunidad internacional. En este sentido, merece la pena señalar que no es casualidad que el régimen iraní ponga en cuestión el consenso internacional que establecía responsabilidades por la Segunda Guerra Mundial, acercándose sin complejos a una reivindicación del régimen nazi, así como muchos de los líderes de izquierda latinoamericanos se acercan ahora a Carl Schmitt. Se trata de un cuestionamiento no de la historia a secas, sino de lo percibido y experimentado por otros. Esto lo hace un verdadero ataque a la racionalidad, y un ataque que se juega en varios frentes, como veremos. El otro ejemplo interesante fue la así llamada “ley habilitante” en Venezuela, que le dio al presidente poderes legislativos casi plenipotenciarios por encima de los representantes electos de la Asamblea Nacional, que habían sido elegidos justamente para ejercer el poder legislativo en mi país.

La búsqueda de acuerdos racionales entre ciudadanos requiere el respaldo de una sólida concepción de la preeminencia de la razón humana como fuente

de la validez de nuestras creencias y acciones. Pero, como señalaba Karl Popper, la razón humana no es una facultad individual: es una capacidad que se ejerce en compañía de otros y que se expresa como crítica de argumentos. El escepticismo epistemológico en relación con esta capacidad, provenga éste del positivismo, como en la primera mitad del s. XX, como del postmodernismo, como en su segunda mitad, tiene, pues, consecuencias para nuestra concepción de la vida política. Que ese escepticismo acompañe ahora el despotismo político y se ofrezca como solución a la complejidad social –un problema real que no es fácilmente subsanable– es el fenómeno que empezamos a notar cada vez más a inicios de este siglo, de manera que las dudas respecto de la validez de nuestras creencias políticas, incluso respecto de la validez de lo *experimentado* o *percibido* por otros (como, por ejemplo, el holocausto judío), se encuentran a la orden del día. En Venezuela, por ejemplo, estas dudas se expresan como escepticismo respecto de la democracia representativa parlamentaria. Ella requiere procesos de toma de decisiones más bien lentos y penosos, como todo lo que tiene que ver con el intercambio de argumentos, y parece menos ventajosa que una democracia “participativa”, que implica una *mayor* participación en decisiones comunales o comunitarias pero una *menor* o nula participación en las grandes decisiones de política nacional o internacional. Para evitarse los problemas de complejidad, el poder político opta por la comodidad del totalitarismo. Las decisiones cruciales para el país emanan ahora de un parlamento y de un ejecutivo dominado por individuos leales al primer mandatario, cuando no directamente de él mismo, a través de la concesión de la ya mencionada ley habilitante, que lo autoriza a dictar leyes sin necesidad de pasarlas por el tamiz reflexivo de la democracia parlamentaria. No es pues, casualidad que en mi país una intelectualidad que se autodenomina “postmoderna” acompañe con su escepticismo respecto de la razón humana las decisiones políticas que ponen en duda las ventajas de la sociedad democrático-liberal y el pluralismo político. Curiosamente, pues, el ala postmoderna de la universidad ahora representa al ejecutivo nacional en la toma de decisiones que afectan la educación y la academia venezolanas.

Responder al desafío planteado por el escepticismo epistemológico es, pues, una forma de responder a los críticos de las certezas de tipo antropológico que acompañan nuestra concepción de la ciudadanía democrática y nuestra creencia en la validez de los procesos reflexivos que la constituyen. Pero el ma-

yor desafío proviene de la complejidad de las sociedades, dado que ella parece aconsejar la renuncia a los procesos de deliberación racional que deben presidir la toma de decisiones políticas.

Veamos ahora el desafío epistemológico a las ciencias sociales y el estado de la cuestión actualmente.

2. El problema de la fundamentación de enunciados de las ciencias sociales y su relación con una teoría de la racionalidad humana

Sin duda, tal vez el mayor reto para la filosofía de la ciencia del siglo XX ha sido el esfuerzo por alcanzar una epistemología de amplio espectro que englobe las pretensiones de fundamentación racional de las ciencias sociales y la moral, incluyendo las teorías políticas. Por fundamentación racional entiendo, al igual que Kant, el alcanzar una validez compartida por el mayor número de personas posibles, en donde la validez descansa en la susceptibilidad de aceptación universal de un enunciado o juicio. No obstante, la epistemología del siglo XX mostró que todo intento orientado a una justificación de la validez de enunciados y juicios referidos al mundo humano, es decir, todo lo que apunta a una fundamentación racional de sistemas de normas morales, teorías políticas y las teorías referidas al mundo humano, tales como la economía, la psicología, la comunicación, la lingüística, etc., debía resolver el siguiente problema: que el conocimiento que atañe al mundo humano tiene un carácter normativo que exige la anuencia de un sistema motivacional subjetivo, para decirlo con Bernard Williams, para confirmar su validez.

Esto es lo que llama Michael Smith “el problema moral”: una persona pudiera tener una “razón normativa” para hacer ϕ , así como *creer* que tiene una razón normativa para hacer ϕ , pero estar dominada por deseos irracionales que la conducen en otra dirección.¹ Este famoso “problema moral” muestra una anomalía, desde el punto de vista de la epistemología positivista, que es característica de la racionalidad práctica y de los procesos de fundamentación racional de enunciados y juicios normativos. Sus enunciados tienen básicamente componente normativo, de manera que la autoridad u obligatoriedad del juicio

¹ Cfr. Michael Smith, 1994, *The Moral Problem*, Blackwell, Oxford.

no descansa únicamente en la objetividad de lo referido, sino en la presencia de motivos en el sistema motivacional subjetivo del agente racional que lo inclinan en la dirección sugerida por la norma. Mientras que la validez de un enunciado como “la velocidad mínima para salir de la órbita de la tierra es once kilómetros por segundo” no necesita la anuencia del sistema motivacional del interlocutor para que lo “motive racionalmente” (una expresión de Habermas), dado que la obligatoriedad o autoridad del enunciado descansa en las constricciones objetivas que impone la gravedad terrestre a los esfuerzos nuestros por sacar de la órbita una nave espacial, los juicios referidos al mundo humano no son meramente descriptivos. Su autoridad, su capacidad de motivarnos racionalmente, requiere una motivación previa o una disposición previa en el individuo racional.

Es por esta razón que todos los esfuerzos, emprendidos en la primera mitad del siglo XX, por construir un modelo positivista para la epistemología de las ciencias sociales arrojaron unos resultados un poco ridículos. Un ejemplo interesante, que relata Donald Davidson en su *Filosofía de la psicología*, lo constituyen sus esfuerzos para dedicarse a la psicología experimental. Diseñó un protocolo supuestamente objetivo destinado a comprobar que sus sujetos mostraban bajo ciertas circunstancias una mayor predisposición a una acción determinada. Lo que descubrió es que le resultó del todo imposible probar de forma objetiva que esta predisposición existía realmente. Porque una vez que sus sujetos adivinaban qué era lo que él quería, comenzaban a responder exactamente como Davidson lo esperaba. La investigación en ciencias sociales emprendida en los EEUU durante el siglo XX, son una fuente inagotable de anécdotas de este tipo, dado que los científicos americanos no gozaron del beneficio prestado por la filosofía alemana a las ciencias europeas, a saber, una conciencia más aguda de las limitaciones de la neutralidad epistémica y de la autoimplicación del científico en la hermenéutica que se desarrolla cuando un sujeto humano es nuestro objeto de estudio.

La filosofía moral, por su parte, ha intentado fundamentar también la obligatoriedad de la norma moral en la validez intrínseca de la recomendación. Christine Korsgaard llama a esta estrategia *realismo*. De acuerdo con el realismo, las pretensiones morales son normativas, es decir, obligan en dirección de lo que se *debe* hacer, porque describen correctamente hechos que

sería “intrínsecamente normativos”, una expresión que, en realidad, no tiene sentido.² Por ello, esta estrategia ha tenido tan poca fortuna en la filosofía moral como la epistemología positivista en las ciencias sociales. No existen hechos “intrínsecamente” normativos, dado que podemos siempre negarnos a atender la obligatoriedad de la norma, del mismo modo que se escapa al escrutinio objetivo de los científicos sociales las motivaciones del individuo racional.

Decía unas líneas atrás que ésta es una propiedad de los sistemas intencionales o de la racionalidad práctica. Algunos dirían que se trata de una propiedad de los sistemas intencionales en tanto que son sistemas complejos. Sea como sea, lo cierto es que se trata de un aspecto de la teoría de la racionalidad que ha deslizado la investigación sobre la fundamentación de las ciencias sociales del terreno de la epistemología al terreno de la filosofía de la mente.

De esta manera, durante la segunda mitad del siglo XX se ha producido un cambio de acento en la epistemología de las ciencias sociales que la ha llevado de una autocomprensión positivista o realista, que, como hemos visto, se ha evidenciado como una dirección desafortunada, a la órbita de la filosofía de la mente y la teoría de la racionalidad. Fundamentar un juicio o enunciado referido al mundo intersubjetivo humano implica motivar racionalmente a un interlocutor en vistas a alcanzar un consenso, basado en argumentos, sobre la verdad o validez del caso. Lo validado es, así, no que el enunciado se refiere a un estado de cosas en el mundo que sería evidente para el hablante, sino que los argumentos a favor de la visión del mundo que se discute, sea el mundo objetivo o el mundo humano, han persuadido a los interlocutores enfrascados en una discusión racional.

Pero esto significa que también aquellos contenidos de la discusión que pudiéramos calificar como positivos, deberían ser objeto de esta suerte de negociación racional. Esto hace que la línea entre lo positivo y lo normativo se haya ido desdibujando, de forma que los interlocutores en un discurso racional quedan más o menos en libertad de ver las cosas de otra manera y de tomar decisiones basados en sus preferencias, casi siempre cambiantes y particulares. Y esto es precisamente lo que ponía de relieve la concepción kantiana de la racionalidad práctica: que la libertad preside y condiciona la toma de posición de una

² Cfr. Christine Korsgaard, 1996, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, p. 19.

persona frente a un juicio práctico o un enunciado referido al mundo humano. Se evidencia lo que la filosofía alemana post-hegeliana consideraba que era el núcleo de la hermenéutica: la libertad de los sujetos para posicionarse frente a quien pretende comprenderlos. Con ello, como ya lo veía Adorno, las ciencias sociales adquieren un matiz claramente normativo. Es el hecho de la libertad humana la que vuelve problemática la motivación racional en el ámbito intersubjetivo humano, dado que la autoridad del juicio o recomendación práctica no se impone al interlocutor a menos que el individuo racional tenga un motivo concordante en su sistema de fines y preferencias personales. Por otro lado, en la medida en que la deliberación racional es un proceso complejo, un interlocutor puede verse imposibilitado de comprender la relevancia de un argumento en el decurso del razonamiento deductivo al que quiere llevarlo el argumentador porque, a causa de su libertad, tiene otra manera de comprender las cosas y de dar su peso a las distintas evidencias y experiencias.

Desde el punto de vista puramente fenomenológico, la libertad es una capacidad de autodeterminación de la voluntad en base a creencias o juicios considerados correctos. Una filosofía de la mente ingenua o “folk psychology” postula la existencia de un yo autónomo que examina libremente los hechos relevantes para tomar sus decisiones. Esto es lo que llamaba Harry Frankfurt la capacidad para formular deseos de segundo orden, es decir, para poder determinar lo que se desea desear, que es una propiedad de la persona cuya voluntad es libre.³ Desde el punto de vista de la tercera persona, por otro lado, solemos también atribuir espontáneamente a otros la capacidad para actuar libremente y es por eso que censuramos a las personas si cometen alguna falta moral, como P.F. Strawson puso de relieve en un célebre ensayo.⁴ De esta manera, es posible examinar el mundo intersubjetivo humano con un modelo completamente ajeno a la neutralidad positivista, en el que el concepto de construcción comunicativa de la objetividad ocuparía un lugar central.

Veamos ahora el desafío político a la concepción liberal de la constitución de una ciudadanía democrática.

³ Cfr. Harry Frankfurt, “Freedom of the Will and the Concept of a Person” en Gary Watson, 1982, *Free Will*, Oxford University Press.

⁴ Cfr. P.F. Strawson, “Freedom and Resentment” en Gary Watson, 1982, *Free Will*, Oxford University Press.

3. El respeto por los otros como ciudadanos descansa en su condición de interlocutores válidos en la búsqueda mancomunada de la verdad (política)

La constitución de la ciudadanía democrática requiere el libre intercambio de argumentos y el embarcarse en un proceso, repito, lento, penoso, nunca acabado y que debería ser reiterado una y otra vez, de negociación con los otros del mundo social que queremos. Ciudadano es aquel que puede participar, como hablante en un diálogo racional, en la construcción de una voluntad política común. La epistemología de finales del siglo XX, que se entiende a sí misma como fundamentación racional de teorías, viene a confirmar que las decisiones de políticas públicas deben estar apoyadas, para ser democráticas, por el acuerdo racional, basado en el intercambio crítico y libre de argumentos, acerca de nuestra voluntad política común y un mundo social compartido. Así como la idea kantiana de fundamentación racional de teorías llega a presentar un desafío importante a la concepción positivista de las ciencias tanto naturales como sociales, la concepción de la universalidad del acuerdo racional articula nuestra comprensión de la ciudadanía democrática como un mandato a la participación en la construcción social y al respeto a los delicados procesos reflexivos que presiden las tomas individuales de decisiones, que no pueden apresurarse, controlarse o suprimirse, por las razones que hemos visto. Por eso es que el manifiesto de Karl Popper en favor del racionalismo crítico tiene la forma de un alegato político en favor de la sociedad abierta. La sociedad abierta es un reflejo de la complejidad de los procesos reflexivos humanos, de forma que negar la una es negar los otros.

Pero esta imagen de la fundamentación de las ciencias sociales está lejos de estar establecida como nuestra imagen de los procesos racionales. Por una parte, es objeto de un proceso de cuestionamiento por parte ya no de la epistemología positivista, sino del poder político totalitario, una amenaza cada vez más frecuente a las democracias en las sociedades complejas. Un nuevo grupo de políticos, surgido de la desesperación de amplias masas empobrecidas y relegadas de la vida económica de nuestro continente, se apoyan en la imposibilidad de satisfacer todas las demandas posibles en sociedades complejas para despacharse la necesidad de justificar racionalmente las decisiones que conciernen a la población, es decir, para criticar la necesidad de alcanzar un acuerdo racional. En Venezuela, como ya lo señalaba más arriba, intelectuales que se

autodenominan “postmodernos” participan del tren ejecutivo con políticas educativas destinadas a favorecer no sólo una determinada visión de la educación, sino su pesimismo sobre la posibilidad de consenso racional. Con ello, terminan sirviendo los intereses de un poder político que mira con impaciencia los procesos reflexivos característicos de la democracia representativa y contagian a las masas de su irritación por las mediaciones que son necesarias para persuadir a un colectivo de determinadas políticas públicas. Pero prescindir de las mediaciones no es sino uno de los disfraces del totalitarismo y el despotismo. Nuestras sociedades, al carecer de la fortaleza institucional que pudiera articular las mediaciones necesarias para la efectiva participación ciudadana en la vida política (tales como poderes públicos verdaderamente representativos y un sistema judicial sólido y moralmente íntegro), se han visto obligadas a delegar su poder ciudadano en políticos que optan por relegar la discusión argumentada del ámbito de constitución de la voluntad política, de manera que las decisiones de políticas públicas terminan imponiéndose sin mediaciones ni explicación a la ciudadanía. Para ellos, como para Althusser, toda discusión es simplemente lucha entre ideologías. Con semejante manera de ver las cosas, no es de sorprender que piensen que gana el que grite más duro y controle los medios de comunicación.

Con el aumento de la complejidad en las sociedades, el individuo, y los procesos reflexivos requeridos para persuadirlo, quedan desdibujados o pasan a un segundo plano. El renombrado escritor y ensayista inglés G.K. Chesterton decía a comienzos del siglo pasado, lúcidamente, que las sociedades históricamente más antiguas, no son paraísos colectivistas, sino sociedades de clanes en donde los jefes se relacionan mutuamente de forma igualitaria y con respeto. Y que es sólo con la natural y paulatina complejización de las sociedades que la posibilidad de organizar las interacciones sociales desde la posición ventajosa que deriva del trato recíproco posibilitado por el encuentro cara a cara va desapareciendo. El ser humano no ha evolucionado en un entorno social con las presiones demográficas actuales, en donde la coordinación consensuada de acciones se vuelve cada vez más difícil y en donde parece más ventajoso, tanto al poder político como a las masas ignoradas y desesperadas, la gestión despótica de la vida pública.

El otro efecto de la complejización de las sociedades es lo que yo llamaría el crecimiento de información en el pool de “memes”. Un meme, de acuerdo

con la definición del conocido biólogo evolutivo Richard Dawkins, es una unidad de información que se reproduce en un espacio de contenidos mentales, como libros, programas de televisión, periódicos, Internet, etc. Como todo en la vida, ellos deben competir por espacio en nuestro cerebro y en nuestro tiempo, que es naturalmente limitado. Los derechos humanos son un tipo de intuición que requiere de ciertas estrategias de fundamentación que deben apelar a algunos contenidos en desmedro de otros. Ellos apelan igualmente a cierta clase de experiencias humanas y se constituyen sobre una base común que es, a la vez, experiencial y parte del acervo cultural. En la medida en que enormes cantidades de información deben competir por nuestra atención, la base experiencial y cultural común que daba sentido y plausibilidad a la intuición de los derechos humanos va diluyéndose. Como profesora he notado, por ejemplo, que mis grupos de estudiantes cada vez más son menos culturalmente homogéneos. Eso no sólo dificulta mi tarea docente, sino que empobrece los contenidos sobre los cuales mi argumentación filosófica puede sustentarse. Por esta razón, es decir, porque hay cada vez más gente cada vez más versada en asuntos tan dispares y porque las presiones cotidianas dificultan el acceso a la educación formal o el verdadero aprovechamiento de esa educación en grupos cada vez más amplios de personas, le resulta más fácil a los políticos despachar los derechos de participación ciudadana como asuntos sin importancia o de cuya validez, en todo caso, ya nadie puede estar seguro.

Por esta razón, también, la gente no sufre si los pierde de vista, dado que los efectos funestos de esa pérdida no son fácilmente visibles a corto plazo, comparados con las ventajas que ofrece la fluidez administrativa. La pesadilla de una sociedad como aquella que imaginaba H.G. Wells cuando pensaba cómo debería verse el mundo futuro en su máquina del tiempo no parece tan traída por los cabellos como la juzgaron sus contemporáneos.

De esta manera, la concepción de la racionalidad como crítica de argumentos y aspiración a los acuerdos va de la mano de la constitución de una ciudadanía democrática, que por definición ha de ser reflexiva. Racional es, pues, como ya lo veía Popper, la reflexión que hacemos al confrontar nuestras opiniones con las de los otros, a la que nos vemos obligados cuando nos embarcamos en la tarea de tener que persuadir a los otros de aquello en lo que creemos, y escuchamos serenamente los argumentos que los demás oponen a nuestras hipótesis.

Esta concepción de la crítica racional no sólo define lo que es fundamentar un enunciado, sino la cualidad moral que es deseable en nuestra realidad política. Es por esto que Kant pensaba que el uso práctico-moral de la razón presidía y englobaba a la razón en su uso teórico. El imperativo categórico no dice simplemente que hay que actuar de modo que la máxima que guía nuestra acción sea universalizable, es decir, susceptible de ser aceptada por todo el mundo, sino que hay que *pensar* de modo que lo que decimos sea comprensible para el mayor número de personas, si no para todo el mundo. Kant contrastaba así el uso público con el uso privado de la razón. Aquello por lo cual él aboga es por el uso público de la razón: que todos puedan entender las razones que sostienen y asisten nuestras convicciones. Pensar de forma ética implica exponer de forma transparente las reglas que constituyen nuestro pensamiento para que todos puedan seguirnos en el proceso de argumentación y entender cómo es que hemos llegado a formular lo comprendido y cómo es que creemos que nuestras convicciones pueden ser compartidas por los demás.

Nadie puede pensar como una persona racional si no hace un esfuerzo por pensar por sí mismo. Pero ser capaz de pensar por sí mismo implica una competencia de carácter moral. No es pensar uno solo para uno mismo, sino, además, el estar dispuesto a escuchar y ser persuadido por el otro, y a persuadirlo a su vez. Kant pensaba igualmente que la adhesión subjetiva de toda creencia requiere la plena conformidad de la autonomía moral del agente racional.

Kant llamaba a esto “la máxima de auto-preservación de la razón”.⁵ Adoptarla es tratar de buscar siempre formarse el propio juicio y evitar la tentación de dejarse llevar por lo que dicen los demás o por lo que se considera socialmente correcto. Es seguir la máxima kantiana que pide a cada uno pensar por sí mismo y resistir las presiones sociales que invitan a cada individuo a dejar a otros la tarea de formarse una opinión respecto de algo.⁶ Pero, es obvio que esta capacidad requiere, en primer lugar, que me importe y sea socialmente requerido, en el marco de un sistema de democracia parlamentaria, la opinión de los demás.

⁵ Cfr. Onora O’Neill, *Constructions of Reasons. Explorations of Kant’s Practical Philosophy*, Cambridge University Press, 1989, p. 46.

⁶ Cfr. Kant, *Crítica del Juicio*, § 40.

Estas ideas sugieren la existencia de una relación sistemática entre crítica racional, reflexión y autonomía. Las tres son distinciones analíticas de un mismo movimiento en el que se hace posible reflexionar críticamente sobre lo que uno cree o profesa porque el debate con otros lo ha puesto en cuestión. Esto significa que es desde la autonomía racional que se vuelve posible cambiar un punto de vista a causa de un cuestionamiento que proviene de un interlocutor, es decir, significa que la autonomía personal es condición de la flexibilidad racional y de la capacidad para dejarse afectar por argumentos que cuestionan nuestras convicciones más arraigadas. Esta relación sistemática entre autonomía moral y reflexión racional implica que si la razón es la capacidad para reflexionar con otros sobre lo que creemos, en la medida en que se trata de una capacidad que se ejerce en el diálogo con los demás, nuestras capacidades racionales acompañan sentimientos morales como el respeto a la opinión de los demás y, por lo tanto, el cuidado de los derechos humanos, y la preocupación por la defensa de la ciudadanía y la democracia. La fundamentación de los derechos humanos no es, por tanto, meramente aquello que se cree porque se profesa una suerte de concepción metafísica de lo humano, sino que está basada en una experiencia personal que expresa tanto lo que nos sucede cuando dialogamos con los demás y nos dejamos afectar por sus argumentos, como lo que somos capaces de ceder autónomamente sin menosprecio de nuestra dignidad. Esa experiencia ha dado lugar a una conquista histórica que es el producto de los procesos que le han permitido a la persona humana alcanzar acuerdos y entendimientos de forma no violenta.

Por esta razón, el disenso, la discusión, el intercambio libre de ideas y argumentos, es esencial tanto a la vida política como a la salud ética de una sociedad. Hay que tener cuidado de no internalizar formas de relacionarse con los demás que nieguen al otro el derecho de expresarse y de formular su pensamiento de formas innovadoras, así como de no promover sistemas políticos en los que la posibilidad de vernos confrontados por ideas contrarias se vuelva cada vez más difícil o se mire con intolerancia.

Comenzamos este ensayo tratando de dar sentido a una intuición que vinculaba de modo sistemático una concepción de la racionalidad con una visión de las condiciones que promueven la constitución de la ciudadanía democrática. Esta intuición está a la base de una filosofía del derecho cónsona con una noción

liberal de la democracia. De acuerdo con ello, la tentación del totalitarismo que parece seducir a una buena porción de, por lo menos, el electorado venezolano, y que ve con buenos ojos (si hemos de creer en las encuestas) el conculcar libertades democráticas y los derechos de minorías e individuos en nombre del bien común y el bienestar inmediato, va de la mano con el rebajamiento del único poder que un solo individuo puede legítimamente esgrimir en contra de la voz avasalladora de las grandes mayorías: el poder de la razón, el peso del argumento que otorga autoridad, incluso al individuo más pequeño o menos poderoso.

Por esta razón, sostengo que hay un lazo común, un parentesco de consanguinidad, entre el ascenso del populismo totalitario en Venezuela y América Latina y el cuestionamiento sistemático, lleno de prejuicios, que pone en duda la capacidad de la razón para dirimir disputas de formas no violentas y que ha caracterizado buena parte de la discusión epistemológica latinoamericana en las últimas décadas, en particular en lo que atañe a las ciencias sociales.

Con esto no quiero decir, sin embargo, que la seducción del totalitarismo sea producida por una visión de la epistemología de corte “postmodernista”. No cabe duda de que, como lo señalaba más arriba, complejos problemas de índole económico y político conduce a grandes masas a arrojarse a los pies (o a las botas) del líder carismático. Una política deliberativa que deja todo en manos del intercambio discursivo argumentado no parece, en nuestros países, ayudar en la solución de problemas urgentes como la pobreza crónica, el desempleo y la inseguridad. El desarrollo de instituciones signadas por la ética deliberativa y una noción liberal de la justicia necesita el concurso de otros factores, de los cuales es difícil establecer cuál tendría preeminencia.

Sea como sea, una parte muy importante de nuestro respeto a los demás descansa en su condición de interlocutores válidos en la búsqueda mancomunada de la verdad. Cuando falta ese respeto, sufre la búsqueda de la verdad y el que podamos vivir en ella. Cuando dejamos de darle importancia o nos mostramos escépticos respecto de nuestras posibilidades de encontrar la verdad, entonces cae por tierra una fuente muy importante de nuestro respeto por los demás. Es así, pues, como el escepticismo epistemológico de finales del siglo XX termina dándose la mano con regímenes que consideran peligrosas y sospechosas las libertades individuales y se vuelve cómplice de los mismos, además de dotarlos de su fundamento filosófico.

Referencias

Harry Frankfurt, "Freedom of the Will and the Concept of a Person" en Gary Watson, 1982, *Free Will*, Oxford University Press.

Kant, Immanuel, 1977, *Crítica del Juicio*, Espasa-Calpe Colección Austral, Madrid.

Christine Korsgaard, 1996, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press.

Onora O'Neill, 1989, *Constructions of Reasons. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press.

Michael Smith, 1994, *The Moral Problem*, Blackwell, Oxford.

P.F. Strawson, "Freedom and Resentment" en Gary Watson, 1982, *Free Will*, Oxford University Press.