

CAROLINA GUERRERO

DEBILIDAD LIBERAL, INCLINACIÓN TOTALITARIA: CONSIDERACIONES SOBRE LA PERSISTENCIA DEL MIEDO EN POLÍTICA

Resumen: La aproximación que emprendo en este artículo inicia con la paradoja política moderna: tras arribar a una arquitectura institucional dirigida a favorecer la supresión del miedo, a su vez necesaria para la vida en libertad, ha catalizado su proliferación. La fuente de esta paradoja, lejos de residir en el liberalismo, la sitúo en la desafección de los modernos hacia lo político. Desde estas premisas exploro la irreductibilidad del miedo y cómo su intersección con el vaciamiento de lo político gesta la novedad del terror, posiblemente el fenómeno político distintivo de nuestro tiempo.

Palabras clave: terror, libertad, totalitarismo.

LIBERAL WEAKNESS, TOTALITARIAN TENDENCY: REFLECTIONS ON THE ENDURING ROLE OF FEAR IN POLITICS

Abstract: The approach I undertake in this article begins with the modern political paradox: after arriving at an institutional architecture aimed at fostering the suppression of fear, which is necessary for life in freedom, it has, in turn, catalyzed its proliferation. The source of this paradox, far from residing in liberalism, I locate in the modern disaffection towards the political. From these premises, I explore the irreducibility of fear and how its intersection with the hollowing out of the political gives rise to the novelty of terror, possibly the distinctive political phenomenon of our time.

Keywords: terror, liberty, totalitarianism.

... al mismo tiempo que nosotros, los que todavía no hemos muerto de la peste, él sabe que su libertad y su vida están también a dos pasos de ser destruidos

Albert Camus, *La peste*

La pregunta que intercepta las siguientes líneas es cómo la novedad liberal pudo precipitarse hacia la configuración de un fenómeno que resultó diametral a su principal propósito político: vivir sin miedo. En el tránsito por este interrogante trato de tejer una reflexión desde la exploración a expresiones sobre la presencia del miedo como problema en el pensamiento político de Occidente. Contrasto estos elementos en la encrucijada entre libertad, orden y miedo a la luz de los modos en que el contractualismo liberal, fundado en el racionalismo y la técnica, pretendió resolverla. Y trazo una aproximación a las vertientes del miedo indómito y su desplazamiento por el terror distintivo de nuestro tiempo.

La imposible unión entre el no-miedo y lo no-político

La fuente del miedo es, en toda comunidad política, la eventualidad de ser objeto de la violencia. En él son diferenciables al menos dos grados de intensidad. La plenitud del miedo brota ante la posibilidad de sufrir una muerte violenta.¹ Eso lo separa de cierto miedo existencial de llegar a la muerte a causa de la vejez, la enfermedad o el accidente, que no es lo que nos ocupa en estas páginas. A la par, de otro tenor es el miedo que anticipa la probabilidad de ser blanco de violaciones a los derechos que por naturaleza asisten al individuo.² Sin dejar de ser infames, no apuntan a la violencia mayor de cosificar la vida.

1 Cf. Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2017. Atiéndase en especial la concepción del autor sobre la dialéctica del amo y el esclavo como forma de abordaje de la dinámica del poder y la dependencia.

2 En la imagen sobre el estado de naturaleza que propone Locke, las relaciones entre los hombres son, en general, signadas por la benevolencia y la disposición a la cooperación mutua, lo cual puede ser alterado por la agresión de algunos en

Lo que referimos como miedo extremo tiene la singularidad de corresponderse también con la facticidad de sufrir un padecimiento que coloca al individuo en la frontera del horror de la muerte violenta: de ello se trata el tormento y la agresión ilimitada contra el cuerpo, las emociones, la *dignitas infinita*. Su resolución tiende a no culminar en la definición de la muerte, lo cual amplifica la atrocidad: empuja al individuo al borde de la muerte y de inmediato lo recupera hacia la agonía que se prolonga.

Allí topamos con la novedad del terror. Se deslinda de consistir en el *continuum* del miedo en su intensidad extrema. No solo no se restringe a una situación específica. Logra instalarse en el individuo permanentemente porque no es posible identificar el instante en el cual esa violencia innombrable va a hacer su aparición, esencialmente porque los factores que la detonan son indescifrables. Gravita como una constante sobre aquellas sociedades en las cuales el sentido de lo político se adormece al punto de no perturbarse, más por indiferencia que por aceptación o engaño, frente al predominio creciente de movimientos hostiles a la libertad, ávidos de ejercer un total control sobre la vida.

En la guerra ocurre la erupción del terror. La novedad de nuestro presente ha sido atestiguar el establecimiento del terror en tiempos ordinarios, de aparente paz. Probablemente ello sea el indicador de que en efecto la sociedad, sin saberlo, está atravesando por la guerra, solo que esta última ha dado un giro no convencional. En la tradición republicana, la dominación despótica era entendida como un estado de guerra del déspota contra todos los miembros de la sociedad.³ En

contra del derecho natural de otros. El gobierno civil sería la superación de ese estado imperfecto de naturaleza, de manera de dar fuerza a la ley del Estado, que será expresión de la ley natural. Esa fuerza es la violencia del Estado, que promete dirigirse solo contra la violencia natural a la que recurren los discolos, es decir, los transgresores del derecho natural de los demás. Lo crucial en la teorización de Locke es que no niega que ese gobierno civil pueda emplear arbitrariamente la violencia estatal en contra de la ciudadanía, pero para que ello no ocurra es necesario, según el autor, no solo que la estructura del Estado se funde en una organización basada en poderes independientes que se contrapesen, sino en una opinión pública vigilante, activa, crítica, esto es, en una ciudadanía que codicie siempre el ejercicio de lo político. (Locke, J., *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Alianza Editorial, 2014).

3 Aludo específicamente a John Locke, quien señala que el estado de naturaleza no es, como planteó Hobbes, un estado de guerra de todos contra todos. Sien-

nuestra contemporaneidad, esa definición del sujeto de la guerra es difusa. También la identificación de la realidad de la guerra, toda vez que la vida de la ciudadanía se desenvuelve en un cierto orden de legalidad y en la rutina de un aparente estado de derecho, como revela Arendt:

Por Gobierno legal entendemos un cuerpo político en el que se necesitan leyes positivas para traducir y realizar el inmutable *ius naturale* o los mandamientos eternos de Dios en normas de lo justo y lo injusto. Sólo en estas normas, en el cuerpo de leyes positivas de cada país, pueden lograr su realidad política el *ius naturale* o los mandamientos de Dios. En el cuerpo político del Gobierno totalitario este lugar de las leyes positivas queda ocupado por el terror total, que es concebido para traducir a la realidad la ley del movimiento de la Historia o de la Naturaleza.⁴

El terror, gestado en tiempos de la libertad paradigmática moderna, revela la mutación de la guerra y la cotidianización de sus medios. Como observa Todorov, el apoyo del proyecto totalitario es una hipótesis antropológica e histórica según la cual la guerra muestra la verdadera naturaleza humana, y por eso, para tomar el poder y para conservarlo, legitima y extrema la violencia. Su sino no es otro que instalar lo que el autor refiere como la lepra del alma, el espíritu totalitario.⁵

Paradójicamente el liberalismo había escalado hacia el diseño de una institucionalidad que habría de bastar para exorcizar el miedo en política, y sin embargo involuntariamente inculcó en ello la aparición posible del terror. La piedra basal del problema ha sido el vaciamiento de lo político: marcó un quiebre frente a toda la tradición republicana sedimentada antes del racionalismo moderno, del cual se dedujo que nuestra razón ilustrada habría de conducirnos, sin conflicto, hacia la unanimidad de organizar nuestras vidas en torno al orden y a la libertad:

Como ciudadano, uno tiene derecho a una perspectiva de libertad no menor que la disponible para otros ciudadanos. Si esto es un asunto de conocimiento común –si yo sé que tengo ese derecho,

do imposible el conflicto de lates características, el autor muestra que el grado máximo de caos proviene, en efecto, de la guerra contra todos, solo que ella no emana de esos mismos “todos”, sino de un solo hombre, el déspota. (Cf. Locke, *Segundo tratado...*, cit.).

4 Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1998, p. 372.

5 Cf. Todorov, T., *La experiencia totalitaria*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2010.

y si otros lo saben, y si yo sé que otros lo saben— entonces estaré aún más seguro de mi capacidad de llevar a cabo mi vida sin temor a agresión, invasión o interferencia, y por lo tanto más seguro en mi dominio.⁶

Una reflexión como esta saca del campo visual el hecho de que lo que Dagger llama conocimiento común, que habría de resguardarnos del temor, no siempre se traduce en un juicio compartido sobre la necesidad, el deseo y la utilidad del *vivere libero*. Encuentro mayor realismo político en los señalamientos de Ayn Rand, quien identificó que, lejos del amor por la libertad, el distintivo de nuestro tiempo es el odio del bien por ser el bien. En semejante contexto, según la autora, los hombres han abandonado la razón y descubren no solo que sus emociones no pueden guiarlos, sino que les resulta imposible experimentar otra emoción que el terror.⁷

El declive de lo político fue acompañado por una especie ingenua de fe en la técnica: si la técnica era capaz de satisfacer necesidades materiales, también habría de hacerlo ante las demandas no tangibles de una sociedad ávida del orden requerido para recluirse en el disfrute amurallado de sus intereses particulares. La zozobra política parecía abandonar a un cuerpo cívico moderno que atribuía a la técnica una suerte de milagro socio-institucional garante del bien.

Un liberalismo despojado de lo político no solo oblitera el hecho de que el conflicto es irreductible en política,⁸ sino que peligrosamente ignora no solo que la existencia humana está marcada por luchas y antagonismos, sino que, como sostiene Judith Shklar, la experiencia humana de la crueldad y el sufrimiento son hoy elementos centrales de la política. Esta realidad refleja, para la autora, la disección de la modernidad ocurrida desde el estallido de la Gran Guerra en 1914, marcando ya no la oposición entre liberalismo y tiranía, sino transfigurándola en la dicotomía novedosa entre liberalismo y crueldad. En ella, la autora establece que la finalidad del liberalismo no puede ser otra que realizar una inagotable lucha por desplegar las condiciones para poder ejercer

6 Dagger, R., “Republican punishment: Consequentialist or retributivist?”, Laborde, C. y Maynor, J. (Eds.), *Republicanism and political theory*, Oxford, Blackwell, 2008, p. 225. La traducción es mía.

7 Cf. Rand, A., *Filosofía, ¿quién la necesita?*, Buenos Aires, Grito Sagrado, 2009.

8 Cf. Schmitt, C., *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, 2014.

la libertad individual. Y en ese marco, la lucha implica el necesario retorno de lo político y de una ciudadanía políticamente comprometida con la firme decisión de vivir en libertad:

¿Qué se entiende aquí por crueldad? Es la deliberada imposición de daños físicos –y en consecuencia emocionales– sobre una persona o un grupo más débil por parte de otros más fuertes que se proponen alcanzar algún fin, tangible o intangible. No es sadismo [...] La crueldad pública no es una inclinación personal esporádica [...] El miedo sistemático es la condición que hace imposible la libertad y viene provocado por la expectativa del mal institucionalizado.⁹

La bisagra entre una concepción fundada en lo político y otra en la técnica señala el hito del despliegue de un liberalismo que no nació despolitizado, pero en cuyo seno la sociedad moderna tendió a deslustrarse de lo político. Al hacerlo, desvirtuó al liberalismo. Para el hombre moderno, la presencia activa del ciudadano en el espacio público como guardián de la libertad ilustraba una existencia llena de fatigas que la técnica debía permitir superar. A pesar de que en esos inicios liberales no se esculpía aún el término ingeniería constitucional, en su significado yacía el espíritu de una ciudadanía decidida a exacerbar el principio –también moderno– de división del trabajo, en dos vertientes.

La primera de ellas se refiere a la transferencia al Estado de la responsabilidad cívica de cuidar la libertad común. Percibiéndose a sí mismo como un ser amparado por la constitucionalización de un Estado diseñado para garantizar la libertad bajo leyes justas, el hombre moderno ignoró uno de los principios republicanos sobre la necesidad de vigilar al poder para precisamente limitar al poder.¹⁰ Además, la defensa de la libertad es indefectiblemente una *praxis* política. Como tal, es cosa de hombres, específicamente de ciudadanos, imposible de ser operativizada por una institución.

9 Cf. Shklar, J., *El liberalismo del miedo*, Barcelona, Herder, 2018, pp. 58 y ss.

10 Philip Pettit además plantea que una ciudadanía activa es la única muralla posible para impedir que un hombre o un grupo logren escalar a un dominio tal que les permita manipular en favor propio, y siempre en contra del bien común, los instrumentos del Estado. (Cf. Pettit, P., *Republicanism*, Oxford, OUP, 1999).

La segunda se refiere a la idea de que el principio de representación¹¹ podía traducirse en la desaparición del ciudadano del espacio público, para dejar lo político en manos de los partidos o de lo que Weber denominó el político profesional.¹² La conformación de los partidos políticos en la experiencia de Occidente es un evento propiamente moderno, aparejado con la voluntad del ciudadano de salir del espacio público, bajo la noción de que el abandono de su propia condición cívica brindaba para él una utilidad mayor: el disfrute de su vida privada confiando lo político en manos del político profesional. Con ello prefiguraba tanto la corruptibilidad de este último —encargado de un poder al cual la indiferencia de la ciudadanía no habría de fijar límites ni auscultar sus actos— como la disolución del propio espacio público.

Recordemos la consubstanciabilidad, según Arendt, entre libertad, condición humana y espacio público, como marco de un poder político que, lejos de residir en el Estado, se genera cuando las personas se reúnen, deliberan, concertan la acción y actúan de común acuerdo, poder que desaparece en cuanto se dispersan.¹³ Siendo esta imagen la expresión de lo político, la libertad, tanto en el mundo antiguo como entre los modernos, es inescindible de lo político, mientras que el rol del ciudadano es ínsito al individuo, aún en medio de la indiferencia del individuo hacia lo político y de su ignorancia sobre la imposibilidad de enajenar su naturaleza cívica como hombre en medio del mundo en común.

El eclipse de lo político, promovido por una sociedad extraviada del deber de emprender la acción en defensa inagotable de la libertad, no solo invisibiliza la violencia, sino que la excita en contra de una ciudadanía desprevenida que, ignorándola, llega al extremo de normalizarla, como observa Merleau-Ponty:

Aquí es donde se indignan y gritan contra la barbarie. Lo que en realidad es grave y amenaza la civilización, no es el matar a un hombre por sus ideas (se lo ha hecho a menudo en tiempos de guerra), sino hacerlo sin confesárselo y sin decirlo, poner sobre la

11 Sobre la institución moderna de la representación, véase Noria, O., *La teoría de la representación política del abate Sieyès*, Caracas, UCAB-USB, 1999.

12 Cf. Weber, M., *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial, 2021.

13 Cf. Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2009.

justicia revolucionaria la máscara del Código Penal. En realidad, ocultando la violencia se habitúan a ella, la tornan institucional. Por el contrario, si se le da su nombre [...] queda una posibilidad de expulsarla de la historia. No será encerrándose en el sueño jurídico del liberalismo que existirán mayores posibilidades de expulsarla.¹⁴

El devastador efecto de la idea de sacralidad del interés privado introducida entre los modernos, donde el individuo cree resguardar una libertad personal al excluirse de lo político, se asienta, entre otras, en la probabilidad de que la representación y el interés del partido apunten a un derrotero diametral a la libertad. La frase de Danton «seamos terribles para que el pueblo no tenga que serlo» solo puede pronunciarse cuando el espacio público constituible por hombres libres se ha desintegrado, reconfigurándose, tras ese abandono, en el espacio para la creación de una vida inanimada ya no acorralada por el miedo en el mundo en común, sino por la natalidad del terror que se autoriza bajo la lógica de la catástrofe.

En ella, el terror, tan indetenible como inevitable, articula su propia justificación bajo una bizarra idea de sacrificio cívico, donde unos se disponen a asumir el protagonismo del crimen en nombre de la violencia desbordable de la mayoría, tal como apunta Žižek: “el terror del Estado revolucionario jacobino era una especie de acción preventiva cuyo verdadero objetivo no era la venganza contra los enemigos, sino evitar la violencia «divina» directa de los *sansculottes*, del propio pueblo”.¹⁵

Por otra parte, en ausencia del espacio público, ocurren al menos dos fatalidades. Primero, la república está perdida. Existe solo en el discurso y la subjetividad de los hombres, dejando de ser una realidad política. Segundo, el hombre, y no solo el ciudadano, deja de ser. Se reduce a sí mismo a algo que ubicamos entre lo que Heidegger refirió como lo-sin-mundo de la piedra y lo pobre-de-mundo del animal.¹⁶ La diferencia entre la pobreza de mundo del animal (que se desenvuelve

14 Merleau-Ponty, M., *Humanismo y terror*, Buenos Aires, Editorial La Pléyade, 1968, p. 78.

15 Žižek, S., *Virtud y terror. Slavoj Žižek presenta a Robespierre*, Madrid, Akal, 2011, p. 24.

16 Cf. Heidegger, M., *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.

en un ambiente y nunca en un mundo) y el hombre como formador del mundo se cifra en el hecho de que la persona tiene ante sí el mundo, está de frente a él; no se limita a acceder al puro espacio del “afuera”.¹⁷ Mas aquella reclusión del ciudadano moderno en un ámbito del cual sustrae al espacio público significa su propia clausura a lo abierto. De la imposibilidad de llevar lo meramente viviente hacia lo libre se colige la imposibilidad de concebir alguna forma de libertad imbricada con el vaciamiento de lo político.

El liberalismo, siendo la actualización moderna de la tradición republicana y guardando los fundamentos de lo político que la habían constituido a lo largo de la historia, fue despolitizado no desde la violencia del poder, sino como efecto de la indiferencia de los modernos hacia lo político, que enmascaró a su vez una desafección por la libertad, aun cuando el discurso de los liberales enajenados de lo político continuase invocando un supuesto interés radical por la libertad. Esa contradicción desvela la fragmentación de la libertad. En el pretendido goce de una libertad constreñida a un área específica de lo humano (religión, economía, sexo, entre tantos ámbitos), los modernos ignoraron que la pérdida de la libertad es inevitable frente a su disección respecto a lo político. En resumen, a la paradoja de haber favorecido la imaginada irrupción del terror cuando se creía extinguir al miedo se suma la aporía de haber eclipsado el amor por la libertad, aun cuando el discurso moderno se funda en el nominal énfasis en la libertad individual.

Para comprender este último señalamiento urge volver hacia la conceptualización de la virtud como la pasión política inherente al amor por la libertad. La compleja integración de obligaciones y prescripciones éticas que implicaba la virtud cívica tenía sentido a partir de la evidencia de ese amor en tanto *fuego sagrado* en el corazón de los hombres. Tal espíritu impregnó al nacimiento de un liberalismo consustanciado con lo político y olvidado por los modernos:

Si nos tomamos en serio los derechos debemos ocuparnos de que principios como [las declaraciones de derechos del individuo y del ciudadano] se hagan efectivos en todos los aspectos de nuestra vida pública [...] Una sociedad óptima estaría compuesta por ciudadanos que reclaman sus derechos [...] El liberalismo de los de-

17 Cf. Agamben, G., *El reino y el jardín*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2020.

rechos concibe que una sociedad justa es aquella compuesta por ciudadanos políticamente recios, capaces de salir en defensa de sí mismos y dispuestos a hacerlo tanto para sí mismos como para los demás.¹⁸

Desde los inicios del republicanismo que fundamenta a la cultura Occidente, situados en la antigüedad griega y en especial la romana, el problema esencial de nuestra tradición política consistió en hallar la forma de organizar la convivencia política a efectos de hacer posible la vida en libertad. Y dado que la libertad ha tenido dos horizontes espaciales, el de la ciudad (en términos de no ser sometida por otra) y el del ciudadano, los antiguos interpretaron que la defensa de la *polis*, de la *città*, era imprescindible para poder aspirar a la realización de la libertad de sus miembros. Un país colonizado por otro está clausurado como hábitat político para el disfrute de la libertad personal de sus habitantes. Mas la ausencia de colonización no se traduce en el despliegue automático de dicha libertad personal; la historia abunda en ejemplos sobre tiranías nacionalmente soberanas.¹⁹

Aquel punto de partida en nuestra discusión nos lleva a tratar de precisar en qué consistía esa idea de libertad personal, más allá de aludir la premisa del ser gobernados por leyes justas en lugar de ser dominados por la voluntad caprichosa de los hombres, aun cuando esta misma premisa encarna la razón, que es la pregunta fundamental, de cómo o por qué surge el amor hacia las leyes justas.²⁰ Aquí nos topa-

18 Shklar, *El liberalismo del...*, cit., p. 34.

19 En ese mundo antiguo que va perfilando al republicanismo, Esparta ilustra la paradoja sobre cómo se puede invocar el amor por la república y exaltar las virtudes épicas del ciudadano para preservar la *polis* libre de toda amenaza externa, y a la vez cerrar la posibilidad para la singularidad de la libertad del hombre. Solo la ciudad es libre. Los ciudadanos, no. Están esclavizados no específicamente a un tirano, sino a la comunidad. (Cf. Cartledge, P., *Los espartanos, una historia épica*, Barcelona, Ariel, 2009).

20 En las referencias de Maquiavelo a la necesidad de que los hombres sean virtuosos para que la república pueda sostenerse, nunca encontraremos una sistematización sobre el concepto de virtud cívica, dado que se trata de un asunto abierto a la indeterminación política, y no de un elemento encapsulable en una elaboración epistémica. Sin embargo, en esas referencias el autor alude a la virtud como una forma de amor a la libertad, que se equipara al amor por la república porque ella significa vivir en libertad. Ese amor dispone a los hombres a realizar las acciones que demanda el favorecimiento de la libertad: no solo cumplir las leyes, sino ser guardián de la libertad, lo cual implica denunciar las leyes que han de ser

mos con la dificultad de que la libertad sea definible al margen de las condiciones que hacen posible su despliegue.

Si la república, como comunidad moral de hombres libres, es tal (es decir, libre) porque el núcleo que permite organizar esa convivencia política son las leyes justas, y si la ley justa implica normatividad y prohibiciones que han de ser aceptadas en atención a que son legítimas (esto es, se corresponden con una concepción de derecho natural), de ello se colige que esa invención (la ley), dictada por la prudencia de la ciudad que representa el legislador, provee una estructura de contención contra algo que, desbordado, haría ruín la vida en común.

Si ese algo interrumpe el sosiego deseable para que cada quien pueda desarrollar la vida que desea, la sola imagen de la interrupción implica violencia. En ese punto, el poder externo al ser que impide una vida autónoma se corresponde con la imagen de una forma de estar en el mundo que, definida por el sometimiento bajo esa violencia, convierte toda experiencia en padecimiento. Frente a ello, la aspiración de la república es procurar el desplazamiento del temor: bajo leyes justas, los hombres no han de temer que otros interrumpan o violenten la libertad propia; solo los díscolos han de temer a la ley que, transgredida, les impone un castigo.

Sin embargo, el terror encuentra hoy las fisuras para permear la idea de ley. Una de ellas está constituida por la fe del liberalismo despolitizado en que el estado de derecho basta para conservar las condiciones de la vida en libertad. De allí que el terror tienda a referirlo todo a la ley, a una legalidad absoluta que, como señala Claude Lefort, no deja nada abierto a la interpretación del individuo. El movimiento nazi apeló a las leyes de la vida; el comunismo, a las leyes de la historia. Bajo el terror, la ley proclama ser superior al individuo. En ello, según

reformadas si son contrarias a la libertad de la ciudad. De allí que el florentino también se refiera a la virtud cívica como amor a las leyes de la república, pero nunca en términos de aceptación ciega de cualquier normatividad; solo las leyes favorecedoras de la libertad inspiran amor en el ciudadano virtuoso. Por tanto, no se ama a un cuerpo específico de leyes, sino a la noción de ley republicana, debido a que solo la deliberación entre hombres libres puede desvelar(nos) la injusticia de la ley, el descubrimiento de un derecho que aún no habíamos imaginado y que, en consecuencia, permanecía adormecido, negado o violentado. (Cf. Maquiavelo, N., *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza Editorial, 2000).

Lefort, la idea de ley queda destruida y no solo violada: si se cree que la ley debe materializarse en el supuesto movimiento de la historia, la noción de trascendencia de la ley está perdida. Se desvanece el criterio para distinguir lo permitido de lo prohibido, sin que haya oposición posible a las técnicas de organización y dominación.²¹

Desde una perspectiva crítica sobre la configuración del republicanismo, vivir en libertad significa vivir sin miedo. El sustrato de esta concepción es la ley: siendo justa y aplicada de manera imparcial, la ley se corresponde con la posibilidad de que los ciudadanos se sientan seguros y protegidos en el desarrollo de sus vidas, sin la amenaza constante de la arbitrariedad o de la opresión. En esa línea, la libertad será equiparable a un estado político de no-miedo.

Sin embargo, ni el mundo antiguo ni el humanismo cívico que precedió a la conformación de la modernidad imaginaron que la ley fuese suficiente para conjurar el miedo y blindar la libertad. Lejos de formular que la libertad fuese susceptible de ser asegurada, la entendieron como un principio político sustantivo que ha de ser permanentemente conquistado. En ello, preservaron el necesario sentido de lo político, en la convicción de que ninguna estructura institucional puede dotar de certezas absolutas al mundo en común.

Dra. Carolina Guerrero
Universidad Simón Bolívar
cguerrero@usb.ve

21 Lefort, C., “La liberté à l’ère du relativisme, VV. AA., *Les usages de la liberté*, Neuchâtel, Collection Histoire et Société d’Aujourd’hui de Les Éditions de la Baconnière, 1990.