

# **La fragilidad del lenguaje político\***

**Paul Ricoeur\*\***

Quisiera hablarles sobre la responsabilidad que todos tenemos —como ciudadanos y como líderes políticos— de hacer buen uso del lenguaje político. Quiero justificar este llamado a la responsabilidad con una reflexión propia de la filosofía política; más específicamente, con una reflexión dedicada a la fragilidad del lenguaje político como una forma y un uso del lenguaje.

Se reconocerá que tal empresa nace de lo que nuestra tradición filosófica, desde Sócrates hasta la teoría contemporánea del discurso, ha designado como retórica, en donde el lenguaje retórico, aún más allá del ámbito de lo político, es un uso frágil del lenguaje; pero quisiera mostrar por qué tal retórica es específicamente un uso frágil del lenguaje cuando entra al ámbito político. Empecemos por indicar por qué la retórica es un uso frágil del lenguaje. Se debe a su posición incierta a medio camino entre el nivel alto de demostración racional y el más bajo de la argumentación sofística; este último lo entiendo como la construcción de falacias ingeniosas intencionadas para producir creencias en la audiencia a través de una mezcla de falsas promesas y amenazas reales. Así, la retórica reina entre la seguridad de la prueba y el uso malintencionado de argumentos

---

\* Presentada en Mayo 7, 1987 como conferencia del John Findley Green Foundation en el Westminster College, Fulton Missouri. (Trad. al Inglés de David Pellauer). Tomado de *PHILOSOPHY TODAY*, primavera, 1987.

\*\* Traducción al español por Mariluz Restrepo de Guzmán, Directora del Departamento de Comunicación de la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Javeriana.

ingeniosos; esta retórica solo puede recurrir a formas de razonamiento probables o meramente posibles.

Antes de tratar de caracterizar la política en términos de su uso específico del lenguaje, quisiera recordarles, siguiendo a Platón y Aristóteles, Hobbes y Rousseau, Kant y Hegel, J. Stuart Mill y John Rawls, el lugar que la política ocupa en la vida humana y, más precisamente, el lugar que tiene en relación con la acción humana.

Mi intención es recordar que, ciertamente, la acción humana obtiene todo su sentido solamente cuando es recubierta por aquellas actividades relativas al buen gobierno, sea este el gobierno de la ciudad, la nación o el mundo. Así también podemos decir que la política toma sentido en tanto se relaciona con las estructuras básicas de la acción humana.

Para poder demostrar esta circularidad entre el plano político y el plano de la práctica en general, haré uso del concepto de 'espacio político' de Hanna Arendt. Esta conocedora política quiso decir con esta frase algo así: antes de cualquier determinación en términos de un Estado —esto es en términos de poder— la ciudad humana constituye el espacio público para la aparición de todas aquellas actividades que podemos designar en términos de diferentes clases de prácticas, incluyendo artesanías y profesiones, artes, deportes, juegos y actividades recreativas. Si fuésemos a realizar cualquiera de estas actividades en forma protegida y segura, debemos tener un espacio político en el que los intereses y fines particulares se relacionen con los intereses y fines comunes de alguna colectividad, sea que la designemos como gente, nación o humanidad. En el mejor de los casos es una relación de subordinación entre intereses particulares y comunes: en el peor de los casos es una relación contestataria. La comunidad de intereses y metas que está en juego aquí, que nos permite identificar la entidad colectiva en cuestión, precisamente como comunidad, constituye el escalón inicial del reino político, aún sin distinciones entre gobernantes y gobernados que especifica la noción de un Estado político, pero sí entrando ya a la problemática. Este es el sentido en que los griegos hablaban de su *polis* y de su *politeia*. También corresponde a la noción de *Stittlichkeit*, o 'moral concreta' en la filosofía política de Hegel. Y como él lo mostró, cuando se trata de tal moral concreta, el Estado político constituye tanto su estructura específica como su estructura particular.

La existencia de tal espacio público de 'aparición' y tal comunidad de intereses y metas conduce a una alternativa decisiva para cualquier antropología filosófica de la acción humana. ¿Podremos, con Locke y Mill y más recientemente con Robert Nozick (1), concebir la existencia de un sujeto individual con poderes y derechos relativos a los poderes de los que ya he hablado, antes de la

---

1. Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

intervención de cualquier sociedad? ¿Podremos considerar el aparato institucional de la sociedad como un instrumento externo a estos poderes anteriores? ¿O, debemos nosotros, con Aristóteles, Hegel y Marx, rechazar como completamente arbitraria esta representación de un sujeto dotado con derechos diferentes de cualquier lazo comunal? ¿No debemos, más bien, tomar la dimensión política, como Arendt nos la ha ayudado a ver, como constitutiva de la misma existencia de los seres humanos como seres activos? La elección entre estas dos interpretaciones del estatuto político del sujeto humano no puede ser indiferente, particularmente, por cuanto afecta el estatuto de las obligaciones que de ella resulten. En la *primera* perspectiva, todas las obligaciones referentes a la comunidad son condicionales; esto es, son relativas a un acuerdo revocable enraizado y atribuible a cada individuo. En la *segunda* perspectiva, tales obligaciones son irrevocables —por la simple razón de que solo la mediación de la comunidad a la que se pertenece permite que el potencial humano florezca.

Mi propia preferencia, debo admitir, es por la segunda interpretación debido a razones que extraigo de la antropología de la acción. El atomismo político presupuesto por la primera interpretación, creo yo, adolece de la base antropológica. Es una construcción hipotética que representa la proyección retrospectiva en sus inicios sobre algo obtenido más tarde en nuestra evolución social, particularmente, la promoción de la autonomía individual a la cima de la jerarquía de valores en la sociedad moderna (2). Solamente una antropología que abra espacio a nociones como 'capacidad para actuar', 'disposición para hacerlo', 'desarrollo y logros' puede explicar cómo aquellas capacidades que acertadamente consideramos dignas de respeto solo pueden florecer en sociedades con cierta forma, de tal manera que su desarrollo no es posible en cualquiera ni en todas las sociedades políticas. Y si el individuo se convierte en persona humana solo dada la existencia de ciertas instituciones sociales, entonces esta obligación de servir a estas instituciones es en sí misma una condición del desarrollo permanente del agente humano (3).

Por lo tanto, no es una opción ingenua el que profesemos una u otra de las dos interpretaciones que conciernen el origen del reino político. Cuando uso el concepto 'origen' estoy pensando más en su lógica que en su cronología. Si los individuos se consideran a sí mismos como portadores de ciertos derechos, tenderán hacia la mutua asociación y las obligaciones que de ahí se desprenden serán meros medios para obtener seguridad en cuya sombra podrán perseguir sus propios fines individuales, y podrán considerar su participación como condicional y revocable. Pero, si por el contrario, se ven como deudores de nacimiento

2. Cfr. Louis Dumont, *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective* (Chicago: Un. of Chicago Press, 1987).

3. Tal argumento contra el atomismo político encuentra una presentación más completa en Charles Taylor, "Atomism" en *Philosophy and the Human Sciences* (New York: Cambridge Un. Press, 1985), pp. 187-210.

de ciertas instituciones que les han permitido volverse agentes libres, se sentirán obligados ante estas instituciones; obligados, en particular, para hacer accesibles estas instituciones a otros. Aquí yace tanto el origen y el significado de la autoridad política. Tal autoridad designa a la contraparte a la obligación procedente de 'pertener a' y de 'participar en' un espacio político; esto es, de la obligación de obedecer esas reglas comunes que son la condición para el desarrollo de esas capacidades en virtud por lo cual los seres humanos se consideran humanos. En otras palabras, no es correcto que los individuos cosechen los beneficios de pertenecer a una comunidad sin estar también dispuestos a pagar los costos de dicha participación. *Pertenecer y participar conducen a una obligación en tanto que esas capacidades cuyo florecimiento está socialmente condicionado sean en sí mismas dignas de respeto.*

Este argumento no viene a legitimar cualquiera ni todos los regímenes políticos. Solo dice —negativamente— que no hay agente libre separado de alguna forma de asociación, y —positivamente— que los individuos deben preocuparse por la forma de su sociedad como un todo indivisible en tanto que esta forma hace posible el desarrollo de aquellas capacidades que hacen a una persona digna de respeto.

Esta relación recíproca entre capacidades inmediatamente dignas de respeto y la institución política que media su actualización también evita que la teoría política caiga en la forma extrema, contraria al atomismo político, un extremo que amerita el nombre de 'totalitarismo'. Por consiguiente, *sí*, debemos sostener que la política es una parte de la auto-actualización de los seres humanos como humanos, porque no es extrínseca a la humanidad de los seres humanos; pero, *no*, la política no es *per-se* una invención del hombre, ni se debe juzgar como buena o mala cada institución política. Si los individuos no son originalmente los portadores de los derechos subjetivos, su existencia social, sin embargo, desarrolla capacidades que los hace agentes inmediatamente dignos de respeto.

Habiendo contemplado la importancia de la dimensión política de la acción humana, ha llegado el momento de considerar el sitio del lenguaje en la vida política. Para hacerlo, quiero ahora caracterizar la política como una clase específica del uso del lenguaje. Sabemos que cualquier acción se puede llevar al lenguaje en tanto que hablar es en sí mismo una clase de acción. Este es el caso de tales 'actos de habla' como hacer una promesa, o dar una orden o hacer un llamado de atención como lo demostró el filósofo J.L. Austin cuando investigó cómo hacemos cosas con palabras. (Estas conferencias fueron publicadas con el título **Cómo hacer cosas con palabras** (4). ¿Cómo se aplica este uso del

---

4. J.L. Austin. *How to do Things with Words*, ed. J.O. Urmson (New York: Oxford Un. Press, 1965).

lenguaje, que también es una forma de acción, al lenguaje político en particular? ¿Qué 'cosas' hace? ¿Más particularmente, qué hace al lenguaje político tan frágil?

Una respuesta a esta pregunta ya está presente en las primeras líneas de este artículo cuando sugerí que tal fragilidad se relaciona con la función retórica de este lenguaje. Antes de detallar tal afirmación, permítanme decir que esta fragilidad retórica lejos de condenar al lenguaje político, de hecho nos lo entrega a nuestra protección y crea en nosotros la obligación de asegurar que funcione tan bien como sea posible dado el nivel de argumentación —o nivel retórico— que lo sitúa en esa zona vulnerable entre la prueba rigurosa y la manipulación sofisticada.

Ahora quisiera examinar este funcionamiento retórico del lenguaje político en tres niveles sucesivos. Primero en el nivel de **deliberación política** con su necesario aspecto conflictivo, en seguida, en un nivel mayor de discusión sobre los **fines de un buen gobierno** donde una pluralidad insuperable, agrava la fragilidad del lenguaje político; finalmente, en el plano más alto y distintivo en el horizonte de los valores inscrito en el mismo proyecto en el que un buen gobierno toca nuestra representación de una '**buena vida**'. De un nivel al otro, el lenguaje político parece más vulnerable al abuso.

1. Para tratar argumentos políticos, situémonos en el escenario de las democracias modernas occidentales caracterizadas por una nación-estado cuyas reglas básicas de gobierno son el objeto de amplio reconocimiento. En tal Estado, el lenguaje político es esencialmente una parte de tales **actividades deliberativas** que tiene lugar en un espacio libre de discusión pública. El primer gran logro de tales democracias es la constitución de tal espacio público donde la discusión puede ocurrir junto con su corolario necesario de libertad de expresión. Obviamente, el derecho de dar a conocer la propia opinión en el sentido que esto afecta la libertad de prensa, la publicación de libros y todos los otros medios de difusión es otro corolario del espacio público para la discusión y del debate. Corrientes de opinión pública más o menos organizadas en grupos se enfrentan en este espacio público. Y este enfrentamiento trae al juego la segunda idea importante para nuestra reflexión sobre el lenguaje político, principalmente la relación entre consenso y conflicto. Lejos de ver estas dos nociones como simplemente opuestas, éstas se requieren y se completan la una a la otra. Una democracia no es un régimen político sin conflictos, más bien, uno en donde los conflictos son abiertos y son sujeto de negociación. Pensar en eliminar todo conflicto —sea de clases, generaciones, sexos, gustos culturales, opiniones morales o convicciones religiosas— es una idea quimérica. En una sociedad crecientemente compleja el número y la seriedad de los conflictos no decrece, más bien, crece y se multiplica. Lo esencial es que a estos conflictos se les dé expresión pública y que existan reglas para tratarlos. Es aquí donde el conflicto llama al consenso en tanto que el consenso hace posibles las negociaciones porque ¿cómo negociar sobre nuestros conflictos si no hubiese un acuerdo sobre reglas comunes para hacerlo?

Esta situación conduce a una limitación del lenguaje político que define el marco de lo que llamamos deliberación pública. El lenguaje político funciona mejor en las democracias modernas como un lenguaje que permite la confrontación de argumentos rivales y contribuye a la formación de resultados aceptables. Por lo tanto es un lenguaje que es conflictivo y consensual al mismo tiempo. Pero por eso es tan vulnerable. Numerosos criterios se enfrentan aquí lo que hace evidente un grado inicial de indeterminación en el espacio público de la discusión. Estos criterios intervienen en motivaciones para las necesarias opciones canalizadas por los órganos de discusión organizada: partidos políticos, sindicatos, grupos de presión, grupos de interés con sus publicaciones y oficinas de relaciones públicas. En este reino, debería ser evidente que el pluralismo no es un accidente, ni un estorbo, ni una mala suerte; es la expresión del hecho básico de que definir lo que sea el bien público en un momento dado no es decidible en un sentido científico o dogmático. No hay un lugar donde este bien sea percibido y determinado en forma tan absoluta que cualquier discusión al respecto se tome como cerrada y terminada. La discusión política en este nivel no llega a una conclusión final, aunque sí conduce a decisiones y a acciones. Lo que significa es que podemos revocar cualquier decisión que se siga, aún de procedimientos aceptados fuera de discusión, al menos en el nivel deliberativo que consideramos aquí.

2. Otra clase de discusión se da en otro nivel; tiene que ver con los **fin**es de un buen gobierno. Y una mayor fragilidad se evidencia, una que encuentra sus principales formas de expresión en palabras como 'seguridad', 'prosperidad', 'libertad', 'justicia' e 'igualdad', palabras que nutren la discusión sobre lo que vale como buen gobierno. En efecto, ellas dominan la discusión política, amenazando el mismo consenso que hace posible los debates políticos cotidianos. La función de tales términos no es justificar nuestra obligación de vivir en un Estado de tal o cual forma, sino, más bien, de posibilitar la discusión sobre cuál debería ser su forma y si es problema de la naturaleza del Estado *per se*, de su constitución o de sus ramas de gobierno, tomando la palabra 'Estado' en el sentido amplio dado por Aristóteles y Hegel.

Estas palabras-emblema sí tienen una connotación emotiva que va más allá de su significación estrictamente hablando. Por ser tan fáciles para la manipulación y el uso como propaganda, éstas son armas más que argumentos en esta discusión. Al reconocer esto, sin embargo, la filosofía política no debe renunciar a su tarea de tratar de clarificarlas junto con los usos que se les atribuyen, ni puede renunciar a su esfuerzo por articular la validez del punto a que ellas pretenden responder, esto es, a la pregunta por los buenos fines del gobierno. De hecho, estos conceptos tienen una larga y respetable historia como parte de las reflexiones básicas de filósofos como Platón, Aristóteles, Maquiavelo, Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Marx, Tocqueville, Mill y otros. Cuando estas palabras han sido tratadas dentro de esta historia conceptual, éstas se resisten al abuso arbitrario que los propagandistas tratan de hacer de ellas para sus propios fines y, que en el peor de los casos, éstos pueden hacerlas decir

cualquier cosa y toda las cosas. Por lo tanto, el simple rechazo de estas palabras tomándolas como términos emocionalmente evaluativos a las que no puede recuperarse con propósitos analíticos es precisamente entregarse al maltrato ideológico, aquí entendido en el peor de los sentidos.

Nuestra tarea, por el contrario, es la de recuperar el sentido fundamental de tales palabras precisamente como términos evaluativos de los fines del buen gobierno. Hacerlo mostrará que lo que pudo conducirnos a creer que no podían recuperarse fue el no tener en cuenta el fenómeno principal que podía reconocer una filosofía de la acción de un tipo más hermenéutico; quiero decir, primero, que cada uno de estos términos es caracterizado por una insuperable pluralidad de sentidos, y, segundo, que la pluralidad de fines de un buen gobierno es en sí mismo irreductible. Esto es, la misma pregunta por el fin de un buen gobierno es en sí misma incierta.

La polisemia de tales términos como 'libertad', 'justicia' e 'igualdad' fue reconocida por Aristóteles en las líneas iniciales de su tratado sobre la justicia en el Libro V de la "Ética a Nicómaco". Si está en lo cierto al decir que esta polisemia está tan bien atrincherada como dice estarlo, podemos esperar que ésta o aquella significación parcial de 'libertad' concuerde con ésta o aquella significación parcial de, por decirlo, 'igualdad', pero lo hace en tal forma que otros de sus significados parciales se enfrentan con otros sentidos del segundo término. Por lo tanto, parece imposible llegar a una lectura completamente exhaustiva de todos los sentidos de estas palabras a un mismo tiempo.

Pero es la irreductible pluralidad de los fines de un buen gobierno lo que nos debe llamar la atención aún más. Esencialmente, ello significa que la realización histórica de un conjunto particular de valores no puede obtenerse sin ser injustos con otro conjunto, la tragedia de toda acción humana no puede evitarse y nadie puede servir a todos los valores al mismo tiempo. Si este es el caso, y creo que lo es, tiene sentido que el carácter fragmentado y conflictivo del pensamiento político irrite tanto al deseo-de-totalidad de quienes tienen como ideal una aproximación dogmática a cada pregunta. Paradójicamente, ellos, por lo tanto, se encuentran en el lado de la ideología en general, entendida como una representación global, simplificada y esquematizada de nuestro espacio público de discusión. No obstante, en tanto que tal simplificación ideológica es inevitable, es mejor verla como resultado de la finitud esencial de la acción en general y de la acción política en particular y no como resultante de una grieta removible de la historia política humana. Actuar significa tener que elegir, esto es, establecer preferencias, por lo tanto, tener que excluir unas cosas en favor de otras. Esta restricción es especialmente importante en el reino político. Aquí ninguna práctica puede satisfacer todos los fines posibles al mismo tiempo. Así, cada constitución tiene que expresar una cierta escala de prioridades entre valores que no son reductibles unos a otros, y debe hacerlo sobre la base de factores contingentes resultantes del conjunto geográfico, histórico, social y cultural no totalmente transparente a los agentes políticos en escena. Por esto,

un perfecto balance, aún entre las tres ideas de libertad, justicia e igualdad, es una idea quimérica, una que ilumina los aspectos trágicos de toda acción. Sin embargo, quien haya reconocido de una vez por todas esta inconmensurabilidad entre los fines perseguidos por toda acción política estará preparado no para escaparse del campo de la confrontación política, sino para entrar en él con un sentido mesurado que conduce a un gran respeto por la extrema fragilidad de la 'buena' vida, una vida para la cual el 'buen' gobierno sirve como la figura más próxima que se nos abre como animales políticos.

3. El tercer nivel de práctica política que quisiera considerar tiene que ver con ese horizonte de valores que enmarca la proyección de lo que cuenta como buen gobierno y lo que puede reunir **la representación de una buena vida**. Aquí el lenguaje político se confronta no solo con la ambigüedad sino también con la ambivalencia. La ambigüedad reside en el hecho que las palabras claves de la práctica política tales como 'seguridad' e 'igualdad' tienen más de un significado y porque sus significados parciales están condenados a sobreponerse a veces y a oponerse, otras. Pero podemos responder a esta ambigüedad con una vigilancia dirigida a la pluralidad de significaciones de estos términos emblemas, así como a la pluralidad de sus interrelaciones. La ambivalencia que es una parte del tercer nivel es un fenómeno más serio en tanto que refleja el hecho de que los seres humanos pueden amar y odiar las mismas cosas con buenas razones, que pueden aceptar o rechazar los mismos valores. Este es el caso, por ejemplo, de esos valores que definen no tanto las constituciones en el sentido usado por Aristóteles y Hegel como el más fundamental de las opciones que determinan la forma de la sociedad en general, o, si se prefiere, que determina la identidad del hombre moderno en regímenes democráticos contemporáneos. El punto no es tanto uno de legitimidad (¿Por qué debo obedecer al Estado?) como de fidelidad, de lealtad (¿Me reconozco en esta forma de sociedad?). Sin embargo, la gente habla hoy de crisis de legitimación referida a la duda que afecta la orientación general de la sociedad moderna sobre la base de un interrogante primero planteado por J. Habermas al capitalismo desarrollado de las sociedades industriales y subsecuentemente extendido a todas las sociedades por las consecuencias que surgen de la elección por el crecimiento ilimitado y el consumo interminable. Aún sociedades socialistas, que voluntariamente o no se asocian al destino de la democracia occidental, no se escapan a este sentido de duda, porque lo que se cuestiona es la modernidad *per-se* o, más exactamente, la auto-interpretación de la existencia moderna. En otras palabras, lo que está en pleito es el hecho de que el hombre moderno ha llegado a odiar lo que ama sin haber podido encontrar una alternativa creíble a la forma de sociedad que define su identidad.

Estos síntomas de nuestro odio por lo que amamos son conocidos a todos nosotros. Hemos escogido el 'crecimiento', por lo tanto hemos colocado a la prosperidad en el mismo nivel de aquellos valores más viejos como libertad, justicia e igualdad. Pero recordamos la condena que los antiguos vieron en la atractiva *pleonaxia*, el frenesí por tener y poseer más. Nosotros mismos nos



horrizamos por la perpetua invención de necesidades artificiales que introducen una clase de infinito malo a nuestros deseos. De hecho, hay una explicación lúcida de los efectos de esta *pleonaxia* en la "Filosofía del Derecho" de Hegel donde el vicio se convierte, si no en virtud, al menos en destino bajo el signo de lo que él llama "Estado externo" o "imperio de las necesidades". Podemos plantearlo de otra forma diciendo que nos hemos vuelto románticos tardíos, que deploramos la estampida de la espontaneidad, el rechazo de las comunidades tradicionales, la pérdida de nuestra memoria cultural y la pérdida de la preocupación por el bien público amplio del que hablamos como actitud apolítica y que va de la mano de una total privatización de fines y medios. Aún así, no hemos cesado de amar el proyecto de una sociedad cuyos efectos perversos vemos. ¿No es, acaso, a la elección por el crecimiento y por una sociedad de la abundancia a lo que debemos la conquista del espacio privado, la condición material de la autonomía moral? ¿Y cómo podemos oponer el acceso a los múltiples bienes de la sociedad de consumo reservado a una pequeña minoría, a la gran masa de la humanidad? ¿Lo que llamamos individualismo no representa tanto esta conquista como el precio que se nos impone? Tal conversación que combina alabanza y remordimiento es bien conocida, pero aún está en el nivel de los síntomas; ¿Podemos decir algo más que nos permita interpretar dichos síntomas?

Aquí creo debemos devolvemos al nivel de una antropología filosófica fundamental en todas sus dimensiones históricas y simbólicas. O dicho de otra manera, necesitamos restituir la interpretación moderna de auto-identidad y su ambivalencia en términos de lo que recientes historiadores franceses han hablado como *longue duree*, la larga duración de la aventura humana. Así podemos ver que lo que llamamos individualismo nació con el proyecto de dominación dirigido a la naturaleza basado en la cosmología científica que triunfó en el siglo XVII. En el Siglo de las Luces, este mismo proyecto se extendió a la historia humana y por lo tanto a la esfera política. Reinhart Koselleck en su fascinante estudio sobre la semántica de la revelación histórica llamado "Futuros pasados", por ejemplo, ha demostrado como la frase *Machbarkeit der Geschichte*, literalmente "la hechurabilidad de la historia" entró al vocabulario político del Siglo XVIII (5). En otras palabras, la historia se vio como el objeto de la acción humana. Aún la idea de Kant de autonomía moral pertenece al mismo ciclo de dominar cosas, dominar la naturaleza primero, pero también la historia y la política y lo más importante, dominarse a sí mismo. Este proyecto de dominar cosas, yo creo, ayudado por el desarrollo tecnológico es lo que se expresa en la auto-interpretación del hombre moderno como colección de individuos autónomos. Pero esta misma auto-interpretación es la que hoy se vuelve contra sí misma y rompe la identidad en dos, lo cual es causado por el entretejido de una actitud positiva sobre su éxito evidente y una conciencia crítica que se voltea

5. Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, Trans. Keith Tribe (Cambridge: The MIT Press, 1985).

contra sí misma. Es como si el dinamismo de esta dominación hubiese sobrepuntado a su meta y debe ahora pagar por su triunfo con un precio más que nunca inaceptable.

Los síntomas de ansiedad a los que me referí anteriormente son los efectos más visibles de esta paradoja: junto con la identidad de los seres humanos modernos viene la creación conjunta de un espacio público para la liberación y la toma de decisiones, y de un espacio privado circundando la vida familiar y la intimidad; así también, más allá de este doble resultado, una falta de afecto por la práctica política y por los lazos duraderos de la familia. La misma persona que se encuentra a sí misma como autónoma también se encuentra sola. Esta coincidencia entre un gran logro y su resultado patológico es lo que explica la ambivalencia de la auto-identidad moderna. Esto ya fue articulado, mejor de lo que yo puedo hacerlo, por Horkheimer y Adorno en su crítica a la Ilustración. Para ellos, este desencantamiento del mundo, soberbiamente anotado por Max Weber, expresa el desencantamiento de la razón que se alejó de su estatus de razón práctica haciendo un énfasis desmesurado sobre su función instrumental. ¿Que la gran mayoría de nuestros contemporáneos se sientan primero como consumidores, luego como trabajadores y después sí ciudadanos; no es el signo más dicente, la más fuerte caricatura de un gran proyecto desviado?

¿Cuál es la tarea del filósofo en esta situación? ¿Más concretamente, cuál es la tarea del filósofo político? En primer lugar es la búsqueda de una clara toma de conciencia de esta condición que afecta a los seres humanos modernos y a su identidad. Reconocer que pertenecemos a una sociedad "que puede estar sistemáticamente destruyendo su propia legitimidad" constituye un acto de decir-la-verdad que afecta cualquier esfuerzo subsiguiente (6). Después viene la tarea de obtener una medida más apropiada en la naturaleza de la clase de sociedad que hoy es objeto de una confianza endeble. Después de todo, esta forma de sociedad solo apareció recientemente en el occidente. Esta relativización del entendimiento de nuestra sociedad debe ir más allá, me parece, de un simple retorno a la herencia de la ilustración, supuestamente libre de estas perversiones. No es que esté en desacuerdo con Habermas cuando dice que la ilustración aún no se ha logrado. Estoy dispuesto a aceptar que la autocritica que hoy afecta la auto-comprensión del hombre moderno es el resultado de un espíritu crítico, que en última instancia define a la ilustración. La crítica moral que hacemos a nuestra sociedad se desprende en gran medida de los ideales que le permitieron desarrollarse. Pero un retorno a los ideales puros de la ilustración no parece hoy suficiente por sí mismo. Para liberar esta herencia de sus perversiones se requiere relativizarlas; esto es, se requiere resituar a la herencia en la trayectoria de una historia más larga, enraizada, por una parte, en la Torah hebrea y en las enseñanzas de la antigua Iglesia Cristiana y, de otra parte, en la ética griega

---

6. Charles Taylor, "Legitimation Crises" en *Philosophy and the Human Sciences*, p. 249.

de la virtud y en la filosofía política que la acompaña. En otras palabras, debemos aprender cómo recordar **los comienzos y recomienzos**, todas las tradiciones que están sedimentadas sobre esta base. Al reactualizar las herencias más viejas que la ilustración —que tal vez están menos acabadas que ésta— la identidad moderna podría encontrar correctivos apropiados a los efectos perversos que, hoy, desfiguran las ganancias innegables de nuestra edad moderna.

Para concluir, permítanme decir que creo que la fragilidad del lenguaje político es un resultado de la acumulación de debilidades en el lenguaje en los tres niveles del uso político del lenguaje que aquí hemos considerado. En el nivel de deliberación política, el conflicto nos aparecía como inevitable y como elemento imposible de eliminar en un Estado gobernado por la ley; en el nivel en el cual las concepciones de los fines de un 'buen' gobierno se formulan y se discuten, tales fines aparecían necesariamente numerosos y plurívocos; y finalmente, en el nivel del horizonte de los valores en los que el proyecto de un buen gobierno se reencuentra con nuestra representación de la buena vida nos aparecía marcado por una ambivalencia básica referente a nuestra evaluación de nuestro mundo moderno. De tal conflicto, de tal pluralidad de fines, y tal ambivalencia se desprende la fragilidad del lenguaje político. Esta fragilidad hace imposible un conocimiento o una técnica completamente incontrovertible que determine el funcionamiento apropiado de este lenguaje, así también se explica la vulnerabilidad del lenguaje político por el abuso sofisticado de la retórica. El lenguaje político es un lenguaje retórico no como resultado de un desarrollo accidental, sino por su misma esencia. Lo que lo hace débil es también lo que hace posible su grandeza, por cuanto en el análisis último no tenemos mejor instrumento para interpretarnos como animales políticos. Por lo tanto, una deontología de una justa mirada y respeto, aceptada por todas las partes en este juego político, podría mantener al lenguaje alejado de la perversión, posibilitada por su propio funcionamiento.

Yo mismo pienso que la retórica buena es posible.



*Adriana Angel Mariño    Andrea Echeverri Jaramillo    Catalina Piedrahita Betancourt*