

III CICLO DE CONFERENCIAS

**LIBERTAD Y  
TOTALITARISMO:**  
el individuo frente al poder

A través de los autores

**RICHARD RORTY**

**VÁCLAV HAVEL**

**JUDITH SHKLAR**

**UMBERTO ECO**



**III CICLO DE CONFERENCIAS**

# **LIBERTAD Y TOTALITARISMO: el individuo frente al poder**

A través de los autores

**RICHARD RORTY**

**VÁCLAV HAVEL**

**JUDITH SHKLAR**

**UMBERTO ECO**

**SEPTIEMBRE DE 2021**



**FRIEDRICH NAUMANN  
STIFTUNG** Für die Freiheit.

Países Andinos



INSTITUTO DE  
INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS  
BOLIVARIUM



# Contenido

## **PRESENTACIÓN**

CONSEJO DIRECTIVO DE CEDICE LIBERTAD 5

## **PRESENTACIÓN**

CAROLINA GUERRERO, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS BOLIVARIUM, USB 6

## **PRÓLOGO**

JÖRG DEHNERT, FUNDACIÓN FRIEDRICH NAUMANN  
PAÍSES ANDINOS 7

## **RICHARD RORTY: LA IRONÍA COMO DEFENSA**

**DE LA LIBERTAD Y DE LA DEMOCRACIA.** JESÚS D. OJEDA 9

Resumen 9

Introducción 9

1. El entramado histórico-semántico de la ironía 12
2. El ironista en la esfera privada: contingencia y creación 16
3. El ironista en el ámbito público: democracia, esperanza  
y resistencia política 19

Conclusiones: De las objeciones a la persistencia de la ironía 22

## **VÁCLAV HAVEL, TOTALITARISMO Y EL DISENSO**

**IRREDUCTIBLE.** YELITZA RIVERO 35

Resumen 35

Introducción 35

Ideología y discurso 37

Espacio privado 44

Vida en la verdad 47

**JUDITH SHKLAR: DEL MIEDO EN LA TIRANÍA**  
**AL FUEGO EN LA LIBERTAD. CAROLINA GUERRERO 55**  
Resumen 55  
Introducción 55  
La crueldad en política: un esbozo 57  
Otro esbozo: el liberalismo del miedo 60  
Contra el miedo 63

**UMBERTO ECO CONTRA EL FASCISMO.**

**RAMÓN ESCOVAR ALVARADO 71**

Resumen 71

1. Semiótica y política 71
2. El fascismo eterno 72
3. Apocalípticos e integrados 76

**AUTORES**

# Presentación

Los populismos, socialismos y neototalitarismos son hoy la amenaza más cruenta a la democracia liberal y a su sistema de garantías de derechos humanos, especialmente en países de América Latina. En la actualidad, la libertad es desplazada en manos de líderes aclamados por sus pueblos que, en nombre de una utopía y de propuestas identitarias, instauran sistemas hostiles a la libertad individual.

Es por ello que Cedice Libertad, la Fundación Friedrich Naumann PaísesAndinos, con la colaboración del Instituto de Investigaciones Históricas Bolivarium de la Universidad Simón Bolívar, continúan en esta exitosa alianza que permite generar conocimiento y reflexión en torno a los temas que enfrenta la región, a través de autores que rechazaron en su momento la opresión producida por los totalitarismos y autoritarismos. Estos autores, como en los ciclos anteriores, fueron presentados en el III ciclo de conferencias **Libertad y totalitarismo: el individuo frente al poder**.

De la mano de los profesores Jesús Ojeda, Yelitza Rivero, Carolina Guerrero y Ramón Escovar Alvarado, se fueron revelando los aportes de Richard Rorty, Václav Havel, Judith Shklar y Umberto Eco, todos han dejado un legado importante sobre la importancia de la libertad individual.

Con esta publicación deseamos invitarlos a leer estas conferencias en extenso de las que fueron transmitidas de manera online, además de compartirlas, debatirlas y divulgarlas para contribuir en la construcción de una sociedad libre.

**CONSEJO DIRECTIVO DE CEDICE LIBERTAD**

# Presentación

La publicación que el lector tiene en este momento ante sus ojos recopila las cuatro ponencias presentadas en el III ciclo de conferencias **Libertad y totalitarismo: el individuo frente al poder**. Este ciclo, al igual que los dos precedentes, apuntó a complejizar la aproximación y discusión del fenómeno político de nuestro tiempo: la incertidumbre democrática retada por su eventual mutación hacia el totalitarismo.

A través de la presentación y debate de las ideas de Richard Rorty, Václav Havel, Judith Shklar y Umberto Eco, estas cuatro conferencias muestran elementos conceptuales no solo necesarios para comprender la perpetua amenaza que pende sobre la vida en libertad, sino las alternativas que estos autores han esbozado sobre las posibilidades del individuo y de la sociedad para reafirmar la libertad, aún ante semejante acontecimiento político. También, para distinguir los escenarios y expresiones que lesionan la libertad y la vida digna, en medio de realidades aparentemente coherentes con la institucionalidad formal democrática.

Sirvan estos debates y difusión del conocimiento para continuar la contribución en pro del pensamiento independiente, alerta, crítico.

**CAROLINA GUERRERO**

**DIRECTORA DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES**

**HISTÓRICAS BOLIVARIUM. UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR**



# Prólogo

En la actualidad, la libertad en nuestra región corre un serio riesgo de ser desplazada por obra de líderes populistas, quienes, aclamados por sus pueblos, divulgan propuestas utópicas y limitan la libertad individual a través de regímenes opresores. Ante estos sistemas autoritarios es indispensable la participación de la sociedad civil e intelectual para enfrentar esta situación con el mayor deber cívico y compromiso social.

Es por ello que, en una alianza extraordinaria, Cedice Libertad, la Fundación Friedrich Naumann Países Andinos, el Instituto de Investigaciones Históricas Bolivarium USB y el Postgrado en Ciencia Política de la Universidad Simón Bolívar se han unido para organizar el III ciclo de conferencias **Libertad y totalitarismo: el individuo frente al poder**, con la presentación de cuatro charlas magistrales que promueven la libertad de ideas y pensamiento a través del análisis y debate entre intelectuales y académicos.

En nuestra función como fundación liberal consideramos esencial este tipo de plataformas que fomentan el pensamiento crítico entre los jóvenes de toda la región andina, quienes con mucho entusiasmo participaron activamente con sus preguntas y comentarios, enriqueciendo de esta manera el intercambio de valores liberales y fortaleciendo los lazos de compromiso para enfrentar los retos sociales y políticos al cual nos enfrentamos.

Desde la Fundación Friedrich Naumann oficina Países Andinos saludamos la visión de libertad y carácter cívico de Cedice, reafirmando la cooperación por nuestras organizaciones formadas por personas entusiastas y preparadas para compartir con la nueva generación los va-

lores del liberalismo que aún nos acompañan y continuaremos defendiendo. Expreso mi sincero agradecimiento a Cedice y las instituciones que participaron en el desarrollo de este proyecto.

**JÖRG DEHNERT**

**DIRECTOR DE LA FUNDACIÓN FRIEDRICH NAUMANN**

**PAÍSES ANDINOS**

# RICHARD RORTY: La ironía como defensa de la libertad y de la democracia

Jesús D. Ojeda

## Resumen

El objetivo central de este artículo es mostrar la facticidad, validez y proyección de la propuesta filosófica de Richard Rorty según la cual la ironía, como «estilo de vida», es una vía pragmática para la defensa de la libertad y de la democracia. Veremos cómo la vida irónica rortiana, que se sustenta en la contingencia, el antifundamentalismo y la contextualidad, se bifurca en modos ironistas paradójicamente complementarios y opuestos en un mismo sujeto: el ironista estético (privado) y el ironista liberal (político). El primero se caracteriza en que redefine su vida creativamente o actualiza su autonomía a partir de cubrir sus necesidades morales, encauzar sus proyectos de bienestar e instaurar nuevas metáforas o formas existenciales. El segundo, se determina al entrar en conversación con los otros desde una «hermenéutica edificante» para la construcción de un espacio democrático tolerante, plural, solidario en el que fluyan las libertades, las esperanzas, los beneficios económicos y, particularmente, donde se impida que la lógica totalitaria invada todo con sus mecanismos de control y terror.

**Descriptor:** ironía como «estilo de vida», contingencia, democracia, libertad, liberalismo, hermenéutica edificante.

## Introducción

En torno a cómo se debe asumir la vida privada para ser feliz se han dado, a través de la historia filosófica de occidente, muchas visiones.

Están los que piensan que la existencia se ha llevar de forma estoica en la que prevalezca lo interno frente a lo externo y se valore la capacidad de entereza. Tenemos aquellos que consideran que se debe impulsar la forma hedonista, esto es, buscar el placer y evitar el dolor, en la medida de lo posible. Otros plantean que la vida personal ha de encaminarse de forma escéptica para lograr la ataraxia o imperturbabilidad anímica como fruto de la suspensión del juicio o de entender que no se puede garantizar el conocimiento de la realidad. Así podríamos seguir describiendo las otras opciones que se han presentado hasta la actualidad: la cínica, la moralista y la religiosa. Más recientemente las formas de vida de los *millenials* y de las generaciones Z y Alfa. Frente a todas estas, Richard Rorty nos va a sugerir la vida «irónica estética», que se caracteriza por ser contingente, historicista y sustentarse en las posibilidades creativas del ser humano.

Cuando pasamos al plano público vemos que los seres humanos han asumido diferentes posturas frente a cómo se debe conducir la política para alcanzar mayor bienestar social. En este sentido, han protestado contra los límites o abusos de los diferentes proyectos políticos que se han ido ejerciendo: fallos institucionales, injusticias, corrupciones, humillaciones o crueldades. La gama de las reacciones en procura de mejoras sociales ha sido y sigue siendo muy extensa: rabia, indignación, violencia, resignación como espera, denuncia, impotencia rabiosa, el humor, el sarcasmo. Entre estas, nos propone Rorty la postura del «ironista liberal», que a través de una «hermenéutica edificante» persigue denunciar el poder totalitario, lograr consensos para ampliar el nivel de inclusión, mejorar y ampliar la democracia liberal.

Exponer la pertinencia y proyección de estas dos dimensiones de la vida irónica (estética-liberal) en Rorty es el objetivo central que nos proponemos y para llevarlo adelante hemos dividido el artículo en tres apartados. En el primero, daremos una visión panorámica histórico-semántica del concepto de ironía y mostraremos, en sus aspectos más

resaltantes, tanto la ironía socrática en el sentido de simulación y de método (mayéutica) como la ironía romántica en su idea de que el «yo se eleva por encima de lo condicionado». Todo esto con la finalidad de establecer las coordenadas conceptuales que nos permitan comprender el alcance y la novedad de la concepción ironista rortiana, en su configuración como «estilo de vida» o forma peculiar de asumir la vida personal y pública.

En el segundo apartado veremos las características del ironista estético rortiano, cuya realización se da en la esfera de lo privado. Aquí estableceremos una relación entre la libertad y los conceptos de perfección moral, autocreación o redescipción y sublimidad. Detallaremos en qué sentido la literatura y las metáforas son los recursos más idóneos, según Rorty, para el desarrollo individual. Además, presentaremos el alcance ético y pragmático del carácter contingente y contextual del lenguaje, del ser y el hacer humanos.

En el tercer apartado, expondremos el ámbito público o político de la ironía de Rorty en correspondencia con la democracia. El sujeto empeñado en hacer avanzar el proceso democrático es el ironista liberal. Mostraremos que la perspectiva rortiana, en este ámbito, se centra en el concepto de «hermenéutica edificante», vale decir, en la idea de que es a través de la conversación y la vislumbre de las esperanzas que los individuos pueden dirimir sus diferencias y alcanzar niveles significativos de bienestar social. El ironista liberal es un sujeto que se opone a todo tipo de crueldad, que está dispuesto a entrar en diálogo con los otros de forma tolerante. Aparte de mantener una constante forma de resistencia frente a toda forma de absolutismo político y fanatismos ideológicos.

En el recorrido investigativo utilizaremos como método, dentro del espíritu gadameriano, la hermenéutica en su sentido amplio de horizonte de interpretación-comprensión. Trataremos de establecer una conexión entre las diferentes obras de Rorty con la finalidad de descifrar el *scopus*, o sea, la intención o punto de vista fundamental del au-

tor. Intentaremos buscar el porqué, el para qué y el para quién de la producción filosófica del autor centrada en la figura del ironista que sintetiza el pragmatismo, la contingencia y el antiesencialismo. En la misma tónica procuraremos encontrar, en su entramado teórico, los asuntos constantes relacionados con el concepto de ironía que consideramos pertinentes para nuestra época y con perspectiva futura. En los análisis conceptuales nos orientaremos por el método utilizado por Reinhart Koselleck<sup>1</sup>, el que ubica cada concepto dentro un horizonte histórico-semántico, esto es, enclavado en los usos lingüísticos sociales y políticos.

## **1. El entramado histórico-semántico de la ironía**

Queremos iniciar con el siguiente consejo de Soren Kierkegaard, dado que el “concepto de ironía ha recibido tan a menudo *acepciones diferentes*, es importante que no se lo utilice con total arbitrariedad, [por lo que es importante] vigilar que [las] acepciones que recibió con el correr del tiempo les sean compatibles”<sup>2</sup>. En esta dirección queremos empezar con la etimología del vocablo ironía. Es un sustantivo femenino que procede del griego *eĩōnía* con los significados de ‘disimulo’, ‘ignorancia fingida’, ‘preguntar’. Este sustantivo es un derivado de *éromai* con los significados de ‘yo preguntó’, ‘hacerse el ignorante’ o hacer una ‘interrogación fingiendo ignorancia’<sup>3</sup>. Esto, a su vez, viene de *eiron*: ‘disimulado o que disimula’. Del griego pasó al latín *irōnía* con el sentido actual de la palabra que dependió de su evolución semántica a través del latín medieval, fundamentalmente, con la carga significativa que ya tenía en la retórica y la filosofía griegas.

Con el pasar del tiempo, al interior del concepto ironía se han ido añadiendo diferentes matices semánticos. De esta manera, tenemos que se le ha relacionado con la burla disimulada, la mofa, la chanza, la sátira simulada y las tonalidades socarronas o guasonas. Igualmente, se refieren a la actitud irónica como una broma aderezada de ingenio,

de gracia, de espíritu sutil, es decir, en ser compañera del humorismo. En algunos casos se le atribuye una forma intelectualizada de comunicación paradójica. Por otro lado, la ironía ha sido considerada como expresión de censura o crítica en la que, muchas veces, predomina el encono, el sarcasmo o la mordacidad. En cuanto a la forma de empleo, la ironía es vista como un método, un recurso literario efectivo o una técnica teatral. En estos usos se da a entender lo contrario de lo que quiere expresar o representar con la finalidad de que el lector, espectador u oyente pueda tomar conciencia de algún asunto relevante. La idea es que los que asumen la postura ironista se atribuyen o simulan 'menor importancia' que la que se considera la justa a su propia condición para que los otros intenten descubrir, tras el humor o la denuncia solapada, la «verdadera intención».

En la trayectoria filosófica, la ironía se ha canalizado dentro de dos corrientes fundamentales: la clásica o socrática y la romántica. La primera es la utilizada por Sócrates: él simula ignorancia y acepta las proposiciones de su interlocutor, para mostrar, posteriormente, mediante el diálogo (dialéctica) y preguntas desconcertantes, la falsedad o inconsistencia de dichas proposiciones y hacer que el interlocutor reconozca su absoluta ignorancia. Lo que realmente persigue Sócrates es mostrar a sus contendientes que no se puede “empezar la casa por el tejado, improvisar en vez de analizar, y, en suma, recaer en las habituales aproximaciones del probabilismo”<sup>4</sup>. Además, Sócrates buscaba dejar en el ambiente la idea de que él siendo el menos sabio por lo menos reconoce que nada sabe. Este proceso lo sintetiza Marco Tulio Cicerón de la siguiente manera: “Sócrates, desestimándose a sí mismo en la discusión, atribuía más a los que quería refutar; así, diciendo cosas distintas de las que pensaba, voluntariamente solió usar aquella disimulación que los griegos llaman *eirónía*”<sup>5</sup>.

Es importante hacer notar que la postura irónica socrática no siempre fue comprendida por sus adversarios: se confunde intención con

actuación. He aquí un caso de lo que decimos narrado por el propio Sócrates, en su discusión acerca de la justicia: “Créeme, amigo. Lo que sucede es que no somos capaces de hacerla aparecer. Así es mucho más probable que seamos compadecidos por vosotros, los hábiles, en lugar de ser maltratados. Tras escucharme, Trasímaco se echó a reír con grandes muecas, y dijo: ¡Por Hércules! Esta no es sino la habitual ironía de Sócrates”<sup>6</sup>.

Con lo que hemos expuesto, nos interesa resaltar que estamos frente a un tipo de método que, como lo ha explicado claramente Rodolfo Mondolfo, consta de dos partes: 1) una negativa o crítica que consiste en la refutación de los desatinos, contradicciones y de la presunción de saber de los interlocutores para llevarlos a la purificación y; 2) una positiva o constructiva que radica en el uso de la mayéutica o el arte de llevar la mente de los opositores a dar a luz las ideas que se encuentran en la raíz de la razón de todos los seres humanos<sup>7</sup>.

Pasemos seguidamente a la ironía romántica representada por plurales filósofos alemanes, primordialmente, por Friedrich Schlegel y Karl Wilhelm Ferdinand Solger. Estos dos autores, en torno al asunto de la ironía, tienen concepciones coincidentes en el espíritu de la época y diferentes en las implicaciones filosóficas. Para el primero, la ironía expresa a un sujeto que se “sabe dentro de sí como absoluto, y todo lo demás es vano para él”<sup>8</sup>. La ironía se caracteriza por no tomar ‘nada en serio’ porque es la libertad absoluta de cara a cualquier realidad, ley o lógica. Como diría Isaiah Berlin, para Schlegel “la única defensa contra la muerte, contra la cosificación y contra cualquier otra forma de estabilización y de congelamiento de la corriente de vida es la *Ironie*”<sup>9</sup>.

En cambio, para el segundo, la ironía patentiza, en lo estético, una tensión entre la belleza como epifanía de Dios y la belleza como negación sensible de la divinidad. La plenitud de la divinidad y la insignificancia de la condición humana: lo ilimitado y lo limitado. Lo sumo solo lo posee Dios al que el hombre se debe dedicar y sacrificar. Una situa-



ción trágica que debe ser tomada muy en serio. Así, al ser humano le queda existir, con «temple de ánimo», aceptando que solo tiene consistencia en cuanto revelación de la Idea. Toda su existencia estará marcada por una carencia dramática de plenitud. En este sentido, el autor nos brinda una “teoría de la finitud del hombre, una teoría de la existencia”<sup>10</sup>.

Más allá de esta diferencia resaltante, estos dos filósofos coinciden en aspectos esenciales. En primer lugar, colocan en estado de permanente tensión elementos antagónicos: el Espíritu y la Naturaleza, lo subjetivo y lo objetivo, lo esencial y lo secundario, lo permanente y lo efímero, en fin, el Yo y lo otro. En segundo término, ambos caracterizan a la ironía por su fuerza para dominar cualquier particularidad o universalidad desde la mira de la subjetividad. El espíritu que anima a los dos autores es que el Yo se eleva infinitamente sobre lo condicionado, sin importar que se trate de la genialidad, el arte o la virtud. Según Hegel, este “principio supremo ha salido propiamente de la filosofía fichteana, la cual expresa al yo como absoluto, es decir, certeza absoluta, como la voidad universal, la cual mediante posterior desarrollo va a la objetividad”<sup>11</sup>. En otros términos, la ironía como actividad creadora del Yo absoluto es lo supremo que rebaja a una Nada las demás cosas y, de esta manera, las determinaciones de lo recto y de lo bueno se encuentran en permanente transformación.

Ahora bien, la pregunta que debemos responder es ¿qué tomó Richard Rorty de lo que hemos expuesto para configurar su concepción de ironía? Tenemos que decir que para este filósofo norteamericano la ironía no es un recurso de burla, simulación o de sarcasmo. Tampoco es un método con el que se busca una verdad universal. Igualmente, no hace referencia a una expresión de ingenio. La ironía rortiana es un «estilo de vida»<sup>12</sup>, esto es, un modo peculiar de conducir tanto la vida personal como la pública. El filósofo norteamericano toma de la ironía socrática el carácter crítico y dialógico tanto para lo privado como para lo público. Y, en cuanto a la ironía romántica, recobra el potencial indi-

vidual para la creación y la sublimidad de sí mismo y, en el plano social, el reconocimiento de que los hechos, concepciones y valoraciones no merecen la «seriedad» que, en determinados momentos o contextos, se les atribuye.

Como se puede apreciar, nuestra posición con respecto a la ironía rortiana se opone a todos aquellos que consideran que Rorty “no se comprometió con ninguno de los significados tradicionales de dicha noción”<sup>13</sup> o que su visión no “encaja exactamente con ninguna de las concepciones filosóficas o filológicas previas”<sup>14</sup>. La ironía, para el filósofo norteamericano, es un talante optimista frente a la vida y “una condición de posibilidad del progreso de la conversación de la humanidad”<sup>15</sup> que se alimenta de la crítica, la imaginación, de la potencialidad del individuo (sublimidad) y de las esperanzas o utopías sociales. Estos elementos recogen una diversidad semántica y una pluralidad pragmática de la ironía, en su historia cultural.

## **2. El ironista en la esfera privada: contingencia y creación**

El ironista rortiano, dentro de la esfera de la vida privada, mantiene un espíritu autónomo en la misma tónica de un Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust, Heidegger o Nabokov<sup>16</sup>. Además, es un individuo que se reconoce como un ser contingente impulsado por un léxico pragmático en vez de verdades definitivas. Así, está persuadido de que su vocabulario último, esto es, el que utiliza para halagar a sus amigos, para rechazar a sus enemigos, para canalizar sus proyectos y esperanzas, no es concluyente. Esto lo capacita para poner en duda sus convicciones y acceder, a través de la persuasión, a reconocer que otras creencias o valores pueden ser más ‘justificables’ que las suyas en ciertos contextos. Esto explica por qué habla más de creencia que de conocimiento, más de la interacción intersubjetiva en función de las exigencias del entorno que de sociedades ideales y más de conversación que de

«voluntad de verdad». Además, el ironista es, según Rorty, una persona nominalista e historicista: una “criatura de su tiempo y del azar”<sup>17</sup> o envuelto en el profundo estigma de la eventualidad. Esta condición de transitoriedad es un acicate de renovación que lo lleva a tener un estado de ánimo optimista que permea toda su vida y colorea su contexto.

Para el ironista, la flexibilidad existencial abre siempre “un espacio para la creación de sí mismo”<sup>18</sup> o para fluir libremente en búsqueda de nuevas experiencias. De esta manera, el transitar cotidiano adquiere un carácter narrativo e idiosincrásico<sup>19</sup>: un uso de la dimensión retrospectiva y de la prospectiva del lenguaje y la vida. Es muy probable que algunos piensen que esta visión que incluye la movilidad existencial y lexical individual pueda llevar a un peligroso relativismo, ya que no existiría ningún criterio para establecer modelos de vida dignos de ser imitados. En cambio, para Rorty el irse haciendo de esta forma libre y única es lo más apropiado para combatir las subjetividades impuestas por ideologías universalistas.

Una de las maneras más fructíferas para encaminar la vida moral del ironista privado es, según Rorty, recurriendo a ciertas obras literarias como la de Marcel Proust y Thomas Mann<sup>20</sup>. Lecturas que se caracterizan por proporcionar recursos léxicos, pautas para la reflexión, sugerencias éticas e inspiración imaginativa que el ironista puede utilizar para remontar sus marcas ciegas: “las contingencias individuales que producen fantasías individuales”<sup>21</sup> que determinan su yo en devenir o su historicidad y que, según Rorty, ya habían sido señaladas tanto por el psicoanalista Freud como por el filósofo Nietzsche. Es la posibilidad de pasar de lo borroso a una mayor configuración de la existencia. De esta forma, el ironista despliega todas sus potencialidades como un ser en proyecto y da más crédito a la fuerza transformadora de la imaginación, sin que esto implique marginar los excelentes recursos que proporciona una templada razón.

La creación de sí mismo supone un permanente despliegue de la libertad. El ironista asume plenamente su autonomía, por lo que no se somete a ningún tipo de criterio social que no emane de su voluntad y de la exigencia de su propio progreso personal. En otros términos, no está a merced de otros relatos o seducido por exigencias de subjetividades uniformadoras que lo llevarían a un estilo de vida entumecido. El ironista, por ser artífice de su propia existencia, vive libre de toda envoltura metafísica y al margen de toda exclusividad racionalista, por lo que carece de referencias estables o seguras. Tiene razón Agnes Heller cuando indica que la libertad en Rorty “solo se refiere a la libertad de las ilusiones, de las esperanzas, un tipo de libertad estoica que exige coraje”<sup>22</sup>. Una libertad cuyo horizonte es la sublimidad<sup>23</sup>, o sea, el aspirar a lo elevado, a lo grandioso, a lo que parece imposible o indefinible porque sobrepasa los límites de los sentidos. El ironista, entonces, es aquel que siente una especie de elevación interior que lo exalta y lo invita a comunicarse con todas las opciones que le brindan sus facultades en contacto con un dilatado mundo.

En el proceso de transformación de la vida en un arte poético brioso, se sacia una ontológica contingencia existencial con nuevas formas para redescibirse. Dicho en palabras del propio Rorty: “nos redescibimos a nosotros mismos, redescibimos nuestra situación, nuestro pasado [...]. Nosotros, los ironistas, tenemos la esperanza de hacernos, mediante esa redescipción continua, el mejor yo que podamos”<sup>24</sup>. De esta forma, el ironista puede incluso comparar sus resultados “con redescipciones alternativas que utilizan los léxicos de figuras alternativas”<sup>25</sup>. La vía de esta innovación son las metáforas que, en opinión del filósofo, juegan un papel de suma importancia porque el ironista, partiendo de su léxico cotidiano rutinario, puede “cambiar el propio lenguaje y la propia vida”<sup>26</sup>. Esto es posible dado que una *metaphor*, cuando se consolida por el uso, produce un cambio de perspectiva de lo que se había considerado imposible o absurdo. A lo largo de la historia, las di-

ferentes culturas han creado sus metáforas sobre el ser humano, entre muchas otras se encuentran Ariel: el noble, Calibán: el torpe, Quijote: el idealista, Sancho Panza: el realista, Zoilo: el crítico, Doña Bárbara: la indomable, Santos Luzardo: el civilizado, Juan Bimba: buena persona.

El estilo ironista en la vida privada tiene su contraparte en el ámbito público. Hablamos de un ironista liberal que se caracteriza por llevar un tipo de vida en que trata de no provocar sufrimiento en los otros y de apostar por una democracia en la que los seres humanos “disfruten de más dinero, más tiempo libre, más igualdad social, y que puedan desarrollar una mayor capacidad de imaginación, más empatía”<sup>27</sup>. Veamos estas ideas más detenidamente.

### **3. El ironista en el ámbito público: democracia, esperanza y resistencia política**

Para comprender la visión política de Rorty es imprescindible conocer su postura en torno a ciertos temas de carácter epistemológico. En cuanto al lenguaje, Rorty nos dirá que no existe un *a priori* atemporal de la actividad lingüística en que no tenga cabida lo contextual, lo histórico y lo cultural. En este sentido, el lenguaje no se tomará como una *representación* fiel de la realidad o como el espejo de la naturaleza, sino como un conjunto de juegos lingüísticos<sup>28</sup> emanados de prácticas y reglas establecidas culturalmente. La asimilación de una lengua y la marcha de la sociedad se despliegan juntas.

En relación con la universalidad, la argumentación y la verdad, Rorty propone que en vez de perseguir criterios universalistas se acepte que los individuos son inevitablemente etnocéntricos<sup>29</sup>, vale decir, que sus justificaciones son relativas a sus comunidades históricas, geográficamente situadas. De acuerdo con este criterio, se debe reemplazar el afán argumentativo que es circular, por la narración, la historia o el relato. Además, la verdad por correspondencia no debe orientar la vida sino la libertad y la expansión del nosotros que se construyen a partir de lo

próximo y de lo pequeño. En fin, el *primum movens* rortiano de todas las actividades existenciales es la idea de que la realidad es un texto siempre abierto, esto es, que no existen ni absolutismos ni cierres en ninguno de los espacios públicos. En la política, a diferencia de la vida privada, la sublimidad, los imposibles, los indefinibles, no pueden ser elementos relevantes, pero sí la justicia por ser «bella». Esta, al armonizar cosas finitas, hace factible “bregar por ella de manera sistemática”<sup>30</sup>.

Es desde estos parámetros de apertura y contextualismo que se debe entender la concepción democrática rortiana. Habría que decir que para Rorty la democracia liberal es la “mejor idea que hemos tenido hasta ahora”<sup>31</sup> y que no “se puede poner en duda, a menos de que se disponga de una alternativa”<sup>32</sup> que amplíe los horizontes humanos individuales, institucionales, educativos y sociales. La democracia es, para este autor, con inspiración en Dewey, “una comunidad en la que todo el mundo piensa que es la solidaridad humana, más que el conocimiento de algo no humano, lo que realmente importa”<sup>33</sup>. Lo que concierne es, entonces, la «inclusión de los otros», lo que implica eliminar las crueldades, extender los beneficios económicos, garantizar las libertades individuales y crear instituciones eficientes. Para lograr estos objetivos comunes, los ironistas liberales deben estar dispuestos a “abandonar o modificar sus opiniones en materias de importancia pública”<sup>34</sup>. Además, han de recurrir más a la “persuasión que a la fuerza”<sup>35</sup> promoviendo un intercambio socrático de apreciaciones. La idea de fondo es que se han de asumir como utopistas<sup>36</sup> para pasar de un presente insatisfactorio a un porvenir inclusivo satisfactorio o, en palabras del filósofo norteamericano, “en volver radicalmente distinta y mejor que antes la vida de una comunidad”<sup>37</sup>.

En el proceso se ha de sustituir lo establecido no deseado por la imaginación, que es la “fuente de los ideales morales”<sup>38</sup>, y transitar así del desánimo o apatía a la esperanza. No una esperanza “por el descubrimiento de un fundamento común que existe previamente, sino

simplemente la esperanza de un acuerdo”<sup>39</sup>, es decir, una que funciona de acicate mientras la conversación se encuentra en vía de gestación (presente) de una realidad que contextualmente beneficiará al grupo interesado (futuro). En otros términos, la conversación dentro de una dinámica tolerante<sup>40</sup> debe permear todos los encuentros sociales. La aceptación de la diversidad y la multiplicidad discursiva actualizan las ilusiones humanas. Rorty llama conversación esta discursividad, producto de proteicas voces en las que se recogen opiniones desde una totalidad cultural e histórica sin pretensiones universalistas, fundamentalistas o trascendentalistas.

Los diversos o contradictorios discursos se podrán relacionar, según Rorty, gracias a una hermenéutica edificante o sugerente (*edifying*) que se diferencia de una filosofía epistemológica o sistemática. Con el término hermenéutica, el autor quiere enfatizar las ideas de comprensión, acuerdos, conmensurabilidad y la capacidad de mantener una conversación “clara y frecuente [que constituya una] condición necesaria, no la condición suficiente, para el correcto funcionamiento de las instituciones políticas”<sup>41</sup>. Y con edificante apunta a resaltar el anhelo de transformación del ser humano, la búsqueda de nuevos léxicos, la generación de nuevas descripciones y la relación entre la filosofía, la literatura y las otras artes. El propio Rorty nos dirá: “utilizaré el término edificación para referirme a este proyecto de encontrar nuevas formas de hablar que sean más interesantes y provechosas”.<sup>42</sup>

El sentido hermenéutico es lo que da impulso al proceso dialógico en un momento en el que todavía los individuos no están seguros de brindar explicaciones epistemológicas. Así, con sentido de responsabilidad y honestidad entienden muy bien lo que les está sucediendo por lo que intentan codificar, extender, fortalecer, enseñar y ‘fundamentar’ sus propuestas. Parten del hecho de que pueden obtener cierta conmensurabilidad epistemológica no como fruto de la existencia de un

fundamento común, sino como “la aspiración infinita de conseguir la verdad y no por «toda la Verdad»”<sup>43</sup>.

Este aprendizaje discursivo y pragmático de construcción democrática prepara para rechazar cualquier sistema que plantee que los individuos necesitan ser redimidos o conducidos con visiones mesiánicas. Para Rorty, los ironistas liberales “no son seres degradados, almas in-materiales apresadas en cuerpos materiales, almas inocentes corrompidas por el pecado original”<sup>44</sup>. Más bien, son seres, como lo plantearon los de la estirpe de Mill o de Dewey, que sueñan “con una utopía en la que todo el mundo tiene una oportunidad de conseguir lo que hasta ahora únicamente ciudadanos ricos de las ricas democracias nortatlánticas han sido capaces de obtener: la libertad, holgura de medios y ocio necesarios para perseguir la perfección privada a su idiosincrásica manera”<sup>45</sup>.

### **Conclusiones: De las objeciones a la persistencia de la ironía**

Los diferentes aspectos filosóficos del pensamiento de Rorty, que hemos expuesto en este artículo, han recibido enconadas objeciones, aun cuando su “popularidad lo hizo acreedor de cálidas y extendidas alabanzas, como las de todos aquellos que lo consideran el augur de un mundo posfilosófico caracterizado por la ironía y la edificación”<sup>46</sup>. Debemos aclarar que Rorty se considera a sí mismo como una persona “polémica por naturaleza”<sup>47</sup> y que le “agrada criticar a otros”<sup>48</sup>. Sus opositores vienen tanto de la derecha como de la izquierda y de corrientes filosóficas diversas: analíticos, continentales, pragmáticos, universalistas, contextualistas. También han participado en esta cruzada anti-rortiana los teólogos, sociólogos, educadores, moralistas, etc. He aquí algunas de las críticas que consideramos más significativas.

#### **En torno al signo perturbador de la filosofía.**

A Rorty se le cuestiona que su éxito popular se debe a una vivacidad expresiva y a un ardor provocativo o escandaloso en sus tesis filo-



sóficas que, en línea de “ese estilo norteamericano de rebeldes de salón (como Feyerabend y compañía)”<sup>49</sup>, busca asustar a “las señoras con requiebros verbales que parecen fabricados ex profeso para suscitar curiosidad y «diversión cultural», para favorecer ese tipo de «debate» que tanto complace y conviene a editores y periodistas”<sup>50</sup>. Entonces, la pregunta que surge de inmediato es ¿qué queda de sustancia filosófica en la producción rortiana? Se nos dirá que muy poco, ya que “se presenta como una adhesión total a lo que existe tal como es”. Es una mera legitimación retórica de la realidad o “constituye más que su superficial descripción fenomenológico-empírica”<sup>51</sup>. Además, “esconde dentro de sí una sutil violencia, pues, tras un pluralismo superficial” legitima y avala “los comportamientos «urbanos», las costumbres, las idiosincrasias y los propósitos de una muy restringida minoría [...] que posee la fuerza y el poder para imponérselos al planeta entero”<sup>52</sup>. Estas objeciones, según el crítico, van más allá de las ‘buenas intenciones’ políticas de Rorty.

### **Las referidas al contextualismo**

Habermas fustiga la postura de Rorty porque considera que mantiene una visión conservadora, por consiguiente, que carece “de sensibilidad para la fuerza fáctica de lo contrafáctico, que se hace valer en las presuposiciones idealizadoras”<sup>53</sup>. No es posible argumentar con criterio de validez sobre los asuntos esenciales cuando todas las opiniones tienen el mismo nivel de importancia o están circunscritas a intereses parciales. En otro contexto, Habermas insiste en que en la esfera política el contextualismo radical, al no trascender los límites de una solidaridad exclusivista del «nosotros», “es incapaz entre otras cosas de hacer posible una sociedad pluralista y universal que precisa un tipo de convivencia humana que se sustente en una moral postconvencional”<sup>54</sup> o con una pretensión de universalidad. En esta misma línea se encuentra la crítica a la paradoja del relativismo rortiano llevada a cabo por Hilary Putnam. Este autor, a partir de la afirmación de Rorty de que «solo existe el diá-

logo», se pregunta ¿difiere en algo del relativismo que se autorrefuta? Su respuesta es que el “mismo hecho de que hablemos de nuestras diferentes concepciones como diferentes concepciones de la *racionalidad* postula un *Grenz-begriff*, un concepto límite de verdad ideal”<sup>55</sup>.

### **En cuanto a la política**

De acuerdo con Nibert Bilbeny, la escisión rortiana entre la política y el conocimiento representa un riesgo, porque convierte el consenso “en simple negociación de intereses”<sup>56</sup>. Es importante indicar que, según Rorty, el conocimiento como «espejo» de la naturaleza no incide en la esfera política. Aquella persigue la verdad como correspondencia o la universalidad, mientras que esta busca, a través de la conversación, la solución de problemas concretos.

### **En torno al patriotismo**

Martha Nussbaum hace una tajante crítica a la postura rortiana; expresa que el “patriotismo de Richard Rorty puede ser un modelo para unir a todos los norteamericanos; pero el patriotismo está *muy cerca del chauvinismo*, y me parece ver en las argumentaciones de Rorty ninguna sugerencia para exorcizar este peligro”<sup>57</sup>. La autora sostiene, además, que los que auspician los nacionalismos no contribuyen, suficientemente, a la expansión del cosmopolitismo necesario en el mundo actual.

### **En cuanto al paso de la ironía privada o estética a la ironía liberal**

Para algunos críticos, Rorty mantiene una especie de ‘esquizofrenia’ existencial porque no logra mostrar cómo se puede conciliar en un mismo individuo al egocéntrico poeta y al liberal solidario; el interés privado y el compromiso público. Tenemos, entonces, un yo en el que confluyen sin puente un poeta (esteta individualista) por un lado y un ingeniero (político social), por el otro<sup>58</sup>. Thomas McCarthy llega

a plantear que esta falta de conexión (o dicotomía) entre ambas esferas lleva a una “teoría despolitizada y una política desteorizada”<sup>59</sup> que, para otros estudiosos, acarrea una radicalidad crítica en lo privado y una frialdad en lo público.

Más allá de la validez o no de todas estas críticas a la visión filosófica de Rorty, consideramos que lo más importante es resaltar que el aporte teórico de este filósofo norteamericano en torno al «ironista privado y liberal» es pertinente, y con proyección tanto para enfrentar el peligro totalitario como contribuir al desarrollo de la democracia. Partimos, para sostener esta última proposición, del hecho ya indicado por Claude Lefort de que el totalitarismo no solamente fue un ensayo histórico nefasto, sino que representa una amenaza persistente contra la libertad porque políticamente muta dentro de los sistemas democráticos. Esto quiere decir que la lógica totalitaria se convierte en un dispositivo estacionario que conjura las debilidades democráticas a través de “soldar el poder con la sociedad, [de] borrar todos los signos de división social, [y de] desterrar la indeterminación que acosa a la experiencia democrática”<sup>60</sup>.

Sin duda alguna, Rorty en sus escritos y entrevistas ha señalado, a diferencia del optimismo de Francis Fukuyama, esos puntos débiles de la democracia que podrían, si no se les presta la atención necesaria y oportuna, ser la ‘excusa’ para la imposición totalitaria. Entre esas debilidades se encuentran las referidas al asunto económico. A raíz de esto, advierte que mientras el “nivel de vida de la clase media en las democracias esté en peligro, peligrarán también los gobiernos democráticos”<sup>61</sup>. Y ¿qué es lo que se puede afectar en una situación de crisis económica? Rorty responderá que “cuando las cosas empeoran económicamente, la consecuencia puede ser la transformación repentina de las instituciones”<sup>62</sup> que pueden provocar desequilibrios políticos profundos. En otros términos, cuando “las cosas no marchan, aparecen los cultos, los fundamentalistas, las iglesias, los movimientos fascistas, y todo tipo de

cosas raras”<sup>63</sup>. Y frente a esta situación, a la cultura y a las ideas les queda poco espacio de acción, y la recuperación democrática se complica, por lo se requiere mucho esfuerzo individual y social.

No solamente a las funciones políticas de la vida ironista propuesta por Rorty les quedan muchos desafíos por encarar en un futuro incierto, sino que también en el ámbito privado se deberán enfrentar esas tendencias uniformadoras no solo de las que vienen de un sistema cerrado, sino también de las se producen en uno abierto. En este último, sus síntomas de producción humana en serie ya se pueden apreciar como consecuencia de la presión de unos medios de comunicación poderosos y hegemónicos. Así, en diferentes áreas del quehacer humano se ha ido imponiendo, con la amenaza de ser excluidos y humillados, lo que se debe pensar, lo que se debe creer, lo que se debe hacer y con quiénes se debe estar. Las resistencias individuales frente a este arrollador mundo tecnológico se harán cada vez más difíciles y débiles.

El ironista estético, nos dirá Rorty, tendrá que contrarrestar, con mucha imaginación, la influencia tecnológica uniformadora y todas aquellas retóricas que traten de imponer una sola visión de cómo se debe vivir. Por tanto, deberá aprender a reescribirse en contextos confusos no como un arlequín con retazos yuxtapuestos y coloreados por otros sino abriendo su propio horizonte. Para esto, se ha de valer de “una diversidad de dispositivos retóricos, poéticos y metafóricos –incluyendo contar relatos, ejemplos vividos, ficciones inventivas, y mitos–”<sup>64</sup>. En fin, ha de concebir su vida de forma estética o como una creación permanente y trascender las metáforas tradicionales recibidas culturalmente.

Esto con la conciencia de que introducir nuevas metáforas vivas, únicas, dignas de reflexión y “más allá del rango de la formas literales ordinarias de pensar y hablar”<sup>65</sup> es un reto difícil pero necesario para «cuidar la libertad», nos dirá Rorty.

## NOTAS

1. Cf., Koselleck, R., *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Trad. Luis Fernández Torres, Madrid, Editorial Trotta, 2012.
2. Kierkegaard, S., *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*, Trad. Darío González y Begonya Sáez Tajafuerce, Madrid, Editorial Trotta, 2000, p. 274. Cursivas del filósofo.
3. Corominas, J., *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Editorial Gredos, 1954, p. 1009.
4. Jankelevitch, W., *La ironía*, Trad. Ricardo Pochtar, Madrid, Taurus Ediciones, 1982, p. 12.
5. Cicerón, M.T., *Cuestiones Académicas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1990, 27 [II, 5, 15].
6. Platón, *Diálogos IV. República*, Madrid, Editorial Gredos, 2003, p. 74 [I, 336e 337a].
7. Cf., Mondolfo, R., *Sócrates*, Buenos Aires, EUDEBA, 1966, pp. 65-78.
8. Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la Filosofía III*, Trad. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 482.
9. Berlin, I., *Las raíces del romanticismo*, Trad. Silvina Marí, Madrid, Editorial Taurus, 2000, p. 157.
10. Henckmann, W., “El concepto de ironía en K. W. F. Solger”, en *Enrahonar*, 14, 1988, p. 22.
11. Hegel, G.W.F., *Filosofía del derecho*, Trad. Eduardo Vásquez, Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1976, p. 181.
12. Sin duda alguna, mi presentación de la ironía como un estilo de vida no tiene nada de novedoso, ya que otros autores lo han hecho con anterioridad. Así, por ejemplo, tenemos el caso de W. Jankelevitch con su clásico libro: *La ironía*, que citamos más arriba. Incluso en torno a Rorty se encuentra el de R. Bernstein, *Vida irónica. Un ensayo sobre el arte de vivir*, Trad. Alonso Solís, Barcelona, Pollo Blanco Editorial, 2014. Aun cuando exista la misma idea de fondo en torno a la ironía, la manera en que es abordada, en cada caso, es muy diferente.
13. Raga, V., “No puede ser tan sólo un poco irónico. Richard Rorty y la ironía a ambos lados del Atlántico”, en Balaguer, E. y Ardevín, C., *Estados Unidos / España. Diálogos filosóficos*, Valencia, Institutos de Estudios Culturales Avanzados la Torre del Virrey, 2020, p. 161.

14. *Ibid.*, p. 162.
15. Colomina, J. y Raga, V. (Eds.), *La filosofía de Richard Rorty. Entre el pragmatismo y relativismo*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2010, p. 89.
16. Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Trad. Alfredo Eduardo Sinnott, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1995, p. 16.
17. Cf. Rorty, R., *Filosofía y futuro*, Trad. Javier Calvo y Ángela Ackermann, Barcelona, Editorial Gedisa, 2002, p. 164.
18. Rorty, R., *Contingencia, ironía y...*, op. cit., p. 164.
19. Cf., Žižek, S., ¡Bienvenidos a tiempos interesantes!, La Paz, Editorial Txalaparta, 2011, pp. 41-42.
20. Cf. Rorty, R., *Filosofía y futuro...*, op. cit., p. 158.
21. Rorty, R., *Contingencia, ironía y...*, op. cit., p. 159.
22. Heller, A., *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Trad. Marcelo Mendoza Hurtado, Barcelona, Editorial Gedisa, 1999, p. 30.
23. Cf., Rorty, R., *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, Trad. Joan Vergés Gifra, Barcelona, Editorial Ariel, 2000, pp. 12-13
24. Rorty, R., *Contingencia, ironía y...*, op. cit., p. 98.
25. Ídem.
26. Rorty, R., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, Trad. Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1993, p. 30.
27. Cf. Rorty, R., *Filosofía y futuro...*, op. cit., p. 159.
28. Cf., Rorty, R., *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, Trad. Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1996, p. 117.
29. Cf., Rorty, R., *La justicia como lealtad ampliada*, Trad. Rafael del Águila, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1998, p. 123.
30. Cf., Rorty, R. y Habermas, J., *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2007, pp. 12-13.
31. Traval, J., "La apuesta filosófica por la polémica". Entrevista a Richard Rorty, en *Revista Internacional de Filosofía*, N° 11, mayo 1998, p. 153.
32. Ídem.
33. Rorty, R., *Pragmatismo y política*, Trad. Rafael del Águila Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1997, p. 47.

34. Lara, M.P., *La Democracia como proyecto de identidad ética*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1992, p. 164.
35. Rorty, R., *Objetividad, relativismo y...*, op. cit., p. 59.
36. Cf., Rorty, R., "Feminismo y pragmatismo", en Arenas, L., Muñoz, J. y Perona, Á., *El retorno del pragmatismo*, Madrid, Editorial Trotta, 2001, p. 325.
37. Rorty, R., *Una ética para laicos*, Trad. Luciano Padilla López, Buenos Aires, Katz Editores, 2009, p. 15.
38. Ídem.
39. Kalpokas, D., *Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemología*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2005, p. 37.
40. Cf., Rorty, R., *Objetividad, relativismo y...*, op. cit., p. 259.
41. Zabala, S., "El dudoso futuro de la esperanza (a propósito de Richard Rorty)", en Cruz, Manuel (Coord.), *Odio, violencia, emancipación*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2007, p. 168.
42. Rorty, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Trad. Jesús Fernández Zulaica, Madrid, Ediciones Cátedra, 2001, p. 325.
43. *Ibid.*, p. 341.
44. Rorty, R., *Una ética para...*, op. cit., p. 22.
45. Rorty, R., *Verdad y progreso, Escritos filosóficos*, 3, Trad. Ángel Manuel Faerna García Bermejo, Ediciones Paidós Ibérica, 2000, pp. 362-363.
46. Filgueiras Nodar, J.M., *Rebelión pragmatista. La reconstrucción rortiana de la historia de la filosofía*, México, Universidad Veracruzana, 2014, p. 19.
47. Traval, J., "La apuesta filosófica...", op. cit., p. 149.
48. Ídem.
49. Sini, Carlo, *El pragmatismo*, Trad. César Rendueles y Carolina del Olmo, Madrid, Ediciones Akal, 1999, p. 51.
50. Ídem.
51. *Ibid.*, p. 52.
52. Ídem.
53. Habermas, J., *Discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Editorial Aguilar, 1989, p. 249.
54. Habermas, J., *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1991, pp. 110-111.
55. Putnam, H., *Razón, verdad e historia*, Trad. José Miguel Esteban Cloquell, Madrid, Editorial Tecnos, 2006, p. 213. La cursiva es del autor.

56. Bilbeny, N., *El protocolo socrático del liberalismo político*, Madrid, Editorial Tecnos, 1999, p. 87.
57. Nussbaum, M., Rorty, R., Rusconi, G. y Viroli, M., *Cosmopolitas o patriotas*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 42. El subrayado es nuestro.
58. Cf., McCarthy, T., *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Trad. Ángel Rivero Rodríguez, Madrid, Editorial Tecnos, 1992, p. 34.
59. *Ibid.*, p. 35.
60. Lefort, C., *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Barcelona, Anthropos editorial 2004, p. 256.
61. Rorty, R., *Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*, Trad. Sonia Arribas, Madrid, Editorial Trotta, 2005, p. 72.
62. *Ibid.*, p. 82.
63. *Ibid.*, p. 166.
64. Bernstein, R., *El mal radical. Una indagación filosófica*, Trad. Marcelo G. Burello, Buenos Aires, Ediciones Lilmod, 2004, p. 166.
65. Lakoff, G. y Johnson, M., *Metáforas de la vida cotidiana*, Trad. Carmen González Marín, Madrid, Ediciones Cátedra, 1998, p. 49.

## BIBLIOGRAFÍA

- BERLIN, Isaiah, *Las raíces del romanticismo*, Trad. Silvina Marí, Madrid, Editorial Taurus, 2000.
- BERNSTEIN, Richard, *El mal radical. Una indagación filosófica*, Trad. Marcelo G. Burello, Buenos Aires, Ediciones Lilmod, 2004.
- BERNSTEIN, Richard, *Vida irónica. Un ensayo sobre el arte de vivir*, Trad. Alonso Solís, Barcelona, Pollo Blanco Editorial, 2014.
- BILBENY, N., *El protocolo socrático del liberalismo político*, Madrid, Editorial Tecnos, 1999.
- CICERÓN, Marco Tulio, *Cuestiones Académicas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1990.
- COLOMINA, Juan José, Raga Vicente (Eds.), *La filosofía de Richard Rorty. Entre el pragmatismo y relativismo*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2010.
- COROMINAS, Joan., *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Editorial Gredos, 1954.
- FILGUEIRAS NODAR, José María, *Rebelión pragmatista. La reconstrucción rortiana de la historia de la filosofía*, México, Universidad Veracruzana, 2014.



- HABERMAS, Jürgen, *Discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Editorial Aguilar, 1989.
- HABERMAS, Jürgen, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1991.
- HEGEL, G.W.F., *Filosofía del derecho*, Trad. Eduardo Vásquez, Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1976.
- HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la Filosofía III*, Trad. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- HELLER, A., *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Trad. Marcelo Mendoza Hurtado, Barcelona, Editorial Gedisa, 1999.
- HENCKMANN, Wolfhart, "El concepto de ironía en K. W. F. Solger", en *Enrahonar*, 14, 1988.
- JANKELEVITCH, Wladimir, *La ironía*, Trad. Ricardo Pochtar, Madrid, Taurus Ediciones, 1982.
- KALPOKAS, Daniel, *Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemología*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2005.
- KIERKEGAARD, Søren, *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*, Trad. Darío González y Begonya Sáez Tajafuerce, Madrid, Editorial Trotta, 2000.
- KOSELLECK, Reinhart, *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Trad. Luis Fernández Torres, Madrid, Editorial Trotta, 2012.
- LAKOFF, George y Johnson, Mark, *Metáforas de la vida cotidiana*, Trad. Carmen González Marín, Madrid, Ediciones Cátedra, 1998.
- LARA, María Pía, *La Democracia como proyecto de identidad ética*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1992.
- LEFORT, Claude, *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Barcelona, Anthropos editorial 2004.
- MCCARTHY, Thomas, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Trad. Ángel Rivero Rodríguez, Madrid, Editorial Tecnos, 1992.
- MONDOLFO, Rodolfo, *Sócrates*, Buenos Aires, EUDEBA, 1966.
- NUSSBAUM, Martha, Rorty, Richard, Rusconi, Gian. y Viroli, Maurizio, *Cosmopolitas o patriotas*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- PLATÓN, *Diálogos IV. República*, Madrid, Editorial Gredos, 2003.
- PUTNAM, Hilary, *Razón, verdad e historia*, Trad. José Miguel Esteban Cloquell, Madrid, Editorial Tecnos, 2006.

- RAGA ROSALENNY, Vicente, "No puede ser tan sólo un poco irónico". Richard Rorty y la ironía a ambos lados del Atlántico", en Balaguer García, Esmeralda y Ardavín Trabando, Carlos X., *Estados Unidos / España. Diálogos filosóficos*, Valencia, Institutos de Estudios Culturales Avanzados la Torre del Virrey, 2020.
- RORTY, Richard, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, Trad. Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1993.
- RORTY, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Trad. Alfredo Eduardo Sinnot, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1995.
- RORTY, Richard, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, Trad. Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1996.
- RORTY, Richard, *Pragmatismo y política*, Trad. Rafael del Águila Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1997.
- RORTY, Richard, *La justicia como lealtad ampliada*, Trad. Rafael del Águila, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1998.
- RORTY, Richard, *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, Trad. Joan Vergés Gifra, Barcelona, Editorial Ariel, 2000.
- RORTY, Richard, *Verdad y progreso. Escritos filosóficos, 3*, Trad. Ángel Manuel Faerna García Bermejo, Ediciones Paidós Ibérica, 2000.
- RORTY, Richard, "Feminismo y pragmatismo", en Arenas, Luis, Muñoz, Jacobo y Perona, Ángeles, *El retorno del pragmatismo*, Madrid, Editorial Trotta, 2001.
- RORTY, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Trad. Jesús Fernández Zulaica, Madrid, Ediciones Cátedra, 2001.
- RORTY, Richard, *Filosofía y futuro*, Trad. Javier Calvo y Ángela Ackermann, Barcelona, Editorial Gedisa, 2002.
- RORTY, Richard, *Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*, Trad. Sonia Arribas, Madrid, Editorial Trotta, 2005.
- RORTY, Richard, *Una ética para laicos*, Trad. Luciano Padilla López, Buenos Aires, Katz Editores, 2009.
- RORTY, Richard y Habermas, Jürgen, *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2007.
- SINI, Carlo, *El pragmatismo*, Trad. César Rendueles y Carolina del Olmo, Madrid, Ediciones Akal, 1999.

TRAVAL, Jaume, “La apuesta filosófica por la polémica”. Entrevista a Richard Rorty, en *Revista Internacional de Filosofía*, Nº 11, mayo 1998.

ZABALA, Santiago, “El dudoso futuro de la esperanza (a propósito de Richard Rorty)”, en Cruz, Manuel (Coord.), *Odio, violencia, emancipación*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2007.

ŽIŽEK, Slavoj, ¡Bienvenidos a tiempos interesantes!, La Paz, Editorial Txalaparta, 2011.



# VÁCLAV HAVEL, Totalitarismo y el disenso irreductible

Yelitza Rivero

## Resumen

Este artículo pretende exponer la noción de posttotalitarismo propuesta por Václav Havel. Desarrolla el papel que juega la ideología y el discurso como creadores de una pseudo-realidad, la cual invita a los ciudadanos a convertirse en el sustento del poder, pero que posteriormente los somete. En ello destacan los nuevos mecanismos de control y sometimiento, que se alejan de los tradicionales controles físicos y recurren al nihilismo y la desmoralización de los individuos. De esta manera, los individuos son obligados a vivir en la mentira. Finalmente, se expone la importancia de recuperar la dignidad humana, a través del rechazo a la mentira. Como una posible solución para confrontar estos sistemas posttotalitarios, se propone la búsqueda de una vida en la verdad, en la cual el individuo intenta, junto con otros individuos, crear una polis paralela.

**Descriptor:** Václav Havel, posttotalitarismo, ideología, discurso, vida en la verdad.

## Introducción

En las siguientes líneas examino la propuesta de Václav Havel, expuesta en su obra *El poder de los sin poder*. He elegido analizar este personaje y este texto, en primer lugar, porque Havel vivió las inclemencias del comunismo. En segundo lugar, por ser un hombre que no es del ámbito de la política, sino del teatro. Y porque aún en sus peores

momentos, como lo fue la prisión, se mantuvo sólido en sus principios y renunció a la presión de irse al exilio. Tercero, porque el texto tiene una actualidad innegable.

Los grandes potenciales creativos e intelectuales de nuestras naciones no están aprovechados con sensatez. En todo el sector industrial se fabrican productos que nadie quiere, mientras escasean los que necesitamos. El Estado, que se autodenomina Estado de los obreros, humilla y explota a los obreros. Nuestra anticuada economía malgasta la poca energía de la que disponemos. El país, que en otros tiempos estaba tan orgulloso de la cultura de su gente, gasta tan poco en educación que actualmente ocupa el puesto 72 en la escala mundial. Echamos a perder nuestra tierra, nuestros ríos y nuestros bosques, legado de nuestros antepasados, y hoy tenemos el peor medioambiente de toda Europa. Las personas adultas mueren aquí antes que en la mayoría de los países europeos.<sup>1</sup>

Estas líneas pertenecen al Discurso de Año Nuevo de 1990 pronunciado por Václav Havel, estas pocas líneas se nos hacen tan familiares hoy en Venezuela, que nos hacen recordar la expresión: no hay nada nuevo bajo el sol. Revisar cómo se desarrollaron otros totalitarismos nos hará comprender lo que hoy vivimos, y por eso examinaremos la interpretación que de esa experiencia nos dejó Havel. Este pensador nos presenta una forma distinta del modo de ser del totalitarismo, un nuevo mecanismo de operar, el cual ya no va a mostrar esa manera escandalosa, macabra e inclemente de someter, controlar y acabar con los individuos como la fue el totalitarismo nazi, sin por ello dejar de hacerlo. Mi inquietud es examinar una interpretación diferente de totalitarismo, lo cual no desestima la majestuosidad de la obra de Hannah Arendt.

Cualquiera que le toque vivir un totalitarismo se pregunta ¿qué puede hacer cada individuo ante la inmensidad y monstruosidad de tal poder? Para responder es necesario hacer una reflexión sobre qué es este posttotalitarismo y cómo actúa, qué es aquello que ataca e invalida y qué le permite hacerse sólido, estable, permanente, y en ocasiones hasta pareciera insuperable. Václav Havel utiliza el término *posttotalitarismo* para distinguir este fenómeno de la dictadura. Sin embargo, considero que puede ser extendido al hecho de implicar una manera más refinada de ejercer el poder totalitario.

### **Ideología y discurso**

Para entender el cómo y por qué se logra imponer y sostener un sistema posttotalitario, señala Havel, se deben tener presentes dos elementos: la ideología y el discurso. La ideología es entregada a los individuos como la gran solución a los problemas que los agobian, pero el ofrecimiento de la ideología no se hace ni a cualquiera ni en cualquier momento: la ideología se brinda a hombres y sociedades que se encuentra en crisis. Crisis que pareciera imposibilitarnos encontrar verdad o sentido, que además pareciese no ser superada sin el auxilio de un ente superior que, como veremos, se convertirá en el centro de la verdad. Pero ¿de qué crisis habla precisamente Václav Havel? De una crisis de certezas metafísicas y existenciales. En palabras del autor:

En la época de la crisis de las certezas metafísicas y existenciales, en la época del desarraigo del hombre, de la alienación y de la pérdida de sentido del mundo, esta ideología ejerce necesariamente una particular sugestión hipnótica; ofrece al hombre extraviado una «casa» accesible —basta asumirla e inmediatamente todo se vuelve claro de nuevo—, la vida vuelve a tener sentido y de su horizonte desaparecen el misterio, los interrogantes, la inquietud y la soledad.<sup>2</sup>

Para nuestro autor estas sociedades con ausencia de sentido, sociedades en crisis donde parece que ningún valor es dominante y en las que sus ciudadanos se encuentran y sienten que no son considerados por el sistema, que están abandonados, son el terreno fértil para imponer una ideología, un discurso e instalar toda una estructura de control. Por lo tanto, Havel considera que el papel de la ideología es ofrecer la ilusión al hombre, en cuanto víctima, de que este nuevo modo de ser lo coloca en armonía con el orden humano, con el orden real, con el universo.<sup>3</sup>

La ideología nos ofrece esa posibilidad peligrosa de reorientarnos y poder reconocer lo que *aparentemente o supuestamente* debemos buscar. La ideología se convierte en el puente entre el poder y los individuos. Por esto no es una dictadura, porque no hay una imposición brutal, de fuerza física. La ideología es la manera que emplea el poder para aproximarse a los individuos, y la manera de los individuos de *creer* que se aproximan al poder.

La ideología viene a indicar cuál es ese norte que la sociedad ha perdido, ese horizonte que no estaba claro. Es por ello que estos sistemas proponen un plan de reorganización de la sociedad, de la vida, proponen un socialismo real o un socialismo del siglo XXI. Pero a su vez esa ideología pareciera derivarse de las necesidades particulares de cada individuo; es decir, la ideología se hace expresión, aparentemente, de mis planes de vida y necesidades. Y es por ello que los individuos en una primera instancia la aceptan y se identifican con ella. Pero esta propuesta de auxilio, de ayuda o de guía por parte del poder le exige al individuo que se despoje de lo que le es propio, le pide el abandono de la razón, de su conciencia. Porque a partir de ahora la verdad nos será dada desde el poder, y el centro del poder se identifica con la verdad.

“Por esta modesta «casa» el hombre en general paga un alto precio: la abdicación de su razón, de su conciencia, de su responsabilidad; en efecto, una parte integrante de la ideología asumida consiste en delegar la razón y la conciencia en manos de los superiores, esto es, el principio



de identificación del centro del poder con el centro de la verdad”.<sup>4</sup> El individuo debe abandonar su razón, su conciencia, su capacidad de plantearse diferentes enfoques o perspectivas de vida para ser orientado por ese orden superior.

En el caso de Venezuela esa imagen de obediencia, y en especial a un líder militar, es una constante en nuestra historia. Recordemos que desde 1830 hasta 1958, es decir, en 128 años solo 10 años los gobiernos estuvieron presididos por civiles.<sup>5</sup>

Pero ¿cómo se hace efectiva la implementación y el sostenimiento de la ideología? Por una parte, a través del discurso y la creación de signos. Por otra parte, haciendo que toda la sociedad sea apoyo y sostén del sistema, entendiendo por sistema no una estructura que se nos impone, sino, como dice, Havel:

Lo que entendemos por sistema no es, entonces, un ordenamiento que algunos impondrían a otros, sino algo que penetra en toda la sociedad y que toda la sociedad contribuye a crear, algo que parece tan inaprensible porque tiene el carácter de mero principio, pero que en realidad toda la sociedad lo ha «aprehendido» como principio significativo de su vida.<sup>6</sup>

El sistema es inherente a toda la sociedad, y todos los individuos sostienen el sistema, en tanto que la ideología se impone a través de la creación de códigos y rituales que cada uno de los individuos va aceptando por uno u otro motivo. En *El poder de los sin poder*, Václav Havel ejemplifica este fenómeno con el caso de un tendero de verduras, que en su local coloca un letrero que dice “Trabajadores del mundo, uníos”.

Este hecho lo podemos interpretar, por un lado, que el tendero lo hace porque asume y apoya al gobierno, a la ideología. Pero, por otro lado, dice Havel, podemos interrogar que las personas colocan el letrero no porque crean o apoyen la ideología, quizás ni sentido le ven a la expresión “Trabajadores del mundo, uníos”. Lo hacen porque este es el

código que ha sido impuesto y el que cada quien debe asumir para poder mantenerse lejos del riesgo que significa vivir bajo estos sistemas.

El letrero parece inofensivo y que no dijera nada a nadie, mas tiene un objetivo. Su función es ser un signo que trasmite un mensaje secreto, pero claro. El trasfondo es: “Yo, vendedor de verduras apoyo el sistema, y cumpla con el ritual que han impuesto, es decir, obedezco y no critico al sistema. Por tanto, merezco poder vivir tranquilamente”.<sup>7</sup> Havel puntualiza que este mensaje va dirigido a los superiores, los representantes de los tenderos de verduras y a los posibles delatores.<sup>8</sup> El tendero de verduras, ante la aceptación de la ideología por parte de la mayoría, más los mecanismos de control, hace parecer que él también apoya a la dominación vigente.

A esto podemos agregar que estos sistemas a su vez desarrollan un discurso entre sus ciudadanos, en el cual el que no acepta la ideología, el que muestra alguna diferencia o discrepancia será atacado por sus conciudadanos. Por tanto, el tendero pareciera no solo cuidarse del sistema oficial (cuerpos policiales, fiscales, tribunales) sino de sus propios vecinos, de sus compañeros de trabajo, quienes se convierten en sus policías. Acá vemos cómo todos los ciudadanos somos sostén del sistema cuando aceptamos el código y el ritual; tenemos un mínimo de poder.

Este sistema posttotalitario impone un lenguaje según el cual los individuos consideran que no tendría relevancia el cartel del tendero de verduras. Sin embargo, obligan al individuo a desplegar su ser en una dualidad. Por un lado, acepta la imposición del letrero porque le permite llevar la vida con tranquilidad y en una supuesta armonía con el resto de la sociedad. Y por otro, el vendedor no se identifica con dicho letrero. Pero a pesar de reconocer que no apoya el letrero, decidir colocarlo es fortalecer al poder porque, como dice Havel, él no tiene que aceptar la mentira: “Basta que haya aceptado la vida con ella y en ella. Ya con esto ratifica el sistema, lo consolida, lo hace, lo es”.<sup>9</sup> En consecuencia, todos los individuos tienen poder porque aceptan el juego, el discurso, el có-

digo, y esto es lo que otorga fuerza al sistema. Pero al mismo tiempo están sometidos por este poder que ellos mismos se disponen a sostener.

Es por esto que el lenguaje, el discurso y sus signos toman tanta importancia. La aceptación o el rechazo de los códigos y de los rituales es la manera de determinar a quiénes debe atacar, invalidar o excluir el sistema. De esta forma vemos cómo comienza la vida en la mentira. Afirma Havel:

De ahí que en él la vida esté atravesada de una red de hipocresías y de mentiras: al poder de la burocracia se le llama poder del pueblo; a la clase obrera se la esclaviza en nombre de la clase obrera; la humillación total del hombre se contrabandea como su definitiva liberación; al aislamiento de las informaciones se le llama divulgación; a la manipulación autoritaria se la llama control público del poder y a la arbitrariedad, aplicación del ordenamiento jurídico; a la asfixia de la cultura se la llama desarrollo, a la farsa electoral como la forma más alta de democracia; a la prohibición de un pensamiento independiente, como la concepción más científica del mundo; a la ocupación, como ayuda fraterna. El poder es prisionero de sus propias mentiras y, por tanto, tiene que estar diciendo continuamente falsedades. Falsedades sobre el pasado. Falsedades sobre el presente y sobre el futuro. Falsifica los datos estadísticos. Da a entender que no existe un aparato policíaco omnipotente y capaz de todo. Miente cuando dice que respeta los derechos humanos. Miente cuando dice que no persigue a nadie. Miente cuando dice que no tiene miedo. Miente cuando dice que no miente.<sup>10</sup>

A esta imposición del discurso se le suma la elaboración de mecanismos de control y sometimiento que se expresan de manera directa o indirecta. La ejecución del poder físico ya no es la base del control. Aho-

ra el control estará conducido e impuesto por la propiedad estatal y la centralización de todos los medios de producción. Esto va de la mano con toda la imposición burocrática, la hegemonía de la acción política, y el hecho de convertirse en el único gestor de trabajo. Por ende, logra subordinar la existencia de todos los individuos.<sup>11</sup>

Todo este operar le dice al tendero de frutas, al empleado público, a todo individuo lo que debe hacer para no ser excluido de la sociedad. La no apropiación del código, es decir, la violación de las reglas del juego, conlleva al aislamiento, a la «separación de la sociedad»; en consecuencia, pierde su «tranquilidad» y su «seguridad». Lo vemos en Venezuela en quien no desea portar el “carnet de la patria”, en quien fue señalado por firmar “la lista Tascón”, en quienes de manera diferente y constante van siendo excluidos tras haber decidido arriesgarse.<sup>12</sup>

En el posttotalitarismo tenemos una ideología apoyada en un discurso, la aceptación de los individuos a vivir con ella, junto con toda una estructura de control. Ello nos permite deducir que el objetivo del posttotalitarismo no es simplemente la conservación del poder en manos de unos cuantos, ya que su subsistencia depende de algo más, de algo que no pueda ser eliminado o suplantado de una manera directa y puntual, y *este algo más* es la implementación y aceptación del discurso y sus rituales por parte de todos. Es lograr que todos asuman el ritual sin protestar. Con ello el hombre pasa a ser un elemento de poder en cuanto acepta y reproduce el código, pero fuera de ese discurso y de la transmisión del código el hombre no es nada *en sí*; la vida de los ciudadanos tiene sentido solo en la medida en contribuye a solidificar el sistema.<sup>13</sup>

El objetivo es que todos los integrantes de la sociedad asuman el lenguaje, los rituales, los códigos y signos, que todo ello pase a ser parte de su vida, de su modo de ser. En este sentido, se pierde la individualidad, la posibilidad de decidir optar por otro modo de vida, se pierde la expresión de la voluntad, **se pierde la autonomía** y pasamos a ser una masa homogénea que se cuida del castigo, pero que a su vez sostiene al

castigador. En consecuencia, se pierde la pluralidad que debe existir en el espacio público, y al perder la pluralidad nos despojamos también de la posibilidad de confrontar, comparar, y razonar respecto a otro modo de ser, respecto a otra vida posible. Pareciera que solo nos quedara el espacio íntimo. Pero este espacio, como señalo más adelante, también es afectado.<sup>14</sup>

Llegados a este punto, el totalitarismo se ha infiltrado en toda la estructura de poder a través de un discurso que crea una realidad, y es lo que Havel llama la vida en la mentira. Una vida en la que todo es apariencia, en la que el discurso determina la existencia. Y es aquí donde aparece un nuevo matiz de la ideología:

Nada impide, por tanto, a la ideología alejarse cada vez más de la realidad y transformarse poco a poco en lo que ella es en el sistema totalitario: un mundo de «apariencia», un mero ritual, un lenguaje cristalizado, falto de contacto semántico con la realidad y transformado en un sistema de signos rituales que sustituyen a la realidad por una pseudorrealidad<sup>15</sup>... la importancia de los fenómenos no depende de ellos, sino de su incorporación conceptual en el contexto ideológico, no es la realidad la que actúa sobre la tesis, sino la tesis sobre la realidad.<sup>16</sup>

La ideología no es solo el vínculo o el puente entre los individuos y el poder, sino que ahora pasa a ser la creadora de la realidad. Para ser más precisos, genera una pseudorrealidad. El discurso se convertirá en el creador de la realidad, la narración será quien determine los hechos. No se expresa lo que sucede. Lo que sucede es expresado, interpretado, maquillado, por el poder. Y como una vez dijo el presidente de Venezuela: “No es delincuencia, es sensación de inseguridad”.

La ideología hace que los ejecutores del poder se sometan a ella. Es decir, la ideología comienza a dominar no solo al individuo común, sino también a quienes pretenden instrumentalizarla. “Como si la ideología «expropiase al poder» del poder y se convirtiera ella misma en su dictador. Parece como si fueran la tesis, el ritual y la ideología los que deciden sobre los hombres y no al revés”.<sup>17</sup> En otras palabras, la ideología logra imponer el control interno de la sociedad, de cada uno de sus miembros pero a su vez se hace superior en tanto que ella no permite ningún control. Los ejecutores del poder se vuelven dependientes del discurso y cuando pretenden transformar el discurso son señalados.

Una de las consecuencias que de ello se deriva es que la transmisión del poder se hace más fácil. Cuando la ideología ha permeado todos los ámbitos de la sociedad, el cambio del dirigente no implica un cambio de gobierno. Este fue nuestro error cuando asumimos que la ausencia del presidente traería el cambio de gobierno.<sup>18</sup> En este sentido, la ideología se presenta como despersonalizada, en tanto que el poder puede seguir siendo ejecutado por algún otro sujeto que sepa mantener la continuación del discurso ideológico. Y aunque el sistema posttotalitario pierda a sus fanáticos, defensores y seguidores, la estructura ya se ha solidificado tanto que puede permanecer por un tiempo apoyada en el aparato burocrático que ha construido.

## **Espacio privado**

Otro punto que no quiero dejar de mencionar es respecto al espacio privado. Comenté que en el espacio público nos obligan a vivir en la apariencia, en la mentira. Pero esto no se queda allí: el posttotalitarismo invade hasta el espacio privado limitando las posibilidades de escogencia, las posibilidades de desvincularme de la mentira. En el espacio interno mi individualidad también es víctima de la estandarización, de la uniformidad de la vida. Dice Havel:

Con la prohibición de los partidos de oposición y la introducción de la censura, el ataque a la historia y, por tanto, a la vida misma no ha terminado; al contrario, eso es justo el principio. Porque son más escondidas e indirectas las intervenciones y son, de alguna manera, incluso más peligrosas. En todas partes, hoy, la vida pública ya no se distingue tan claramente de la vida privada como solía ser. Todo lo que ocurre en la esfera pública inevitablemente, aunque a veces a través de rutas complejas y ocultas penetra en la esfera privada. Cuando se niega la vida pública, esto inevitablemente deforma, distorsiona y en última instancia también niega la vida privada.<sup>19</sup> La red de directos e indirectos instrumentos de manipulación es una camisa de fuerza que ata la vida. Y así se languidece, declina, se consume. Se vuelve pseudo-vida.<sup>20</sup>

Y es que la lógica posttotalitaria no puede dejar ningún espacio sin controlar. Dejar el espacio privado sin su afectación significaría dejar abierta una vía para pensar y crear una vida que no sea la impuesta, una vida en la verdad, una vida según nuestra voluntad y deseos. Afirmo nuestro autor: “La «vida en la mentira» solo puede funcionar como pilar del sistema si está caracterizada por la universalidad, debe abarcarlo todo, infiltrarse en todo; no es posible ninguna coexistencia con la «vida en la verdad»; cualquier evasión la niega como principio y la amenaza en su totalidad”.<sup>21</sup>

Ese despojo de la individualidad se va desarrollando en acciones mínimas que se imponen a través de instrumentos o mecanismos como la burocracia. Así, el simple hecho de desistir de alguna operación ante un ente público y tener que renunciar a la solicitud (por la cantidad de requisitos que se debe realizar), va suprimiendo el desarrollo de mi individualidad. La regulación burocrática en la vida cotidiana es el medio para generalizar el nihilismo. Pero son hechos, acciones y presiones tan

mínimas que pareciera no causar ningún efecto. Sin embargo, su persistencia filtra la vida privada y la desvanece.<sup>22</sup> Aunque parece inofensiva esa limitación y afectación por parte del aparato burocrático, se va eliminando nuestra posibilidad de realizar nuestros deseos, de cada individuo crear su propia historia y nos obliga a tener una vida tan semejante a la de aquel vecino que se ha limitado solo a sobrevivir. Dice Havel:

El posttotalitarismo no puede convivir con la individualidad. Al destruir la pluralidad, este sistema destruye inevitablemente todas las formas de autonomía, particularidad, imprevisibilidad, independencia, multiplicidad y variación. La intención del totalitarismo es hacer que todo sea totalmente igual. Su fruto es la uniformidad, la *Gleichschaltung* y la creación de una mentalidad de rebaño. Y así, gradualmente, la gran multiplicidad de tradiciones, hábitos, estilos de vida, actitudes personales, las instituciones y comunidades humanas, sus productos y sus objetos desaparecen para siempre. La vida estandarizada crea ciudadanos estandarizados sin voluntad individual propia. Engendra personas indiferenciadas.<sup>23</sup>

Todo este control y afectación de mi vida, de la vida de cada uno de nosotros, es el punto de partida del proceso de desmoralización de la sociedad, una desmoralización conjunta, en la cual el hombre se siente solo, aislado y abandonado. El hombre siente que no puede poner pie firme en ningún espacio, en especial, en el espacio privado. En consecuencia, según Havel se produce un nihilismo generalizado, se anestesia a la población en su totalidad, aunque parezca que la gente lleva una vida normal, porque desarrolla una aparente cotidianidad como trabajar, hacer el amor, vivir y morir.<sup>24</sup> En el trasfondo no hay un real sentido de la vida, de escoger mi forma de vida, de escoger nuestra forma de vida.



Esta nueva manera de limitar la vida explica por qué los sistemas posttotalitarios, en cuanto a la ejecución de la fuerza física, ya no lleva a cabo muertes en masas: “La muerte no es mayoritariamente física, es la muerte lenta, secreta, sin sangre sin lo horrendo de la muerte directa”.<sup>25</sup> Es un adormecer colectivo, la muerte es de la dignidad del hombre mismo, del no poder ser un individuo, de no poder vivir en la verdad, de estar limitado a tratar de sobrevivir física y moralmente. Esto logra una inmovilidad, una serenidad, una resignación de la sociedad. Así la muerte deja de ser observable, se traslada a un ámbito interior, es la muerte de la dignidad.<sup>26</sup>

## Vida en la verdad

Hemos mencionado que el posttotalitarismo crea una realidad inexistente, una vida en la mentira, que ha sido posible gracias al discurso. En este sentido Havel señala: “Si el fundamento del sistema es «la vida en la mentira», no es de extrañar que la «vida en la verdad» sea su principal peligro”.<sup>27</sup> Pero ¿a qué refiere Václav Havel cuando dice vida en la verdad? En una primera instancia, se refiere al rechazo del código, es la no aceptación del ritual impuesto. Es la manifestación de nuestra inconformidad y desconocimiento de la vida en la mentira:

Cuando hablo de «vida en la verdad» no pienso naturalmente solo en reflexiones ideales, por ejemplo, en una protesta o en una carta firmada por un grupo de intelectuales. Puede ser todo eso con lo que el hombre o un grupo de hombres se rebelan ante su manipulación; desde la carta de los intelectuales a la huelga de los obreros, desde el concierto de rock hasta la manifestación estudiantil, el rechazo a participar en la farsa electoral... Si el sistema posttotalitario reprime totalmente las intenciones de la vida y se basa en la manipulación total de todas las manifestaciones de la vida, entonces toda libre expresión de

vida es, indirectamente, una amenaza política: también una manifestación a la que, en otras realidades sociales, a nadie se le ocurriría atribuir una fuerza o hasta un significado político explosivo.<sup>28</sup>

La vida en la verdad es expresar nuestro deseo, nuestra forma de vida, nuestra voluntad, es el intento de llevar a cabo nuestras aspiraciones. No requiere que sean actividades exclusivamente intelectuales, es cualquier acción que sea diferente a lo que me ha sido impuesto. Cualquier acción que deje expresar mi diferencia con el sistema, con el poder, con la mentira. En una primera instancia, esta vida en la verdad está vinculada con mi decisión personal de no aceptar la mentira, de cuestionar, de resistir a seguir siendo un ser indiferenciado, es asumir la realidad con sus riesgos. Pero esto no significa que desde mi individualidad vaya a confrontarme directamente con el sistema, pues inmediatamente sería aplastado. Lo que señala Havel es recobrar el compromiso ético con nuestra propia vida, es recuperar la dignidad que nos ha sido arrebatada. En palabras de Havel:

No se trata en principio de una confrontación sobre el plano objetivo, institucionalizado, de un poder cuantificable, basado en este o en aquel instrumentó de poder, sino que se trata de un nivel totalmente distinto, el nivel de la conciencia humana, el nivel existencial. El radio de acción de este peculiar poder no se puede inferir del número de sus adeptos, de sus electores o de las fuerzas armadas... (se trata) de las intenciones secretas de la vida, de la aspiración reprimida del hombre a su dignidad y a la realización de sus derechos elementales y de sus verdaderos intereses sociales y políticos.<sup>29</sup>

Plantearnos la vida en la verdad es apostar a la dignidad humana, pensar cuál es la vida digna de vivirse (como ya lo decía Platón). Y esta intención de vivir de otra manera es una latente amenaza a la vida en la mentira. Por tanto, la manera de resistirnos y actuar ante el poder totalitario tiene su inicio y su punto de partida en la subjetividad de cada uno de nosotros. Y esto es así, porque la propuesta de los partidos políticos también es ajena a nuestra realidad. Los partidos políticos pretenden manejarse de la misma manera como se acostumbra en un sistema democrático o dictatorial, porque no entienden que no es simplemente un cambio de gobierno o la realización de unas elecciones, por el contrario, es poder extraer de toda la sociedad una forma de vida que nos ha sido impuesta. Los políticos de oficio parecen estar cegados por la estrategia tradicional, mientras que para pensar la vida en la verdad no es necesario estar adherido a ninguna corriente política tradicional, solo es necesario asumir la propia vida:

Se trata, por tanto, de un poder que no se basa en la fuerza de un grupo político o social delimitado de esta o de aquella manera, sino sobre todo en una fuerza potencial, oculta en toda la sociedad, incluidas todas sus estructuras de poder.<sup>30</sup>

Pero además ese es el único espacio o manera en la que podemos actuar, pues cualquier ámbito formal y compartido no está a nuestra disposición, no es accesible. Las estructuras del poder están blindadas, protegidas, a tal punto que llevan a los individuos a refugiarse fuera de ese ámbito.<sup>31</sup>

Para concluir, Václav Havel considera que tomar conciencia de nuestra vida, de la vida en la verdad, es algo que no debería realizarse de modo aislado, sino que debe estar en relación con otros individuos que también han aceptado vivir en la verdad, para así crear una mínima voluntad para confrontar y resistir el posttotalitarismo. Un camino que, en

primera instancia, solo nos retribuye nuestra dignidad. Pero que, por otro lado, nos señala que en este deseo de vivir en la verdad no estamos solos, que la desmoralización no ha sido total. Por ello no solo debemos procurar vivir nuestra vida en la verdad sino además incluir al otro. La vida en la verdad no es un espacio en el cual me refugio y sobrevivo solo, no es un espacio que podemos obtener por una condición privilegiada, porque “nuestro principal enemigo hoy son nuestros propios malos rasgos: indiferencia por el bien común, vanidad, ambición personal, egoísmo y rivalidad. La lucha principal tendrá que librarse en este campo.<sup>32</sup>”

Así, la vida en la verdad tiene la pretensión de ser una polis paralela, en la cual la responsabilidad es “hacia el todo y para todos, hacia el mundo y por el mundo”. No es un vivir separados haciéndonos ajenos a la situación, sino que implica la preocupación por el bien de la sociedad.

## NOTAS

1. Václav Havel, "New Year's Address to the Nation". Prague, January 1st, 1990. Tomado de [http://old.hrad.cz/president/Havel/speeches/1990/0101\\_uk.html](http://old.hrad.cz/president/Havel/speeches/1990/0101_uk.html). Traducción nuestra.
2. Václav Havel, *El poder de los sin poder*, rescatado de lectulandia.co, p 9.
3. Václav Havel, *El poder de los sin poder*, p 11, La función originaria —de «servir de coartada»— de la ideología es, entonces, la de dar al hombre, en cuanto víctima y sostén del sistema posttotalitario, la ilusión de estar en consonancia con el orden humano y el del universo.
4. Václav Havel, *El poder de los sin poder*, p 9.
5. Ana Teresa Torres, *La Herencia de la tribu*, Caracas: Editorial Alfa, 2009, p 37.
6. Václav Havel, *El poder de los sin poder*, p 19.
7. Václav Havel, *El poder de los sin poder*, p 12.
8. Václav Havel, *El poder de los sin poder*, p 12. Esto no significa que su gesto no tenga ninguna motivación y ningún significado y con este eslogan no diga nada a nadie. Este eslogan tiene la función de un signo y como tal transmite un mensaje preciso aunque no evidente. Según Havel, a la letra sonaría así: "Yo, tendero de verduras, estoy aquí y sé lo que tengo que hacer; mi comportamiento es el esperado; soy de fiar y no se me puede reprochar nada; obedezco y, por tanto, tengo derecho a una vida tranquila. Naturalmente, este mensaje tiene su destinatario; se dirige a «la cúpula», a los superiores de los tenderos de verduras; y al mismo tiempo es el escudo con el que el tendero se defiende de posibles delatores".
9. Václav Havel, *El poder de los sin poder*, p 14.
10. Václav Havel, *El poder de los sin poder*, p 23. En este sentido, el posttotalitarismo nos conduce a vivir en la mentira. Este escrito se desarrolla en el año 2021 durante la pandemia por Covid-19 y el inicio del proceso de vacunación a escala mundial, lo que permite en algunos países retomar ciertas actividades tras el confinamiento. Sin embargo, en Venezuela es mínima la población vacunada, y el sistema anuncia, en este momento, la reincorporación de las universidades a sus actividades académicas presenciales. Según la Organización Panamericana de la Salud, para septiembre de 2021 solo 14,88% de la población venezolana tenía el esquema completo de vacunación. A esto se le suma que

desde el año 2018, aproximadamente, una institución como la Universidad Simón Bolívar no cuenta con un servicio regular de transporte, imprescindible para la mayoría de sus estudiantes, además de otras condiciones fundamentales para el funcionamiento de la Universidad; todo ello efecto de políticas públicas hostiles a la naturaleza de la Universidad: el pensamiento crítico, el pluralismo y la búsqueda incesante de la verdad.

**11.** Václav Havel, *El poder de los sin poder*, p 9-10. Unos mecanismos tan perfectos y elaborados de manipulación directa e indirecta de toda la sociedad que representan hoy una cualidad radicalmente nueva de la base «física» del poder. Su eficacia —no lo olvidemos— está reforzada por la propiedad estatal y la gestión centralizada de todos los medios de producción, lo cual asegura a la estructura del poder unas posibilidades extraordinarias e incontroladas de invertir en sí misma (por ejemplo, en el campo de la burocracia y de la política) y le permite —como gestor único de trabajo— manipular la existencia de todos los ciudadanos

**12.** Václav Havel, *El poder de los sin poder*, p 17. Panorama que, a su vez, tiene su significado oculto: recuerda al individuo dónde vive y qué es lo

que se espera de él, le indica lo que también él tiene que hacer si no quiere ser eliminado, caer en el aislamiento, «separarse de la sociedad», violar «las reglas del juego» y arriesgar, en consecuencia, perder su «tranquilidad» y su «seguridad».

**13.** Václav Havel, *El poder de los sin poder*, p 12, El objetivo intrínseco del sistema posttotalitario no es, como podría parecer a primera vista, la pura y simple conservación del poder en las manos del grupo dominante; este esfuerzo de autoconservación como fenómeno social está subordinado a algo «más elevado»: a una especie de ciega «autocinesis» del sistema. Para este sistema, el hombre — aunque ocupe un puesto en la jerarquía del poder— no es nada «en sí», sino solo eso que tiene que sostener y servir a esta «autocinesis».

**14.** Václav Havel, *Stories and totalitarianism*, p 6. Tomado de Václav Havel Library. <https://archive.Vaclavhavel-library.org/> El hombre deja de ser autónomo y seguro de sí mismo participante en la vida de la comunidad y se convierte en un mero instrumento por el cual el agente central se da cuenta de sí mismo. El siempre presente peligro de castigo por cualquier tipo de original expresión obliga a uno constantemente a asegurarse de

moverse con cautela suficiente a través de las arenas movedizas... Traducción nuestra.

15. Václav Havel, *El poder de los sin poder*, p 15.

16. Václav Havel, *El poder de los sin poder*, p 15.

17. Václav Havel, *El poder de los sin poder*, p 15

18. Después del fallecimiento de Hugo Chávez en 2013, la oposición venezolana afirmaba que pronto saldría del sucesor Nicolás Maduro. Hoy, en septiembre 2021, Maduro ya tiene 8 años en el poder.

19. Václav Havel, *Stories and totalitarianism*, p 4. Tomado de Václav Havel Library. Traducción nuestra.

20. Václav Havel, *Stories and totalitarianism*, p 4. Tomado de Václav Havel Library. Traducción nuestra.

21. Václav Havel, *El poder de los sin poder*, p 21.

22. Václav Havel, *Stories and totalitarianism*, p 6. Tomado de Václav Havel Library. Otro instrumento indirecto de la nihilización es la regulación burocrática de los detalles cotidianos de la vida de las personas, es ese sector especial de los asuntos públicos que se infiltran en la privacidad de toda la vida de una manera que es muy 'ordinaria', pero al mismo tiempo

extremadamente persistente. La gran cantidad de pequeñas presiones que son sometidos a diario en este sector. Juntos crean una especie de horizonte que es más importante de lo que parece al principio: encierra el espacio en el que estamos condenado a respirar.

23. Václav Havel, *Stories and totalitarianism*, p 5. Tomado de Václav Havel Library. Traducción nuestra.

24. Václav Havel, *Stories and totalitarianism*, p 7. Tomado de Václav Havel Library.

25. Václav Havel, *Stories and totalitarianism*, p 1. Tomado de Václav Havel Library.

26. Václav Havel, *Stories and totalitarianism*, p 1. Tomado de Václav Havel Library.

27. Václav Havel, *El poder de los sin poder*, p 21-2

28. Václav Havel, *El poder de los sin poder*, p 23-4.

29. Václav Havel, *El poder de los sin poder*, p 22.

30. Václav Havel, *El poder de los sin poder*, p 22.

31. Václav Havel, *El poder de los sin poder*, p 30.

32. New Year's Address to the Nation. Prague, January 1th, 1990. Tomado de [http://old.hrad.cz/president/Havel/speeches/1990/0101\\_uk.html](http://old.hrad.cz/president/Havel/speeches/1990/0101_uk.html). Traducción nuestra.

#### **BIBLIOGRAFÍA**

Ana Teresa Torres, *La Herencia de la tribu*. Caracas: Editorial Alfa, 2009.

Václav Havel, *El poder de los sin poder*, rescatado de [lectulandia.co](http://lectulandia.co)

—, “New Year's Address to the Nation”. Prague: January 1th, 1990. Tomado de [http://old.hrad.cz/president/Havel/speeches/1990/0101\\_uk.html](http://old.hrad.cz/president/Havel/speeches/1990/0101_uk.html)

—, “Stories and totalitarianism”. Havel Library: <https://archive.vaclavhavel-library.org>



# JUDITH SHKLAR: Del miedo en la tiranía al fuego en la libertad

Carolina Guerrero

## Resumen

En la búsqueda por comprender la catástrofe política de nuestro presente e identificar resquicios para contraefectuar la amenaza totalitaria, el legado teórico de la filósofa política Judith Shklar presenta una inusual vertiente de análisis y de exploración de acciones libertarias vigorosas. Según la autora, la ebullición de la Gran Guerra en 1914 diseccionó a la modernidad, y signó la dicotomía entre crueldad y liberalismo. Hoy, frente a los excesos del poder, las nuevas tiranías y los mutantes fenómenos totalitarios, el imperativo liberal consiste en pertracharse de realismo político republicano para confrontar la crueldad real o latente. Ello, bajo la convicción de que la libertad casi queda imposibilitada cuando los individuos están dominados por el miedo que desata la crueldad. Mas, no siendo opción el derrotismo, al individuo le toca hallar el fulcro para defender la verdad y desvelar la justificación de la crueldad en nombre de la utopía, siempre portadora de un ideal pretendidamente superior que demanda no solo la disolución del individuo, sino su padecimiento.

**Descriptor:** Judith Shklar, libertad individual, liberalismo del miedo, crueldad, totalitarismo.

## Introducción

El fallecimiento de filósofa Judith Shklar está a 29 años de distancia. Murió 1992 en Cambridge, Massachusetts, a los 64 años de edad.

Mas encuentro en su legado teórico una fuente valiosa, inusual, para buscar descifrar la catástrofe política presente, y tratar de descubrir los resquicios desde los cuales reafirmar una libertad individual circundada por el fenómeno totalitario de nuestro tiempo.

Judith Shklar nació en Riga, Letonia, en 1928. Su familia, de origen hebreo, logró escapar de la Unión Soviética hacia Canadá, tras una estadía temporal en Suecia, cuando Shklar era una niña de 11 años de edad. Tal odisea marcó a este personaje, capaz de fijar memoria tanto sobre el terror que la persecución comunista, y luego la nazi, roció en ellos, como sobre lo significó su confinamiento temporal en campos de refugiados. Andreas Hess describe la experiencia del exilio de Shklar como la sensación de haber sido arrojada de vuelta hacia sus recursos personales únicos, sin posición de retirada ni seguridad alguna, excepto aquella distintiva del *homo sacer*.<sup>1</sup>

Filósofa graduada en Montreal, hizo su postdoctorado en Harvard, donde dura y tardíamente pudo establecerse como profesora e investigadora en Teoría Política. Desde allí presidió la Sociedad Americana de Derecho y Filosofía Política, y la prestigiosa Asociación Americana de Ciencia Política. Hasta hoy, su trabajo intelectual tiene resonancia en los campos de la filosofía política, las relaciones internacionales, el Derecho Internacional y el legalismo.

En las siguientes líneas diserto sobre la concepción política de Judith Shklar en torno al liberalismo. Frente al prejuicio antiliberal que estigmatiza al individualismo y llega a señalar al liberalismo como una postura política supuestamente insolidaria, casi antropofóbica, Shklar demuestra cómo el liberalismo, heredero de la tradición republicana, es la concepción política centrada auténticamente en el bienestar común, que debemos definir como la creación y latitud de la factibilidad para el disfrute de la libertad en una sociedad diversa, conflictiva, pluralista, firme en el imperativo de erradicar la hegemonía de la violencia y del terror de uno, unos pocos o muchos sobre todos los demás.

A partir de Shklar identificamos que la antípoda del liberalismo no solo es el totalitarismo como fenómeno político, sino el miedo y la crueldad como fenómeno sensible. El miedo obstaculiza al individuo en su derecho de arribar a sus decisiones personales, mientras que la crueldad ebulle como forma sistematizada de vejación física y moral contra el individuo, perpetrada por grupos a veces empeñados en ejercer el poder por el poder, a veces interesados en imponer un pensamiento único sobre una sociedad que, con justicia, ha de resistir y preservar su diversidad, pluralismo, su autonomía.

Como punto de partida, Shklar plantea, primero, que el liberalismo es cosa política. Segundo, que la finalidad del liberalismo es realizar una inagotable lucha por desplegar las condiciones para poder ejercer la libertad individual. Tercero, que la libertad no puede depender del favor de quienes detentan el poder en el Estado, en el sistema o en las manifestaciones de dominación. Cuarto, que no puede existir libertad si la pasión predominante en una sociedad es el miedo. A través de las reflexiones de Shklar, en estas líneas nos aproximamos a la relación entre miedo y totalitarismo, al rol de la crueldad en este acertijo político, y a la necesidad de acción política libertaria desde lo que esta autora denominó el liberalismo del miedo, efecto del antagonismo límite entre crueldad y libertad.

### **La crueldad en política: un esbozo**

Para comprender la vigencia de los valores republicanos resulta necesario reconocer la naturaleza política del liberalismo. Con infrecuentes excepciones, ni siquiera los propios liberales están del todo advertidos sobre ello. Judith Shklar plantea que el liberalismo es una doctrina política y no una filosofía de la vida. Menos aún podría encasillársele como un modelo económico. En tanto político, Shklar afirma que el liberalismo “solo tiene un objetivo primordial: garantizar las condiciones políticas necesarias para el ejercicio de la libertad del indi-

viduo”.<sup>2</sup> Esto significa que el liberalismo atraviesa toda la historia moderna y contemporánea en una incesante lucha política por asegurar la vigencia de un escenario, de una facticidad donde cada individuo pueda disponer de sí mismo con autonomía, seguridad, en un plano diáfano de ausencia de interferencias arbitrarias,<sup>3</sup> dominación,<sup>4</sup> dependencia<sup>5</sup>.

En esa definición, la filósofa puntualiza que “toda persona debería poder tomar (...) todas las decisiones efectivas posibles sobre todos los aspectos de su vida, siempre que fuera compatible con idéntico ejercicio de libertad de cualquier otra persona adulta”.<sup>6</sup> Pero nótese la siguiente precisión: el individuo solo podrá elaborar sus decisiones si no está acechado por el miedo, y, simultáneamente, deberá poder decidir sin contar con el favor de los poderosos. He allí el núcleo de la preocupación en la república. Cuando un hombre debe recurrir a la anuencia o el privilegio, la indulgencia o el favor de quienes detentan la dominación de la sociedad, el problema, más allá de que tales decisiones dejan de ser libres, gravita en torno al hecho de que la libertad queda extinta.

Si el favor del grupo dominante es necesario para poder arribar a decisiones personales, queda en evidencia que dicho grupo ha usurpado o está en capacidad de usurpar el espacio público y pervertirlo, al punto de transfigurar el orden social en un entramado de relaciones ilegítimas de dependencia y control radical. Precisamente una sociedad es libre solo cuando la subjetividad y el voluntarismo de quienes gobiernan no logra encontrar ocasión para permear e incidir en la vida, las opiniones y las acciones (virtuosas o no) del individuo.

La libertad implica la defensa incansable del poder<sup>7</sup> de los hombres tanto para sostener el espacio común donde llevar a cabo una vida conflictivamente desplegada en libertad, como para limitar la voracidad de la institucionalidad del Estado, tentado siempre a desbordarse sobre esa autonomía de la sociedad y de sus miembros. Y sin embargo cuando el Estado se muestra benevolente, dispuesto a distribuir favores entre la multitud, la libertad tropieza con uno de sus mayores peligros.

Este planteamiento de Shklar nos recuerda uno de los argumentos de Sócrates luego de ser condenado a beber la cicuta. Recuérdese que sus amigos trataron de persuadirlo para que rogara clemencia a los jueces. Sócrates se negó. Decidió actuar con libertad aún ante la fatalidad de la condena a muerte, expresando que cuando la justicia depende del favor de los jueces y no de la correcta aplicación de las leyes, entonces en la ciudad ni hay justicia ni hay libertad. Escapar de semejante destino, a través del artilugio de una misericordia que horadaba las bases de la libertad en la polis, equivalía a fracturar las leyes y fortalecer el capricho de los jueces<sup>8</sup>. A eso se refiere Shklar cuando nos muestra que la libertad existe si las decisiones del individuo no están subordinadas al voluntarismo humano, a la conmiseración de quienes detentan el poder. Es la esencia de la tradición republicana: ser libres bajo un gobierno de leyes justas, y no de hombres.

Ahora bien, esta filósofa además sostiene que la libertad existe si el miedo no condiciona o no interfiere en las decisiones personales. Este punto es tan importante, tan crucial, que llevó a Shklar a mostrar que el liberalismo contemporáneo es el liberalismo del miedo.<sup>9</sup> Para ella, toda “opinión forzada es en sí misma una opinión falsa”, lo cual en adición obliga a los individuos a nunca obliterar el hecho de que “las amenazas y sobornos empleados para imponer la conformidad son intrínsecamente degradantes”.<sup>10</sup>

Desde Maquiavelo, la tradición republicana ha enfatizado que existe una escandalosa vinculación entre el miedo y la ausencia de libertad. Cuando una sociedad está dominada por el miedo, no hay espacio posible para la libertad y por tanto no hay república. Según el florentino, una república bien ordenada (esto es, una sociedad de individuos libres) es aquella donde ningún grupo *teme* ser tiranizado por otro.<sup>11</sup>

El miedo surge cuando el ciudadano advierte que una facción ha logrado manipular los instrumentos del Estado, vulnerando las instituciones republicanas y las buenas leyes. De esa forma, esa facción podrá

utilizar la violencia del Estado contra todos a efectos de someterlos a una voluntad arbitraria. Podrá también desplegar con impunidad una violencia radical informal sobre esa ciudadanía. En ese sentido, la combinación entre una y otra forma de imposición de la violencia límite (y en consecuencia del miedo) está presente en las mutaciones inagotables del fenómeno totalitario.

La autora ilustra que “aunque las fuentes de opresión social son ciertamente numerosas, ninguna tiene el letal efecto de aquellas que, como los agentes del Estado moderno, tienen a su disposición los recursos sin igual de la fuerza física y la persuasión”.<sup>12</sup> Pero esta afirmación la hizo Shklar en 1989. Hoy es ostensible que el totalitarismo se alimenta de la posibilidad de combinar tanto la violencia del Estado (empleada arbitrariamente) como de la exacerbación de esas numerosas e innovadoras formas de opresión social, impulsadas por redes disciplinadas o caóticas de sujetos dispuestos a alimentar el reinado del terror.

### **Otro esbozo: el liberalismo del miedo**

El miedo radical surge del espanto, de la crueldad como mal absoluto, como ofensa mayor contra la humanidad.<sup>13</sup> Es de esa tradición, nos dice Shklar, de donde brota el liberalismo político del miedo, y por la cual “continúa revistiendo relevancia en medio del terror de nuestro tiempo”.

El liberalismo del miedo es una teoría estrictamente política, que rechaza toda otra doctrina política que no reconozca “ninguna diferencia entre las esferas de lo público y lo privado”.<sup>14</sup> Si el liberal exagera la exhaustiva búsqueda de condiciones para ejercer la libertad individual, y en ello radica su *vita activa*, sabemos, como señala Shklar, “que en los últimos 200 años aproximadamente el liberalismo ha sido muy raro tanto en la teoría como en la práctica”.<sup>15</sup>

Y si frente al liberal prevalece el escéptico<sup>16</sup>, resulta que el escéptico contribuye al abandono del ámbito político libertario. No combate

por la autonomía moral del individuo, pero al menos nunca se convierte en agente directo de la crueldad. Según la autora, el escéptico “busca la tranquilidad personal en el retiro”. Aunque se retraiga del espacio público donde es necesario resistir y defender la libertad, del escéptico hemos de esperar que incline sus preferencias en favor de “un gobierno que no haga nada por incrementar los niveles de fanatismo y dogmatismo predominantes. Es en esa medida que existe una afinidad posible entre liberales y escépticos”.<sup>17</sup>

Ambos comparten la adversidad frente al miedo y al favor, “que siempre han inhibido el ejercicio de la libertad”, “generados de forma abrumadora por los gobiernos, ya sean formales o informales”, señala la Shklar.<sup>18</sup> Pareciera haber entre ellos, liberales y escépticos, un deseo común de proteger al individuo de las incursiones de la opresión pública, en vista de que el individuo es siempre una víctima potencial de la crueldad.<sup>19</sup>

No obstante, encuentro más distancia entre el liberal y el escéptico. Desde el liberalismo radical, necesariamente activo, se despliega la obligación del individuo y de la sociedad de “ocuparnos –como alerta Shklar- de que nuestras vidas, nuestras libertades, nuestras propiedades y todo lo relativo a ellas esté protegido. Para ese fin tenemos la obligación de fundar instituciones públicas protectoras (instituciones republicanas), y tenemos el derecho, esto es, la responsabilidad de exigir, incluso crear espacios de reclamación y defensa de todas y cada de una de ellas”. Enfatiza la autora:

Si nos tomamos en serio los derechos debemos ocuparnos de que principios como (las declaraciones de derechos del individuo y de ciudadano) se hagan efectivas en todos los aspectos de nuestra vida pública... Una sociedad óptima estaría compuesta por ciudadanos que reclaman sus derechos... El liberalismo de los derechos 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.<sup>20</sup>

Frente a ese *desideratum*, Judith Shklar teoriza sobre el liberalismo del miedo desde un realismo político que considero meritorio. Para esta filósofa, que murió en 1992, la memoria más inmediata era la historia del mundo desde 1914. Para nosotros, desde nuestro presente, los horrores marcados por la irrupción de la Gran Guerra de 1914 tienen un competidor en términos del terror que ha sido capaz de generar. Esa memoria hemos de remontarla a 1917, el año de la natalidad del fenómeno totalitario, al cual Shklar caracteriza, desde su experiencia, como una abreviatura de la situación extrema de violencia institucionalizada.<sup>21</sup>

¿Por qué referir el inicio de esta memoria del terror? Porque la modernidad supuso la promesa de una latitud progresiva en el disfrute de la seguridad imprescindible para el ejercicio de la libertad y los derechos de propiedad<sup>22</sup>, justicia e igualdad ante la ley. Esa ilusión se fracturó, para Shklar, ante el cataclismo que significó la irrupción de la Gran Guerra en 1914. Para nosotros, el quiebre ocurrió con el acontecimiento totalitario de 1917 hasta el presente, sin poder encontrar ocasión para que la espada de Damocles del miedo existencial sea conjurada. Toca confrontar la catástrofe, que no es otra cosa que asumir el riesgo de ser libre.

A mi entender, el miedo se perfila como uno de esos elementos que puede detonar la indiferencia del individuo hacia la libertad. Si el sentido de emergencia ante la precariedad para cubrir necesidades básicas puede inclinar al individuo a desplazar la libertad del centro –e incluso de la periferia– de sus anhelos, el miedo existencial se equipará con la ausencia radical de seguridad para llevar la vida que cada quien desee.

Esa privación extrema de seguridad operaría de modo análogo a la miseria, atmósfera en la cual se pierde de vista que el problema neural



del individuo y la sociedad es precisamente la libertad, siendo la miseria –y en el caso que nos ocupa el miedo existencial– solo efectos de su eclipse. De allí que Shklar conceptúe que cuando hay mucho que temer, “cualquier persona podría sentirse menos proclive a celebrar las bendiciones de la libertad que a tener en cuenta los peligros de la tiranía y la guerra que la amenazan”.

## **Contra el miedo**

Para la autora, el miedo desatado ha vuelto a convertirse en la forma más común de control social. Allí distinguimos su carácter totalitario, así como la manera en que permanece encarnado en cualquier tipo de sistema, en particular el democrático, a la espera del momento de salir a flote. Si, como reflexiona Shklar, el liberalismo del miedo desea garantizar “la libertad frente al abuso de poder y la intimidación de los indefensos”<sup>23</sup>, él no deja de contemplar “con igual inquietud los abusos de los poderes públicos de todos los regímenes... A menos que se les impida hacerlo, la mayoría de las veces algunos organismos del gobierno se comportarán en mayor o menor medida de manera ilícita y brutal”.<sup>24</sup>

Por ello el nudo gordiano que se deriva del totalitarismo radica en que el miedo, al impedir o al menos obstaculizar gravemente la acción libertaria del individuo, destierra a su vez el mecanismo de control de la sociedad sobre el sistema. Y sin contrapesos, el poder de toda dominación se torna ilimitado. Es la razón por la cual frente a la amenaza totalitaria debemos recurrir a la civilidad vigorosa de nuestra tradición republicana. El fundamento de la civilidad es la determinación firme del individuo de vivir en libertad, resguardar el pensamiento alerta, ser fiel a la verdad, vigilar las instituciones y el sentido de la ley en la república, combatir deliberativamente cualquier corriente política hostil a la libertad común, y muy especialmente preservar la empatía por las víctimas reales y potenciales de la crueldad: “Ninguna puerta está abier-

ta en un orden político en el cual prevalece la intimidación pública y privada”.<sup>25</sup>

Shklar teoriza que el liberalismo del miedo “comienza ciertamente por un *summum malum* que todos nosotros conocemos y deberíamos evitar... Ese mal es la crueldad y el miedo que despierta, así como el miedo al miedo mismo. En esa medida, el liberalismo del miedo realiza una afirmación universal y particularmente cosmopolita, como ha hecho siempre históricamente”:

¿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.<sup>26</sup>

El liberalismo del miedo coloca la crueldad en el foco principal de su preocupación. Hacerlo incondicionalmente significa rechazar todo argumento que pretenda justificar los actos de crueldad. La crueldad, nos dice Shklar, más que una transgresión, es un vicio que desfigura el carácter humano. Más que a la víctima, afecta al victimario. Sin embargo, no es una rareza: “En la historia y hasta el presente, la crueldad ha demostrado ser una enfermedad moral ubicua”<sup>27</sup>.

Pero, ¿estamos condenados a ser víctimas de la crueldad? Con Shklar debemos responder no. Un liberalismo del miedo políticamente vigoroso impulsará la dispersión del poder político en las sociedades. Como demuestra la tradición republicana, el gobierno aceptablemente justo requiere de un Estado donde el poder esté limitado, controlado, vigilado, cuestionado y disperso. Por ello, una ciudadanía verdadera-

mente libertaria debe desvelar la hipocresía de todo discurso político que pretenda justificar y rutinizar, en nombre de un ideal supuestamente superior, el control total de una facción sobre el Estado.

También requiere de una ciudadanía crítica, alerta frente a las propuestas utópicas que no vacilan en apelar a la crueldad para imponer un estilo de vida uniforme y colectivista. En ese marco, toca recordar que, ante el imperio del miedo, el papel de la ideología ha sido suministrar excusas para ejercer toda clase de crueldad contra el individuo.

Del mismo modo, es necesaria la empatía y solidaridad hacia las víctimas, aunque nos resulten distantes geográfica y culturalmente. Esas víctimas de la violencia radical ejercida por una facción hegemónica muchas veces necesitan quien intervenga responsablemente en su ayuda, al menos obstruyendo el despliegue de la crueldad del victimario. La inacción ha de ser censurada por la sociedad, en tanto no actuar significaría siempre favorecer ese mal radical.

La lucha del liberalismo del miedo repele los discursos relativistas, que intentan hacernos creer que la crueldad no es tal en determinadas culturas, solo porque ella forma parte de sus costumbres y, lejos de martirizar, supuestamente regocija. A ese discurso de la falsedad debemos anteponer una pregunta que formula la autora: ¿qué sienten las víctimas frente a semejantes prácticas? ¿Acaso las conservarían si tuviesen libertad de decidir al respecto?

De nuevo, Shklar encuentra en la tradición republicana la posibilidad de instituir las condiciones para el ejercicio de la libertad y la supresión (o al menos el combate) de la crueldad, porque es la única propuesta política fundada en la igualdad entre los individuos, entendida como el derecho de cada quien a reclamar respeto a la dignidad de su vida. En consecuencia, en una república no puede haber espacio para la sacralización y la peligrosa deificación del líder ni de la ideología, desde la cual a lo largo de la historia la dominación ha adquirido la fuerza para desplegar crueldad física y moral.

Finalmente, las virtudes de la civilidad, aquellas que encienden el fuego de la libertad en un corazón republicano, han de animar al individuo a rechazar las teorías de la necesidad pública, en cuyo nombre terminan validándose los actos de crueldad y violencia extrema. Recordemos siempre el alerta que heredamos de Shklar: Nada sino la crueldad puede nacer de la búsqueda de la perfección social<sup>28</sup>, esa que todos hemos conocido bajo el nombre de utopía.

## NOTAS

1. Andreas Hess, "The meaning of exile: Judith N. Shklar's maieutic discourse". *European Journal of Social Theory*, 2016, p3.
2. Judith Shklar, *El liberalismo del miedo* (1989) (Trad. Ricardo García Pérez; Barcelona: Herder Editorial, 2018), p34.
3. Cfc. Isaiah Berlin, "Two concepts of liberty", *Four essays on liberty*. Oxford: OUP, 1969.
4. Cfc. Philip Pettit, *Republicanism*. Oxford: OUP, 1999.
5. Cfc. Quentin Skinner, "A third concept of liberty", *Proceedings of the British Academy*, 117, 2002.
6. Judith Shklar, *El liberalismo del miedo*, p34. Es una definición que contiene la constante liberal, la cual consiste en la noción de que el límite de la libertad propia es el borde donde comienza la libertad del otro. Cfc. John Locke, "Segundo ensayo sobre el gobierno civil" (1689), *Dos ensayos sobre el gobierno civil* (Trad. Francisco Giménez Gracia), Madrid: Colección Austral, 1997.
7. Sobre la idea de poder no como atributo del Estado sino de la sociedad, conviene girar la mirada hacia la contribución hecha por Hannah Arendt, en especial en sus publicaciones *Sobre la violencia y La condición humana*.
8. Sobre los argumentos de Sócrates en torno a este problema, ver los diálogos de Platón *Critón y Apología de Sócrates*.
9. Bernard Yack señala que Shklar es una escéptica moderna, y refiere al liberalismo del miedo que enuncia Shklar como un liberalismo sin ilusiones. Ver B. Yack, "Liberalism without illusions: An introduction to Judith Shklar's political thought", 1996.
10. Judith Shklar, *El liberalismo del miedo*, p40.
11. Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza, 2000.
12. Judith Shklar, *El liberalismo del miedo*, p34.
13. Judith Shklar, *El liberalismo del miedo*, p41.
14. Judith Shklar, *El liberalismo del miedo*, p43.
15. Judith Shklar, *El liberalismo del miedo*, p36.
16. La autora utiliza el vocablo no en los términos clásicos de actitud frente al conocimiento, sino de actitud política.

17. Judith Shklar, *El liberalismo del miedo*, p45. Los dos principales autores que trabaja Shklar en su análisis sobre la crueldad como antitética del liberalismo son Montaigne y Montesquieu, con la siguiente distinción: Montaigne elabora una crítica contra la crueldad, recluyéndose a sí mismo en el ámbito privado (el castillo), quizás con la convicción de que solo podía elevar una acción discursiva y no una invocación a la praxis, dada la proliferación de la crueldad como práctica, aunque perversa, constitutiva de la realidad; Montesquieu, observa la autora, plantea desde la arena de lo público la necesidad –ineludible para la civilidad del hombre moderno– de evitar la crueldad como marca de ese desenvolvimiento de la vida en común.

18. Judith Shklar, *El liberalismo del miedo*, p34.

19. Judith Shklar, *El liberalismo del miedo*, p39.

20. Judith Shklar, *El liberalismo del miedo*, pp49s.

21. Judith Shklar, *El liberalismo del miedo*, p53.

22. Entiéndase por ello el derecho del individuo a desplegar su civismo y espíritu de industria con miras a valerse por sus propios medios, sin subordinarse a otro.

23. Judith Shklar, *El liberalismo del miedo*, p53.

24. Judith Shklar, *El liberalismo del miedo*, p54.

25. Judith Shklar, *El liberalismo del miedo*, p56.

26. Judith Shklar, *El liberalismo del miedo*, pp58s.

27. Judith Shklar, *Ordinary vices*, pp8-10.

28. Judith Shklar, *Ordinary vices*, p39.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARENDET, Hannah, *La condición humana* (1958) (Trad. Ramón Gil Novales) Barcelona: Paidós, 2005
- , *Sobre la violencia* (1970) (Trad. Guillermo Solana Díez) Madrid: Alianza, 2005
- ASHENDEN, Samantha y Andreas Hess (eds.), *Between Utopia and realism. The political thought of Judith N. Shklar*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019
- Berlin, Isaiah, “Two concepts of liberty”, *Four essays on liberty*. Oxford: OUP, 1969
- HESS, Andreas, “The meaning of exile: Judith N. Shklar’s maieutic discourse”. *European Journal of Social Theory*, 2016
- , *The political theory of Judith N. Shklar. Exile from exile*. NY: Palgrave and Macmillan, 2004
- LOCKE, John, “Segundo ensayo sobre el gobierno civil” (1689), *Dos ensayos sobre el gobierno civil* (Trad. Francisco Giménez Gracia) Madrid: Colección Austral, 1997
- MAQUIAVELO, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (1517) (Trad. Ana Martínez Arancon) Madrid: Alianza, 1996.
- Pettit, Philip, *Republicanism*. Oxford: OUP, 1999
- PLATÓN, *Apología de Sócrates. Critón. Carta VII* (Trad. Enrique López Castellón) Barcelona: Espasa, 2011
- SHKLAR, Judith N., *On political obligation*. New Haven & London: Yale University Press, 2019
- , “Obligation, loyalty, exile”. *Political theory*, Vol. 21 N° 2, Mayo 1993.
- , *Los rostros de la injusticia* (1990) (Trad. Alicia García Ruiz). Barcelona: Herder, 2013
- , *El liberalismo del miedo* (1989) (Trad. Ricardo García Pérez). Barcelona: Herder, 2018
- , *Montesquieu*. Oxford-New York: Oxford University Press, 1987.
- , *Ordinary vices* Cambridge, Massachusetts and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1984
- , *After Utopia. The decline of political faith* (1957). Princeton: Princeton University Press, 1969
- , *Legalism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1964
- SKINNER, Quentin, “A third concept of liberty”, *Proceedings of the British Academy*, 117, 2002
- YACK, Bernard (ed.), *Liberalism without illusions: Essays on liberal theory and the political vision of Judith N. Shklar*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1996





# UMBERTO ECO contra el Fascismo

Ramón Escovar Alvarado

## Resumen

A través de este ensayo reflexionamos sobre el aporte de Umberto Eco a las ciencias políticas, en especial la utilización de la semiótica para analizar el fascismo. El pensador italiano derriba el lugar común según el cual democracias y fascismo son términos opuestos. Su tesis es que el segundo es siempre parte del primero y, por lo tanto, no es posible separarlos. Por eso debemos enfrentarlos a través de herramientas: el olfato semiológico, el humor y la memoria.

**Descriptor:** Umberto Eco, fascismo, democracia, semiótica, humor, memoria.

## I. Semiótica y política

A los sesenta y siete años de edad había salvado a Francia dos veces. Fue el líder de “La Francia Libre” en la victoria sobre el totalitarismo nazi y, diez años después de haber sido desterrado de la política, se erigió en el símbolo que impidió que Francia se convirtiese en dictadura militar. Pero fue un 4 de junio de 1958, frente a una inmensa muchedumbre en Argelia, cuando el general Charles de Gaulle gritó una de las frases políticas más célebres de su vida: *“Je vous ai compris”*, “Los he comprendido”. La frase, pronunciada con vehemencia y destacando cada palabra, aún retumba en la historia de Francia. Sin embargo, luego de más de 64 años, historiadores, politólogos y periodistas no han podido descifrar a qué quiso referirse el general: ¿Era un mensaje a favor de una Argelia francesa o, más bien, de una Argelia independiente?

Indistintamente de lo que de Gaulle quiso significar, su “*Je vous ai compris*” es un ejemplo de comunicación moderna. Hoy más que nunca se comunica utilizando signos indefinidos y, por tanto, se hace indispensable la participación activa del receptor para la construcción del mensaje. El significado de un significante depende del punto de vista de cada cual. Así, por ejemplo, el sentido de una obra de arte puede ser definido tanto por su creador como por el público que la percibe. De Gaulle demostró que un discurso político también podía tener esta característica: las mismas palabras tenían un significado diferente dependiendo de la posición que cada cual tuviese con respecto a la independencia de Argelia.

Un signo es todo aquello que puede comunicar una idea. El estudio del significado, producción y funcionamiento de los signos en la vida social se conoce como semiótica y es esencial para comprender nuestra realidad. En la actualidad no puede hablarse de semiótica sin mencionar al italiano Umberto Eco, quien a pesar de ser conocido por su novela *El Nombre de la Rosa*, fue semiólogo, filósofo, medievalista, escritor y académico. Su aporte a las ciencias políticas fue haber utilizado la semiótica para analizar la política, en especial el fascismo. En sus propias palabras, la semiótica permite desmontar la mentira. Por eso Eco nos invita a usar nuestro “olfato semiótico”, es decir, la capacidad de descifrar el mensaje de aquello que usualmente solo percibiríamos como un hecho o una cosa<sup>1</sup>. Solo a través del olfato semiótico podremos desenmascarar el fascismo e interrumpir su proceso de autofagia.

## 2. El fascismo eterno

Umberto Eco utiliza la semiótica para analizar el fascismo en su ensayo “El fascismo eterno”. La obra confluye la narración del recuerdo de una niñez en la Italia de Mussolini con la reflexión y la teorización. La tesis del pensador italiano es que la dictadura del *duce*, a pesar de haber inspirado a Hitler, no fue totalitaria porque no tenía una ideología

monolítica definida. Se trataba, más bien, de una “colmena de contradicciones” basadas en emociones, un “collage de ideas políticas y filosóficas”. Para Eco, “Mussolini no tenía filosofía, tenía pura retórica”. Por eso su régimen era un *Totalitarismo Fuzzi*.

Umberto Eco derriba el lugar común según el cual democracias y fascismo son términos opuestos. Su tesis es que el segundo es siempre parte del primero y, por lo tanto, no es posible separarlos. Así, todo movimiento democrático encierra, en cierta medida, un impulso fascista. El fascismo no tiene una esencia propia, por lo cual se amolda fácilmente a diferentes circunstancias históricas. Se trata de un proceso de autofagia y envilecimiento que se alimenta de los defectos de la democracia para aniquilar los valores que esta representa. Es por esto que la relación entre ambos es de contingente y contenido, similar a la descrita por Robert Luis Stevenson en su *The strange case of Doctor Jekyll and Mister Hyde*. El hecho de que hoy democracia muchas veces sea lo contrario a libertad le da la razón al autor de *El nombre de la rosa*.

El célebre semiótico italiano analiza catorce expresiones comunes de fascismo y admite que no es necesario que todas estén presentes para que un régimen sea fascista. Dependiendo de las circunstancias, un sistema fascista puede tener una y no otras. Sin embargo, todas tienen en común la utilización de la violencia, el miedo y la demagogia.

Las primeras de estas expresiones son el culto a la tradición y el rechazo a lo moderno, es decir, a la búsqueda del progreso y la verdad a través de la razón, la crítica, la ciencia y los demás valores de la Ilustración. El fascismo transforma lo racional en irracional. La consecuencia es el irracionalismo y la eliminación del espíritu crítico y la diversidad. Por eso el primer llamado fascista es contra los extranjeros. Todo régimen fascista es también racista.

El fascismo transforma la crítica en traición: el líder fascista puede contradecirse, incluso varias veces en un mismo discurso, pero no puede ser criticado. El *duce* fue socialista antes de fundar su movimiento

fascista; ateo y blasfemo antes de conceder privilegios a la iglesia; republicano antes de monárquico y de nuevo republicano. Antonio Gramsci fue apresado en 1926 y, por solicitud del fiscal fascista, quien alegó que era necesario impedir que su cerebro funcionara por veinte años, fue condenado y falleció en 1937 a causa de un derrame cerebral luego de salir de las mazmorras.

Para el fascista la vida es una lucha constante en la que los hechos y la ideología son siempre flexibles y están en constante movimiento, en revolución permanente. Pensar es una forma de castración y todo lo que promueve el pensamiento y la crítica genera sospecha. El objeto de la vida no debe ser la felicidad sino la lucha en defensa del líder y los ideales de la masa. George Orwell decía que para el fascismo el objetivo de las guerras no era la victoria sino la continuidad. El sentido de cada ciudadano es la epopeya heroica.

El fascismo transforma los valores esenciales de la sociedad en resentimiento. El destinatario del discurso fascista no es el proletariado sino los miembros de la clase media, a quienes se manipula mediante el resentimiento. Para ello debe existir un enemigo, un ellos y un nosotros. Si el enemigo no existe, el fascismo lo crea. De allí la obsesión por el complot.

Una de las características de la modernidad es que, debido al eje binario de trabajo-consumo, produce individuos aislados cuyo único rol es miembro de la sociedad de masas, la cual define la identidad de sus miembros por los bienes que cada cual consume. La pérdida de la capacidad de consumo genera resentimientos en los miembros de las clases medias y esta circunstancia los hace presa de las consignas nacionalistas y la retórica fascista.

La identidad nacional de una sociedad fascista es definida por los enemigos. Por eso el líder fascista lleva al máximo el criterio de distinción amigo-enemigo, formulado por Carl Schmitt. Si el enemigo no

existe, el fascismo lo crea. Debe existir un “ellos” y un “nosotros”. De allí la obsesión por el complot. El bienestar de los enemigos es en sí mismo una afrenta para los miembros de la sociedad fascista, quienes deben derrotar a un “ellos” que es fuerte y débil a la vez. Para lograrlo se debe formar parte de una “élite popular”, esto es, del partido.

El líder fascista, quien ocupa la cúspide de una estructura de poder piramidal, es el único intérprete de la voluntad del pueblo. Lo domina. Le impone su voluntad y es su voz: El pueblo es el líder y el líder es el pueblo. Los derechos quedan reducidos a una sombra que se refleja de forma momentánea en aquellos que interpretan el papel ficticio de muchedumbre anónima o pueblo. Por eso no existen derechos individuales. El fascismo es un populismo cualitativo llevado al extremo.

La última característica de fascismo es lo que Orwell llamó neolengua, es decir, el apoderamiento del lenguaje para mantenerlo rimbombante pero vacío, sagrado pero simple. El lenguaje fascista es un instrumento de dominación y las palabras son más que un mandato. En el mundo ficticio de 1984 las palabras podían tener un significado completamente opuesto dependiendo de si era aplicada a un opositor o a un partidario del régimen. El efecto es el envilecimiento de todo aquello que puede transmitir una idea.

“El fascismo eterno” fue escrito en 1995, años antes del surgimiento de lo que hoy se conoce como populismos autocráticos. Sin embargo, su reflexión es fundamental para entender que en nuestra época la amenaza fascista no vendrá en un río de camisas negras marchando por la calle, sino en discursos cotidianos. El fascismo está presente allí donde existe democracia. No hay manera de separarlos. Por eso Umberto Eco nos recomienda estar atentos.

Pero si el fascismo sigue vigente, vale la pena preguntarse: ¿Según Umberto Eco, qué herramientas contamos y cual debe nuestro compromiso contra el fascismo?

### 3. Apocalípticos e integrados

Las categorías que Umberto Eco propone en *Apocalípticos e integrados*, el importante ensayo sobre la cultura de masas, son útiles para descifrar las herramientas necesarias y el camino a tomar contra el fascismo. La obra explica que hay dos perspectivas antagónicas frente a la cultura de masas: la de los apocalípticos y la de los integrados. Los primeros, de carácter pesimista y conservador, creen que los medios de comunicación transmiten un entretenimiento vacío que vulgariza la cultura y crea un público complaciente, consumista que persigue un ideal que no tiene conexión con su realidad. Por su parte, los integrados son optimistas porque consideran que los medios de comunicación democratizan la cultura, unifican a la población y promueven la construcción de valores comunes.

Frente a la amenaza fascista, un apocalíptico adoptaría una visión maximalista, dogmática, sin conexión con la realidad. Para él, un adversario es equiparable a un nazi o un colaboracionista. El riesgo de esta perspectiva no es solo que erosiona el valor de las palabras e introduce la irracionalidad y la intolerancia en la política, sino que supone que la libertad es únicamente posible a través de una guerra total, similar a la librada contra el nazismo. Por su parte, la posición de un integrado sería vivir sin libertad y formar parte de lo que Hannah Arendt llamó la banalidad del mal.

Pero si el fascismo no puede ser enfrentado por un apocalíptico ni por un integrado, entonces, hay reiterar nuestra pregunta: ¿Según Umberto Eco, con cuáles herramientas contamos y cual debe nuestro compromiso contra el fascismo? Eco nos propone: el olfato semiológico, el humor y la memoria. El primero se traduce en ese estado de sospecha permanente frente a las ideologías cotidianas, es decir, mantener siempre nuestro sentido crítico. El segundo le arrebató el elemento sagrado a la neolengua y de esa manera la destruye. Y el tercero consiste en tener ciertos parámetros y experiencias que nos permiten enfrentar a fascis-

mo, pues la memoria implica siempre un proceso de reflexión de las experiencias pasadas que, si la sabemos utilizarlas, nos impiden repetir las experiencias atroces. Para derribar el fascismo, de acuerdo con el gran pensador italiano, debemos convivir en el sistema, manejar su dinámica. Contra el fascismo debemos aplicar la reflexión de Umberto Eco acerca de que quizás la única libertad que nos queda es “criticar a los medios de masas a través de los propios medios de masas”.

En definitiva, el compromiso que Umberto Eco nos invita a hacer contra el fascismo es el mismo que nos dicta la memoria. Es el camino liberal de liberación y libertad que tomaron Nelson Mandela, Lech Wałęsa y Václav Havel. Fue también el camino que tomó Charles de Gaulle cuando en 1958 el destino le dio una segunda oportunidad de convertirse en dictador y por segunda vez la rechazó. Prefirió refundar lo que es hoy una de las democracias más sólidas del mundo. Y años más tarde, luego de una derrota electoral, renunció a la presidencia de Francia y se marchó a vivir una existencia apacible, como cualquiera de sus conciudadanos.

#### NOTAS

1. Umberto ECO, *La estrategia de la ilusión*, (Trad. Edgardo Oviedo), Barcelona: Lumen, 1986, p. 8.

#### FUENTES

Umberto ECO, *Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas*. Barcelona: Lumen, 1973.

—, *Cinco Escritos Morales*. Debolsillo, 2005.

—, *La estrategia de la ilusión*, (Trad. Edgardo Oviedo). Barcelona: Lumen, 1986.

# Autores

## **JESÚS D. OJEDA**

MSc en Filosofía, mención Filosofía y Ciencias Humanas. Profesor e investigador del Instituto de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela. En culminación de sus estudios doctorales en Filosofía, en la Universidad Simón Bolívar. Coeditor (junto con Omar Astorga y Carlos Kohn) del libro *La democracia radical* (Caracas, La Hoja del Norte, 2015). Entre sus publicaciones destacan «La solidaridad, un problema filosófico», «Bondades e infortunio de la democracia deliberativa», «La confrontación Habermas-Walzer».

## **YELITZA RIVERO**

MSc. en Filosofía por la Universidad Simón Bolívar. Licenciada en Filosofía por la Universidad Central de Venezuela. Cursa estudios doctorales en la USB. Ayudante académico en el Departamento de Filosofía de la USB, donde también coordina el Diplomado en Filosofía Política. Miembro de la Fundación Filosofía en la Ciudad. Junto al Prof. Alfredo Vallota conduce y produce el espacio “Travesías del pensar”, en la Emisora Humano Derecho Radio Estación.

## **CAROLINA GUERRERO**

Profesora titular de la Universidad Simón Bolívar, adscrita al Departamento de Ciencias Sociales. Doctora en Ciencias Políticas. Directora del Instituto de Investigaciones Históricas Bolivarium de la USB. Coordinó el Postgrado en Ciencia Política de dicha Universidad, donde fue cocreadora del Área de Teoría Política del programa doctoral. Sus publicaciones académicas y su línea de investigación se enfocan



en la Historia de las Ideas Políticas y la Filosofía Política, con énfasis en estudios sobre republicanismo y liberalismo.

**RAMÓN ESCOVAR ALVARADO**

Abogado, Universidad Católica Andrés Bello (UCAB); Magister en Jurisprudencia Comparada, New York University School of Law; Magister en Derecho Internacional Privado y Comparada, Universidad Central de Venezuela. Cursa el Doctorado en Ciencia Política de la Universidad Simón Bolívar. Profesor de Derecho Internacional Privado, UCAB. Ejerce el Derecho en ESC+G Abogados s.c.

**III CICLO DE CONFERENCIAS:  
LIBERTAD Y TOTALITARISMO:  
EL INDIVIDUO FRENTE AL PODER**

1ª edición, 2021  
CEDICE Libertad, 2021

**COORDINACIÓN**

**EDITORIAL**

Rocío Guijarro  
Carolina Guerrero

**DISEÑO**

ABV Taller de Diseño  
Daniela Alcalá

© Centro de Divulgación  
del Conocimiento Económico  
«CEDICE»

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY  
Depósito Legal: DC2021001967  
ISBN: 978-980-434-032-1  
Caracas, Venezuela  
Septiembre 2021

Con el auspicio de:



**FRIEDRICH NAUMANN  
STIFTUNG** Für die Freiheit.

**CEDICE LIBERTAD**

Av. Andrés Bello Blanco (Este 2)  
Edificio Cámara de Comercio  
de Caracas. Nivel Auditorio,  
Los Caobos, Caracas, Venezuela.  
Teléfono: +58 212 571.3357  
Correo: [cedice@cedice.org.ve](mailto:cedice@cedice.org.ve)

[www.cedice.org.ve](http://www.cedice.org.ve)

Twitter: @cedice

RIF: J-00203592-7



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

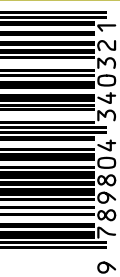


Los populismos, socialismos y neototalitarismos son hoy la amenaza más cruenta a la democracia liberal y a su sistema de garantías de derechos humanos, especialmente en países de América Latina. En la actualidad, la libertad es desplazada en manos de líderes aclamados por sus pueblos que, en nombre de una utopía y de propuestas identitarias, instauran sistemas hostiles a la libertad individual.

Es por ello que Cedice Libertad, la Fundación Friedrich Naumann Países Andinos, con la colaboración del Instituto de Investigaciones Históricas Bolivarium de la Universidad Simón Bolívar, continúan en esta exitosa alianza que permite generar conocimiento y reflexión en torno a los temas que enfrenta la región, a través de autores que rechazaron en su momento la opresión producida por los totalitarismos y autoritarismos. Estos autores, como en los ciclos anteriores, fueron presentados en el III ciclo de conferencias **Libertad y totalitarismo: el individuo frente al poder**.

De la mano de los profesores Jesús Ojeda, Yelitza Rivero, Carolina Guerrero y Ramón Escovar Alvarado, se fueron revelando los aportes de Richard Rorty, Václav Havel, Judith Shklar y Umberto Eco, todos han dejado un legado importante sobre la importancia de la libertad individual.

## CONSEJO DIRECTIVO DE CEDICE LIBERTAD



**FRIEDRICH NAUMANN  
STIFTUNG** Für die Freiheit.

Países Andinos

