

01058



UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO

**ILUSTRACION:**

LIBERTAD DE EXPRESION Y SUPERACION  
DEL PREJUICIO

**T E S I S**

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

MAESTRO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A :

DAVID EDUARDO CALDERON MARTIN DEL CAMPO

MEXICO D. F.

1996

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**





Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

La realización de este trabajo fue posible gracias a una beca de Posgrado de Excelencia del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Quiero agradecer a Óscar Martiarena, Enrique Dussel, Rafael Moreno y Elia Nathan, quienes discutieron conmigo aspectos de este trabajo y me orientaron en temas y perspectivas que lo enriquecieron. Ana María Martínez y Crescenciano Grave, además de compartir intereses, me animaron a largo de estos dos años como buenos compañeros y dialogantes. Por último, pero de ninguna manera menos importante, Paulette Dieterlen acompañó el desarrollo de esta investigación desde la etapa en que era sólo una idea esbozada en una cuartilla hasta la presente versión; confiando sin antecedentes y a pesar de la montaña de trabajo que siempre tiene en su escritorio, ha sido ejemplo, exigencia y apoyo.

Este trabajo tiene su valor y sentido en Marcela, en quien encuentro a toda la humanidad y su eterna exigencia de libertad y de verdad. Ali y Andrés, expresión viva e interminable de nuestro diálogo, hace ya mucho que han reivindicado sus derechos.

## INDICE

INTRODUCCIÓN	1
1. MARCO TEÓRICO	11
1.1 UN MODELO DE DISCUSIÓN DE DERECHOS	12
1.2 LIBERTAD(ES)	16
1.3 DEFINICIÓN DE MINORÍA ACTIVA	25
1.4 FORMACIÓN DE LAS MINORÍAS ACTIVAS	33
1.5 CONFLICTO E INFLUENCIA	38
1.6 PREJUICIO	48
2. LA LUCHA POR LA LIBRE EXPRESIÓN	58
2.1 ANTECEDENTES	62
2.2 DOS NÚCLEOS EXPRESIVOS	74
2.3 CENSURA Y CONTROL, ESCRITURA Y ASTUCIA	87
2.4 FUNDAMENTACIÓN HISTÓRICA: EL ARGUMENTO SPINOZA-JAUCOURT	111
2.5 FUNDAMENTACIÓN TRASCENDENTAL: EL ARGUMENTO KANT	132
3. LAS LUCES:	
DIVULGACIÓN DE LA FILOSOFÍA Y SUPERACIÓN DEL PREJUICIO	148
3.1 EL PROYECTO ENCICLOPÉDICO: LAS CIENCIAS INDISCRETAS	152
3.2 EL PROYECTO KANTIANO: <i>SAPERE AUDE!</i>	164
3.3 LA FILOSOFÍA QUE SALE DE LA ESCUELA	186
3.4 VERDAD Y JUSTICIA	202
CONCLUSIÓN	221
BIBLIOGRAFÍA	231

## INTRODUCCIÓN

El tema de la presente investigación es un análisis de la interrelación entre libertad de expresión y superación del prejuicio, tal como fue planteada en la Enciclopedia y en la obra de Kant y sus discípulos.

La pertinencia del tema viene dada no sólo como un proyecto de clarificación de un segmento de la historia de la filosofía, sino fundamentalmente como un cuestionamiento acerca de la función social del profesional de la filosofía: ¿Qué papel debe jugar el filósofo en su comunidad concreta? En la respuesta que dan muchos filósofos contemporáneos se pueden caracterizar dos posturas preponderantes: la función social del filósofo, sostiene una gran parte de los seguidores de la Filosofía Analítica, es la fundamentación metateórica de las prácticas cognitivas reales, como pueden serlo las ciencias formales y de la naturaleza, el Derecho o las ciencias históricas; de otro lado, el así llamado *Pensiero Debole* y otras tendencias semejantes se presentan a sí mismas como una labor de escritura que deconstruye las pretensiones de imperialismo teórico occidental, de manera que la función social del filósofo puede asimilarse a la de un artesano o literato, registro de verdades locales y fugaces, encantador retórico o sombrío augur. En nuestro ambiente están presentes también otras posturas, como las que refieren la dicha función en términos de un existenciarío "decir el Ser" o de una praxis teórica destinada a ser "arma de la revolución". Por supuesto, muchos filósofos no se sentirán identificados con una u otra de las líneas de esta escueta tipología, pero pienso que da una idea de actitudes y valores compartidos por un buen número de universitarios dedicados a nuestra disciplina.

El trabajo que aquí presentamos busca recuperar críticamente la propuesta enciclopédica y kantiana del filósofo como animador del diálogo social, tanto más valiosa cuanto que descentra el ideal de coherencia interna epistemologista hacia el contexto de efectiva expresión y resultados del discurso. Tal propuesta gana actualidad si se considera que documenta magníficamente el giro cultural producido en Occidente hacia la universal accesibilidad del conocimiento, que se traduciría en la exigencia de universal accesibilidad a la decisión, aún lejana para nosotros. Sin negar los estrictos requerimientos internos de la reflexión, ni mucho menos la validez de otras funciones de la labor filosófica, esta tesis quiere llamar la atención sobre una propuesta legítima y coherente: los filósofos han de asumir una responsabilidad de divulgación extensa de los logros críticos del pensamiento, considerándolos suministros necesarios -si bien no suficientes- del acercamiento progresivo a una sociedad justa. Es una tarea en la que el profesional de la filosofía no se concentra en pensar de otros (reconstruyendo formalmente sus accesos al conocimiento), ni en pensar por otros (siendo una especie de "paisajistas" teóricos del mundo real). Se trata de mostrar, pensando, cómo es que se piensa; animar a los no-filósofos a pensar y a saber, para actuar como se piensa y para que lo sabido se realice.

La perspectiva desde la cual queremos tratar la relación entre libertad de expresión y superación del prejuicio es la de la efectividad del pensamiento. Esta perspectiva no sólo alude a la obvia capacidad de la razón para servirse de y transformar la naturaleza; alude centralmente a la capacidad de transformar el medio social. Pero esta transformación no ocurre en el campo de lo abstracto; ocurre en el campo de la mediación discursiva, que a su vez se injerta en el campo de la interacción social. Por ello hemos querido no sólo exponer argumentaciones, como si los filósofos concretos fueran sólo la suma de sus respectivas ideas, sino caracterizar a enciclopedistas y kantianos como una "minoría activa": un grupo

sociohistórico concreto que se propone influir sobre la mayoría -transformar el medio social- a través del emplazamiento discursivo público de sus opiniones y saberes. Bajo esta consideración, libertad de expresión y superación del prejuicio dejan de ser meros temas para una reflexión interesante, y se convierten en condiciones de posibilidad de la reflexión misma, y de factibilidad de la acción razonada.

Me pareció importante desarrollar el tema estudiando dos grupos diferentes y no uno solo, en un afán por confirmar la validez de la propuesta; demostrar que el filósofo puede cumplir la función de ilustrador, de alizador de la duda, del diálogo y de la consideración detenida en situaciones muy diversas: formando grupos compactos o dispersos, en una sola obra o en muchas, argumentando en pro de la libre expresión desde perspectivas teóricas distintas, etc.

Para recuperar esa propuesta, este trabajo se dedicará a:

1) Reforzar argumentativamente la tesis que considera la Ilustración (*Aufklärung, les Lumières*) como un proyecto histórico centrado en un enfoque intencional, es decir, en una voluntad de saber y en una reivindicación de derechos que se emplaza permanentemente, y no como una serie de temáticas más o menos parciales, típicas de una época de la cultura europea (1642-1789). Es decir, que la Ilustración puede considerarse como un acceso formal fecundo, una actitud fundamental, mejor que como materiales clausurados a describir.

2) Caracterizar el mencionado enfoque de la Ilustración como *la intención de dirigir y acercar la reflexión filosófica a un público ampliado más allá de los círculos tradicionalmente cultivados, con el fin de acelerar el movimiento histórico hacia el establecimiento de una sociedad justa.*

Ello implica, por supuesto, una filosofía de la historia progresiva y ascendente, lo mismo que una determinada concepción de la justicia.

3) Trazar una panorámica de la instrumentación de este proyecto filosófico en los ambientes francés y alemán del siglo XVIII, destacando la concepción emergente de libertad de expresión como condición de posibilidad de la Ilustración-proceso.

4) Valorar críticamente los procedimientos de divulgación defendidos y concretados en la escritura y publicación de la Enciclopedia (1751-1765) y en la obra de Immanuel Kant (1724-1804) y sus discípulos destacados.

5) Examinar comparativamente la fundamentación teórica de la superación del prejuicio, como resultado esperado de las obras mencionadas, y su postulado valor propedéutico a un proceso extenso de realización de la justicia; para lo cual será necesario evidenciar que el prejuicio es una categoría válida en términos cognitivos y de dinámica social.

6) Elaboración de conclusiones propositivas que incluyan:

- a) La defensa razonada de la interrelación estudiada,
- b) el examen de la posibilidad de un aprendizaje formal -por parte de los profesionales de la filosofía- de los procedimientos de divulgación filosófica y, por último,
- c) destacar la secuenciación entre libertad de expresión como medio de formación, y libertad de expresión ampliada como resultado de la formación.

Para cumplir esos objetivos, seguiremos esta secuencia:

En el Marco Teórico presentaremos la libertad de expresión y el prejuicio en un horizonte más amplio que el de los filósofos franceses y alemanes del siglo XVIII. Pensamos que, antes de involucrarnos con nuestro objeto de estudio, conviene tener instrumentos que nos permitan una relativa independencia, un mínimo de distanciamiento. De entrada, estableceremos a un modelo formal de discusión de derechos que ponga en evidencia la situación preeminente que tiene la libre expresión. En segundo lugar, aclararemos el sentido que tiene "libertad" en la expresión "libertad de expresión", lo que nos llevará a situar a ésta última en el contexto de los derechos civiles. En el tercer apartado del Marco se define a las minorías activas, para justificar el uso que se haga de tal rótulo en el caso de los filósofos que estudiaremos en el cuerpo del trabajo; relacionaremos el modelo formal establecido en el primer apartado (que es una construcción propia, inspirada en trabajos de Dworkin y Habermas) con la categoría psicosocial obtenida de las investigaciones empíricas de Becker, Goffman, Moscovici y Mugny. El cuarto apartado es una explicación de la formación de minorías activas, mientras que el quinto apartado -reinterpretando conceptos de la obra de Kriesberg- evoca los rasgos típicos del conflicto entre la minoría activa y la autoridad, así como la eventual influencia sobre la mayoría, que acaece en tomo y a resultas del conflicto. Para finalizar este primer bloque, aludiremos a diversos elementos de una teoría general del prejuicio -apoyados sobre todo en Allport, Berger/Luckmann, y Villoro- para identificar sus manifestaciones psicosociales y sus implicaciones epistemológicas. La función del Marco es establecer los parámetros de un relato distinto al que comúnmente se encuentra en los manuales de historia de la filosofía: los enciclopedistas como un puñado de genios sin sistema filosófico y un Kant solitario cuya principal preocupación es la fundamentación epistemológica sin más. Asimismo, el Marco dará

pistas sobre la vigencia y urgencia del reclamo de libre expresión, ante la múltiple funcionalidad del prejuicio.

El Capítulo II se dedica a la libre expresión. En el primer apartado se define con mayor precisión la Ilustración-proceso y se reseñan los antecedentes de una lucha a muchos niveles con motivo de los derechos y la expresión: en una perspectiva están envueltos el naciente Estado y los burgueses con respecto a la legitimidad, en otra se oponen entre sí creyentes ortodoxos y disidentes religiosos con respecto a la tolerancia; algunos filósofos se involucran en el conflicto social tanto por su pertenencia a alguno de los bandos como, paralelamente, por el curso que ha tomado la reflexión filosófica ante la insuficiencia de la escolástica tardía para dotar de criterios convincentes a la hora de zanjar divergencias epistémicas. En esta primera participación de los filósofos se destaca la posible validez universal del propio juicio (Hooker), la obligación de refrendar esta validez en el diálogo con otros (Latitudinarios), y los atisbos de lo que se desprende al relacionar legitimidad, tolerancia y libre expresión (Locke).

En el apartado 2.2, aplicamos la modelización de la minorías activas que se hizo en el Marco para ver desde ahí la formación del grupo enciclopédico y del conjunto de discípulos en torno a Kant, y descubrirlos como verdaderos grupos operantes. En el 2.3, para entender qué era en concreto lo que rechazaban en sus respectivas argumentaciones, se refieren las prácticas de control y censura del discurso en el siglo XVIII, así como las formas-vehículo de las que se valieron nuestros filósofos para evitar verse reducidos al silencio.

El apartado 2.4 reconstruye la argumentación, salpicada en un artículo aquí y en otro allá, de la Enciclopedia sobre la libre expresión. Un antecedente filosófico no mencionado en detalle

hasta ahora -Spinoza- se revelará como el arsenal e inspiración de base para defender la libre expresión desde una concepción "profética" de la historia y desde una ontología de la unidad substancial de la naturaleza. Tal es la continuidad entre el aporte spinozista y la formulación enciclopédica, que hemos considerado un conjunto articulado, designándolo como **argumento Spinoza-Jaucourt**.

El apartado 2.5, que cierra el capítulo, sigue a Kant en la concatenación de su enfoque trascendental. Los principios a priori que ordenan la experiencia, tanto para el conocimiento como para la decisión, corresponden a un sujeto colectivo, a un "Nosotros" virtual. Esta tesis, desarrollada en las dos primeras *Críticas*, abre el espacio para que en la tercera *Crítica* y en la llamada "obra menor" Kant trace una línea histórica en la que la constitución se convierta en ejercicio. La libertad de expresión es la obligada condición de posibilidad para que la especie humana real vaya alcanzando progresivamente la estatura de ese "Nosotros" que cada uno alienta en su interior; tal es el **argumento Kant**.

Una vez reconocida la importancia de la libre expresión, en el Capítulo III hablaremos del prejuicio y su relación con la justicia. En el apartado 3.1, veremos desplegarse el proyecto enciclopédico como **ciencias indiscretas**: usando una metáfora para conjuntar las intenciones de D'Alembert y de Diderot, analizaremos la voluntad de descubrir lo secreto que hace de fondo a la red de artículos que componen y se entrecruzan en el gran diccionario. Probaremos que la Enciclopedia no fue concebida como monumento acumulativo y ni siquiera como plataforma de construcción del conocimiento; fue concebida como luz, que despeja obstáculos y permite al lector mirar dentro de los talleres, de las iglesias, de los palacios. Llegaremos a sostener que los enciclopedistas no buscan en primera instancia lograr un consenso sobre

determinadas posturas políticas; antes, y sobre todo, quieren fomentar la convicción de que hay que discutir el tema, de que la anhelada justicia no llegará sola. Mostrar la insuficiencia de las formas políticas, jurídicas, religiosas y educativas vigentes, "desechar la superstición y el prejuicio" no es la justicia, pero es ya redactar la agenda.

El apartado 3.2 recibe su nombre de un lema kantiano: *Sapere aude!* Kant se empeñó en probar que pensar por uno mismo y pensar con otros no sólo era posible, sino que se exigen mutuamente de manera necesaria. En este apartado estudiaremos la dinámica del trayecto prejuicio-juicio-justicia que afronta la obra kantiana; para ello hablaremos de su visión de la historia y de la conjunción entre **formación y crítica** que se puede dar como **responsabilidad** en la labor filosófica. El atreverse a saber capacita para la transición al Estado de Derecho; podrán cambiarse las formas de administración social -lentamente o con una revolución- pero, sostiene Kant, si no hay cambio en la *Denkungsart*, en la forma de pensar del pueblo, el avance no será firme y podría resultar hasta ilusorio. La función social del filósofo no es sólo una animación cultural sin mayor perspectiva; implica una **ilustración al pueblo con respecto de sus derechos**, y por lo tanto, un eventual conflicto con la autoridad.

En el apartado 3.3 nos detendremos a revisar la revolución en la definición de la filosofía misma que se produce en enciclopedistas y kantianos. Descubren la **función social de la filosofía**, su necesidad de entrar al mundo. Ello implica un ajuste de cuentas con la Escuela, es decir, con la actitud de erudición, sutileza y no interpelación de la realidad como modelo de la labor filosófica. Al encontrar en la Escuela una actitud, una disposición, nuestros filósofos pueden afinar su autoconciencia y descubrir que su definición no está en temas específicos o doctrinas -con justa razón llamadas "escuelas"- sino en la dimensión crítica y efectiva del

pensamiento. La filosofía entonces ya no es fin, sino medio, y su cultivador un hombre limitado con una vocación social ineludible. **Utilidad, honestidad, defensa de los derechos** serán los rasgos típicos del auténtico filósofo; se alejará de la erudición estéril y modificará su terminología para hacerla flexible y expresiva. **La filosofía que sale de la Escuela** deja de tener como realización paradigmática la contemplación solitaria, y en cambio adquiere como distintivo el **profetismo activo**.

El último apartado, el 3.4, tiene la finalidad de subrayar las consecuencias políticas de la Ilustración, la relación entre **Verdad y Justicia**. Si la filosofía se ha hecho mundana, útil, comprometida, es lógica que su búsqueda de la verdad se matiza. La verdad que se persigue no es una verdad abstracta e indiferente, sino aquella que fundamenta la justicia. Veremos que la justicia puede entenderse de manera sencilla -y como se hacía en el contexto del XVIII- como "dar a cada quien lo suyo". Los problemas que plantea una tal **adjudicación social** muestran la urgencia y pertinencia de la libertad de expresión y la superación del prejuicio. Enciclopedistas y kantianos determinarán con sus intervenciones modelos que usamos hasta el presente: el abandono -al menos teórico- del **modelo paternal de autoridad política** y su sustitución por sistemas de **decisión racional conjunta** y de **acceso universal a conocimientos básicos**. La perspectiva de efectividad obligará a nuestras minorías activas a tomar en cuenta las posibilidades de relacionarse con el poder o incluso intentar tomarlo; maestros del desencanto, se desencantarán a sí mismos de las ilusiones de un **justicia fácil e inmediata** que traería una **felicidad completa** y abotagante. Se formula aquí también un somero balance de resultados, fruto de la actividad de nuestras minorías, a propósito de la **Revolución Francesa**, la **inclusión de la libertad de expresión en las constituciones** y la **implantación del sistema escolar nacional igualitario**.

La Conclusión recapitulará lo expresado, y desplegará lo anunciado en el objetivo 6 de esta Introducción. Enciclopedistas y kantianos no fungen es esta tesis como meros especímenes que un proceso aséptico pusiera al alcance de nuestra lente. Son presentados como personas concretas que nos precedieron en el cultivo de la filosofía como responsabilidad, de manera que siempre atentos a no ser arbitrarios, no podemos, sin embargo, dejar de lado nuestra simpatía y adhesión, el sentimos interpelados y alentados a hacer de la filosofía algo más que entretenimiento de solitario megalómano. Sentir que nos llaman a juicio hoy, que no sólo calcularon intelectualmente nuestro diálogo con su pensamiento, sino que lo prepararon con amorosa solicitud; por eso cuenta Diderot que en los momentos en que la tarea que enfrentaban parecía desproporcionada, en que alentaba persecuciones y amarguras, la chispa que permitía no claudicar era la *idea tan consoladora y tan dulce de que se hablaría de nosotros cuando ya no existiéramos... lo que dirían de nosotros hombres por cuya instrucción y dicha nos inmolábamos, a quienes estimábamos y amábamos aunque todavía no existiesen*.<sup>1</sup> Amor razonado se paga con amor razonado; ahora hablaré de aquellos que -como mejor entendieron- me estimaron y me amaron antes de que yo existiese.

---

<sup>1</sup> DIDEROT, Denis, art. "Enciclopedia", p. 69

## 1. MARCO TEÓRICO

La dificultad inherente a un estudio de argumentaciones filosóficas del pasado es la de equilibrar interés con evidencia. Es decir, todo aquél que quiere mostrar determinada línea de pensamiento en autores pretéritos lo hace con el motivo de fondo de encomiarla o desmentirla; ciertamente, para que la operación sea verdadera filosofía, ha de dar razones de su adhesión o rechazo, actitudes ambas que pueden ir acompañadas de propuestas de rectificación, de síntesis, de matiz, de relación con otros autores, etc. Pero este interés debe también respetar y ceñirse a la evidencia interna de los textos, de los pensamientos y de la época a estudiar. Construirse un enemigo de paja para destrozarlo fácilmente, o idealizar a un invencible campeón de las ideas que el estudioso apoya, son procedimientos poco respetables. Para ser claros en el sentido del trabajo que a continuación emprendemos, tomamos esta determinación: elaborar un Marco Teórico que haga evidente la opción que apoyamos -nuestro interés- y que al mismo tiempo establezca una terminología con garantías aceptables de objetividad para tratar el tema. Ya en el cuerpo del trabajo, nuestro compromiso es el de servirnos de la evidencia textual y de interpretaciones plausibles.

En lo que sigue, se afirma un modelo de discusión de derechos (1.1), se coloca la libertad de expresión en el conjunto de los derechos civiles (1.2), se define a la minorías activas (1.3), se describe su formación (1.4), se reconstruye las características del conflicto en el que se involucran dichas minorías (1.5) y, por último, se define el prejuicio, sus condiciones y funciones.

## 1.1 UN MODELO DE DISCUSIÓN DE DERECHOS

Cuando se habla de derechos, el cuestionamiento es referido a la validez de un aspecto del autodespliegue humano; de manera que necesariamente tal validez es analizada o regulada a posteriori, después de una serie significativa de experiencias reales de ejercicio. Dicho de otra manera: la única posibilidad de discutir acerca de la pertinencia de un derecho reside en la valoración de prácticas que han sido efectivamente realizadas, y que tienen una notable incidencia en la marcha de la comunidad. Esa discusión enfrenta lógicamente, en un bando, al grupo o individuo que puede y decide llevar a cabo una acción u omisión notables, y en el bando contrario, al resto de la comunidad o a quien en nombre de ella debe juzgar si tal acción u omisión es válida. Por motivos de claridad, llamemos **activos** al primer bando.

La discusión puede producirse por el temor o descontento de la autoridad o el resto de la comunidad con respecto de la labor de los activos, o bien a instancia de estos últimos, con el fin de obtener un reconocimiento más que fáctico a la opción que sostienen, o una propagación más extensa de ella. La discusión o juicio se emplaza entonces como **comparecencia bajo acusación**, en el primer caso, o como **exposición de motivos**, en el segundo.

Antes de analizar la mecánica y los efectos de tal juicio, se impone enlistar las condiciones mínimas de partida:

- 1) Estamos suponiendo que en la comunidad mencionada existe algún tipo de orden o principio de autoridad, pues en la anarquía sólo pueden hacerse consideraciones de hecho y no de derecho.

2) Tal orden o principio de autoridad refiere entonces a una normatividad ideal, que es invocable no sólo por aquellos que han de juzgar, sino también por quienes son y serán juzgados, los activos; sea cual sea el fallo, éste tendrá siempre la naturaleza de una aplicación, derivación, modificación o ampliación de los principios vigentes presentes en la normativa.

3) El mero hecho de discutir si los activos tienen "derecho a", implica un reconocimiento implícito o explícito, consciente o preconsciente de su pertenencia a la comunidad y, por lo tanto, al menos una momentánea nivelación comunicativa entre los cuestionados activos, la autoridad y el resto de la comunidad.

Ahora bien, si en las condiciones arriba apuntadas se efectúa el juicio, si no se recurre simplemente al inmediato e incuestionado exterminio directo de los activos, el fallo final resulta en una clarificación simultánea de la normativa ideal y de la marcha real de la comunidad. En efecto: se establece entonces que la normativa debe interpretarse en tal o cual sentido, o bien que incluye también aspectos no considerados antes, o incluso que resulta insuficiente o impracticable en algunos aspectos y a partir de tal evidencia se ha cambiado o se debiera cambiar. Al mismo tiempo, el fallo es una valoración que legitima o desacredita a los activos, con lo que se convierte en una latente, sutil o apasionada indicación a ejercer, reincidir o evitar determinados comportamientos sociales; en todo caso, es una invitación a reflexionar sobre las prácticas cuestionadas. Como tendremos oportunidad de comentar con más detalle, sucede frecuentemente que el juicio y el fallo se convierten en puntos de referencia para la discusión de otros derechos, o para disentir del proceso o el resultado y emplazar un nuevo juicio; aún el exterminio de los activos es tomado tantas veces como motivación, de manera que lejos de disuadir o clausurar los comentarios al respecto, inmediatamente o después de un tiempo se cuestiona tanto si tenían derecho a, como si su exterminio fue o no justificable. El proceso de juicio y la deliberación final se llevan a cabo como una red de intervenciones discursivas, que

implican una (al menos en parte) compartida competencia sintáctica, lo mismo que una correspondiente referencia semántica. La modelización que acabamos de presentar es, por supuesto, una reconstrucción formal de procesos que pueden tener una complejidad histórica y psicosocial que desafíe cualquier intento de análisis. Sin embargo, lo que nos interesa mostrar es que el cuestionamiento de derechos, sea en procesos sociohistóricos o judiciales reales, o sólo en discusiones académicas o periodísticas, es siempre un conjunto de **acciones comunicativas**. Es decir, se trata de tomas de palabra con autorreferencia: a diferencia de simples acciones teleológicas que pueden describirse en tercera persona (vgr: "Esta minoría ocupa la calle"), el cuestionamiento de derechos incluye también la co-participación del hablante, mostrando en alguna medida su intención, su interés propio en el asunto (vgr: ^Yo digo que^ "Ustedes no deberían tomar la calle") *...Este sentido realizativo de un acto de habla sólo se abre a un oyente potencial que haya abandonado la perspectiva del observador para sustituirla por la del participante. Hay que hablar la misma lengua y, por así decirlo, entrar en el mundo de la vida intersubjetivamente compartido de una comunidad de lenguaje para sacar provecho de esta peculiar reflexividad del lenguaje natural y apoyar la descripción de una acción ejecutada con palabras en la comprensión del comentario que implícitamente hace de sí ese acto de habla.*<sup>1</sup> Esto es de la mayor importancia cuando lo que se pretende estudiar es el derecho a la libre expresión; llevado a sus elementos mínimos, el problema de la libertad de expresión consiste en establecer discursivamente las condiciones del discurso válido. Así, la paradoja de la autorreferencia progresiva siempre ronda, pues el objeto y el análisis, lo dado y lo buscado (*datum* y *quaesitum*) tienen la misma naturaleza: la expresividad. La peculiar autofundamentación de este derecho nos lleva, al parecer, a los dos cuernos de un dilema:

---

<sup>1</sup> HABERMAS, Jürgen "Acciones, actos de habla, Interacciones lingüísticamente mediadas y mundo de la vida", p. 69

A) Apenas se pretenda hacer pública la prohibición o rechazo de este derecho, el negador estará aportando la primera evidencia de su validez. Si alguien toma la palabra en sociedad para decir que no se puede hablar, está desacreditando su propia intervención; y si el único recurso que moviliza para permanecer al habla es la fuerza, está invitando -no discursivamente, sino con su ejemplo- a los demás a probar en su contra la propia fuerza.

B) En el otro extremo, quien apoye la libre expresión se obliga solidariamente a respetar la de los demás, y a reconocer que no hay criterios independientes que de una vez por todas definan la validez de las intervenciones antes de que éstas se produzcan, con lo cual una comunidad se arriesga a que los efectos dañinos del discurso (incluso el de la suspensión del discurso mismo o la destrucción de la comunidad) no puedan prevenirse de antemano con seguridad.

El dilema sólo lo es en apariencia; en estricta lógica, la opción A es falaz, un ejemplo de autocontradicción performativa: sólo el intento de rechazar es ya una prueba a favor. Queda entonces como auténtica tarea del pensar el frágil equilibrio entre dos aspectos: la prácticamente ilimitada capacidad humana de expresión y el establecimiento de criterios, en perpetua fundación, que den cauce a esta capacidad hacia lo epistemológicamente verdadero, lo moralmente preferible o lo socialmente conveniente. Lo central en la discusión está en los criterios y la eventual regulación que de ellos se desprenda para el ejercicio de la expresión. Ahora conviene que ubiquemos el derecho de libre expresión en el contexto de los derechos no adquiridos, es decir, de los derechos civiles.

## 1.2 LIBERTAD(ES)

El derecho a la libre expresión se coloca en el conjunto de los llamados derechos civiles o políticos. Algunos filósofos y varios regímenes rechazan teóricamente que semejante reivindicación de libertades sea coherente, pero en este trabajo destacamos el reconocimiento de ellas, primero propuesto y después promulgado jurídicamente, que se produjo a raíz de la labor de los filósofos de la Ilustración.

Las "libertades" no siempre fueron derechos civiles. Tanto en la organización tribal como en el desarrollo de la culturas tradicionales, las libertades llegaban hasta donde su titular pudiera hacer materialmente efectiva su pretensión. Un hombre podía tomarse la "libertad de" en la medida de su personal decisión y medios disponibles para enfrentar directamente todo intento de restricción por parte de otro. En algunas sociedades de fuerte ritualización, tales libertades cristalizaban en un sistema de privilegios diferenciales, ahorrándose el costo social de una permanente fricción reivindicativa entre sus miembros. La ley, en su naturaleza de criterio formal y estable, tenía entre sus funciones justificar y hacer perdurar el sistema de privilegios. La reflexión filosófica occidental consagró en sus líneas de mayor prestigio teórico el necesario -aunque conmovedor y edificante- sacrificio de la dignidad personal en aras de la funcionalidad legal,<sup>1</sup> lo mismo que el concepto de igualdad jurídica formal o equidad, el cual consigna la proporcionalidad como criterio necesario y suficiente de la justicia, dejando sin cuestionar la desigualdad material, antes al contrario, elevándola a fundamento de orden.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Nos referimos obviamente a la inmolación solidaria de Sócrates; un texto muy claro en este sentido es la célebre "requisitoria de las leyes" de PLATÓN, *Critón* p.26-27

<sup>2</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, Libro I, Cap VI, p. 64-65 y Libro VII, Cap. IV p. 269-271

Las libertades fueron consideradas derechos civiles a resultas de un proceso de reflexión, en el cual la tradición ética cristiana de la igualación material de los seres humanos se postuló como adecuado fundamento de la dinámica social; esto fue posible hasta que las convicciones religiosas -en el contexto de la Reforma y las guerras de religión europeas- sirvieron de articulación a proyectos políticos que asumían la opción interior como legítima y la no-uniformidad confesional como punto de partida.<sup>3</sup> La así llamada "libertad de religión" aseguró históricamente la primera esfera de autonomía privada, y la fractura confesional de Europa propició una moral inspirada en el cristianismo pero definida desde la intimidad de la conciencia.<sup>4</sup> El derecho a seguir la propia opción religiosa se unió a la libre expresión, conformando poco a poco un bloque con las demás libertades en la argumentación filosófica de los siglos XVII y XVIII.

Las estrategias teóricas de fundamentación de los derechos civiles son variadas, pero en todas ellas estos derechos se conciben como lo opuesto a concesiones graciosas (esto es, que el soberano permite algo por **gracia**, por beneplácito, por su real gana, sin ninguna obligación o presión para concederlo) o adquisiciones diferenciales (para unos miembros de la sociedad sí y para otros no), como **no otorgados a discreción**, sino universalmente accesibles en principio, posibilidades humanas valiosas hasta que no se demuestre lo contrario **para cada caso específico**, reivindicables ante toda otra voluntad humana. Al ser reconocidos, tienen el status de principios ético-jurídicos, cuestionables en su aplicación pero no en su permanencia o preeminencia. Sin embargo, reconocer estas libertades como principios (independientes en su argumentación pero no exclusivos ni excluyentes en su ejercicio) de la convivencia social,

---

<sup>3</sup> Cfr., por ejemplo, la exposición de las libertades en Locke que se hace en BECKER, Werner *La libertad que queremos*, p. 118-122

<sup>4</sup> Cfr. HABERMAS, Jürgen *The structural transformation of the public sphere*, p. 9-12

implica asimismo reconocer que pueda haber una justificación aún más básica que ellos mismos para suspenderlos o restringirlos.<sup>5</sup>

La problemática típica de los derechos civiles reside en que -al invocárselos en una controversia- la decisión última y ejecutiva corresponde al gobierno, pero el individuo querellante siempre puede sostener sin contradicción teórica que el gobierno se equivoca.<sup>6</sup> El hecho de que la Constitución de un Estado reconozca derechos civiles a los integrantes de la sociedad, deja aún sin resolver dos cuestiones: en primer lugar, la Constitución puede no contener el reconocimiento de todos los derechos civiles de los ciudadanos; en segundo lugar, permanece abierta la duda de si los ciudadanos tienen la obligación de obedecer la ley incluso cuando ésta invada sus derechos civiles.

Las dificultades son más arduas cuando se considera que, no obstante que una Constitución fuese perfecta, las decisiones judiciales que la apliquen concretamente pueden ser erróneas. Un sistema judicial que no desee promover la anarquía no puede suspender indefinidamente su fallo hasta que se obtenga un consenso absoluto acerca de los derechos civiles invocados, de manera que queda siempre latente el riesgo de actuar en contra y por encima de un auténtico derecho del ciudadano. Análogamente, con la mayor de las convicciones un ciudadano puede pensar que tiene un derecho específico, consagrado o no en la Constitución, de un peso moral tal que no puede permitirse abandonarlo en consideración al general respeto que le merezca la ley o la aplicación que de ella se haga para su caso.

---

<sup>5</sup> Cfr. SCHAUER, Frederick *Free Speech: a philosophical enquiry*, p. 8

<sup>6</sup> Cfr. DWORKIN, Ronald *Taking rights seriously*, p. 185-205

Sin embargo, una clarificación es necesaria: conceder que una persona tenga motivos de conciencia para actuar de determinada manera, no implica aceptar que la acción es válida en sí misma, o que en ningún caso se deba impedir o castigar si así lo determina la ley o su aplicación. *Alguien puede tener el derecho de hacer algo que no es lo [moralmente] correcto para él... Inversamente, algo puede ser lo [moralmente] correcto para alguien y sin embargo puede no tener el derecho de hacerlo, en el sentido de que no sería injusto que alguien más interfiriera en su intento.*<sup>7</sup>

El derecho a romper la ley por motivos de conciencia es obviamente moral; si la legislación incluyera en cada uno de sus niveles y textos una cláusula que explicitara el derecho a no cumplirla, se estaría invalidando a sí misma. Kant lo expone con agudeza: *Para que la sublevación fuese permitida, sería menester que hubiese una ley pública que la autorizase. Pero entonces la legislación suprema contendría en sí una disposición según la cual no sería soberana, y el pueblo, como súbdito, en un solo y mismo juicio, se constituiría en soberano de aquel a quien está sometido; lo que es contradictorio.*<sup>8</sup>

Además, aún tal expediente tiene la misma posibilidad de ser tan injusto como la desnuda ley que simplemente exige cumplimiento, pues daría razón por igual -para dispensarse del cumplimiento de la ley- al hombre que tiene una conciencia enferma o esquizoide tanto como al auténtico objetor de conciencia.

En el otro extremo, reconocer los motivos de conciencia como disparadores de la acción,

---

<sup>7</sup> DWORKIN, op. cit., p. 188-9

<sup>8</sup> KANT, Immanuel *Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho* (MAR), p. 152.

acerca de los cuales se puede tener una genuina admiración moral, y sin embargo sostener que toda excepción o contextualización de la ley promulgada le quita su naturaleza de neutralidad equitativa y deteriora el respeto social por ella, no es otra cosa que volver al fundamentalismo legal que condenó a Antígona,<sup>9</sup> o que hace a Plinio ejecutar a los cristianos, a pesar de que confiesa no entender en qué consista el crimen por el que son perseguidos por el Estado.<sup>10</sup>

El centro del problema es la articulación entre ética y política: los derechos civiles son exigencias morales que una Constitución convierte en derechos legales, de manera que quedan -en teoría- a la base misma del Estado y protegidas de las restricciones administrativas con las que una determinada autoridad ejerce su función; son, en ese sentido, derechos **contra el Gobierno**.<sup>11</sup> Es decir, los derechos civiles son un elemento que *relativiza* la obligación del respeto a la ley; al reivindicarlos, el ciudadano hace que la autoridad aparezca como sospechosa o incluso puede en teoría lograr que sea reconocido el error, ineptitud o corrupción de quien gobierna. Así, la inclusión de libertades como derechos constitucionales hace más problemática y menos fluida la red de decisión y sujeción de una sociedad, pero en todo caso

---

<sup>9</sup> Cfr. SÓFOCLES, *Antígona*, p. 198, donde Creón se obstina en la condena de Antígona y argumenta largamente que el mandato estatuido se mantenga incólume.

<sup>10</sup> Cfr. la carta de Plinio al emperador Trajano (invierno del año 111) en COMBY, Jean *Para leer la historia de la Iglesia. 1. De los orígenes al siglo XV*, p. 46

<sup>11</sup> Así los llama Dworkin en el ensayo citado; Becker las define como "libertades del productor", pues "aquellos que hacen uso de ellas... asocian una pretensión de validez social con sus decisiones de producción... las libertades del productor persiguen el objetivo de la efectividad política..." BECKER, Werner, *op. cit.*, p. 114-115. Bobbio, siguiendo a Kelsen, habla de los derechos como de "límites a la validez material del Estado" BOBBIO, Norberto *Estado, Gobierno y Sociedad*, p. 138. Lo que nos interesa destacar de las tres terminologías -Dworkin, Becker, Kelsen/Bobbio- es la coincidencia en dar a los derechos el estatus de **fundamentos** de la vida social tanto como su carácter de **recorte** a la potencia efectiva de quien administre el Estado. Para los tres casos supone una neta distinción entre la sociedad civil verdadera, la nación histórica, el Estado jurídico y el gobierno administrativo, distinción que el discurso político (y a veces el académico) tiende a borrar.

ése es un efecto colateral que no disminuye la legitimidad de las libertades.<sup>12</sup>

El derecho a desobedecer una ley concreta cuando ésta invade los propios derechos no es un derecho separado, sino una característica implícita en los derechos civiles; de ahí que no sean simples "derechos de las mayorías": los derechos civiles tienen como sujeto de extensión a todos los miembros de la sociedad, pero como sujeto de intención corresponden a los individuos y los subgrupos, pues justamente los derechos civiles implican una eventual protección contra la mayoría y sus representantes legítimos. Se trata de sostener la autonomía, la inviolabilidad y la integridad de la persona ante cualquier perspectiva política que estuviera dispuesta a sacrificarla por una determinada utilidad colectiva real o supuesta.<sup>13</sup>

*Por consiguiente -sostiene John Stuart Mill-, no basta con la protección contra la tiranía de los magistrados; también se necesita contra la de las opiniones y los sentimientos prevalecientes, contra la tendencia de la sociedad a imponer, por medios distintos de las penas civiles, sus propias ideas y prácticas como reglas de conducta para los que no están de acuerdo con ellas, a fin de esclavizar el progreso, impedir -si es posible- la formación de cualquier individualidad que no amonice con sus costumbres y obligar a todos los caracteres a que se ajusten a su propio patrón. Hay un límite para la interferencia legítima de la opinión colectiva en la independencia individual. Para la buena marcha de los asuntos humanos, es tan indispensable*

---

<sup>12</sup> Desde una ético-política deontológica, es más que evidente; en términos kantianos, una consideración fenoménica es irrelevante para una exigencia nouménica. Para una ética naturalista tampoco hay problema si se reconoce la naturaleza originaria de la persona delante de la realidad derivada del Estado. Para un utilitarismo estricto, la inclusión constitucional de derechos es una tontería, como sostiene BENTHAM, Jeremy en *An introduction to the principles...*, p. 48; pero el utilitarismo moderno es ardiente defensor de libertades, en el entendimiento de que aún un gobierno elegido por el pueblo no es garantía axiomática de respeto a los individuos, como expone con lucidez MILL, John Stuart *Sobre la libertad*, Introducción p. 10-13

<sup>13</sup> Cfr DIETERLEN, Paulette *Sobre los derechos humanos*, p. 101

*encontrar ese límite y protegerlo contra toda invasión, como la protección contra el despotismo político.*<sup>14</sup>

Seguindo a Mill, los derechos son limitaciones a la presión mayoritaria. La única limitación válida a los derechos civiles sería aquella impuesta cuando las consecuencias de su ejercicio invadan el derecho de otro ciudadano; se puede limitar al activo en uno de sus derechos civiles constitucionales sólo en el caso de que afecte particularmente a un derecho también constitucional de un inactivo, o bien que su concreta reivindicación implique un costo social tan alto que justificaría cualquier ataque a la dignidad o igualdad de otros. Sin embargo, tal reducción exige que el impacto de un derecho sobre otro sea determinable, puesto que no se puede elegir coherentemente una violación segura como preferible a una probable, o al solo riesgo de esta última.<sup>15</sup>

Esto es claro y satisfactorio -o debería serlo si las partes involucradas realmente buscan el bien común- cuando el activo, el inactivo y el gobierno entienden que están hablando de lo mismo; pero muy otra cosa sucede cuando se está en el estadio previo, es decir, cuando lo que se discute es si la labor del activo puede tipificarse como ejercicio de un derecho constitucional, o antes todavía, cuando se discute -haciendo analogías o extrapolaciones de otros derechos, como comentamos en el apartado 1.1- si un grupo de conductas sociales deben dejarse a la discreción y capacidad de cada uno, puesto que impedirlos sería tratar a un hombre como menos de lo que es o comprometer a las minorías a una desventaja social no justificada por su proporción numérica en el conjunto. Un inicial o nuevo reconocimiento de derechos será muy

---

<sup>14</sup> MILL, op. cit., p. 13

<sup>15</sup> Cfr. DWORKIN, op. cit., p. 200-204

complejo y debatido: la ley no es neutra, pues en general refleja la visión mayoritaria de lo deseable -interpretada por los legisladores como expresión de las intenciones más generales, o al menos derivada de la anuencia pasiva de la masa-; así que legitimar la limitación de esa ley para no obstruir a los activos parecerá a muchos el comienzo de la desintegración social. En realidad es lo contrario: los derechos constitucionales no dividen a una sociedad,<sup>16</sup> sino que previenen de una inhumana marginación del bien común a quien sale de la medianía (o de la extensa apatía) de los integrantes. Por eso afirmamos que no hay derechos de las mayorías como tales, pues ya tienen la fuerza efectiva sin necesidad de sanción jurídica; quienes requieren de reconocimiento en sus derechos son las minorías, o más propiamente, cada persona. De otra manera, se estará rechazando *el único aspecto que distingue a la ley de la brutalidad ordenada*.<sup>17</sup>

La consciencia de tener derechos y la posibilidad de reivindicarlos para un inicial o nuevo reconocimiento no es homogénea y espontánea, sino histórica y determinada por múltiples factores que se suman y potencian entre sí, y que varían de un caso a otro. Es ante todo una consciencia de uno, puesto que se trata de combatir algo que se experimenta como intolerable mutilación del ser sí mismo, con la que no se puede condescender por estrategia: se descubre que uno mismo ya no tiene espacio para adaptarse y contemporizar con los esquemas vigentes, al menos con respecto a algún elemento de ellos. Y al mismo tiempo no es, como tal consciencia, un estado simplemente coyuntural e individual. En palabras de Camus: *El mal que experimentaba un sólo hombre se convierte en una peste colectiva. En nuestra prueba cotidiana la rebelión desempeña el mismo papel que el cogito en el orden del pensamiento: es*

---

<sup>16</sup> No es el reconocimiento de los derechos civiles lo que atenta contra la unidad social, son las políticas sociales y la composición económica -por sólo mencionar algunos factores- las que la han dividido previamente a toda discusión legal, como atinadamente apunta DWORKIN, op. cit., p. 205

<sup>17</sup> Ibid.

*la primera evidencia. Pero esta evidencia saca al individuo de su soledad. Es un lugar común que funda en todos los hombres el primer valor. Yo me rebelo, luego somos.*<sup>18</sup>

Explicamos cómo esta conciencia de derechos puede ser grupal y por qué nos interesa plantearla así.

---

<sup>18</sup> CAMUS, Albert *El hombre rebelde*, p. 31

### 1.3 DEFINICIÓN DE MINORÍA ACTIVA

El modelo analítico que venimos exponiendo sostiene que los derechos, entendidos como libertades, son reivindicados siempre por una minoría activa que ya los ejerce fácticamente. Se destacó también que el derecho de libre expresión tiene la peculiar característica de ser autofundado y fundante, de manera que puede -este derecho- ser considerado como definitorio de la actividad de la minoría aludida. Con ello, se cumple nuestro propósito de encontrar una caracterización inicial para el grupo de pensadores que en el siglo XVIII -en Francia y Alemania- propiciaron la autoconsciencia de la sociedad civil y exigieron el reconocimiento del derecho jurídico a publicar libremente. Sin embargo, la investigación que hemos emprendido no se circunscribe a una indagación histórica, pues pretende validar algunas exigencias del proyecto ilustrado para nuestro presente concreto.

De esta manera, se impone una búsqueda de referencias independientes para contrastar la pertinencia del modelo, más allá de sus desarrollos en el contexto *Lumières* o *Aufklärung*. En primer lugar, recurriremos a investigaciones psicológicas y sociológicas que expliquen cómo y por qué surge una minoría activa, cuáles son sus posibilidades de influir en la mayoría y con qué mecánica se produce su enfrentamiento con la autoridad. Se confirmaría así la consistencia del modelo propuesto, que entonces ya no sólo sería analítico sino que demostraría capacidad sintética, autorizándonos a introducirnos en los detalles de contexto histórico y técnicas expresivas de los filósofos ilustrados.

Se trata de poner a prueba externa las afirmaciones hipotéticas de que la libertad de expresión es condición de posibilidad de la Ilustración-proceso, que la superación del prejuicio puede ser

resultado de la actividad expresiva de una minoría, y que tal libertad de expresión como medio de formación, lo mismo que la libertad de expresión ampliada como resultado de la formación, pueden tener valor propedéutico a un proceso extenso de realización de la justicia.

Una vez indicado el por qué nos interesa situar a las minorías, es necesario desarrollar su descripción. Obviamente, esta descripción -y las que se darán en los apartados siguientes sobre su formación, el conflicto y los prejuicios- son generalizaciones tan amplias que exigen prudencia en su aplicación a eventos concretos. Sin embargo, tienen detrás observaciones empíricas con la mejor garantía científica disponible; para los fines de esta tesis funge de razonables hipótesis de trabajo para enjuiciar la labor, las vicisitudes y propuestas de dos grupos históricos concretos de filósofos. Son, en todo caso, armazones teóricos con respecto de los cuales estamos invitados a corregir, aportar y reinterpretar.

Aparte de su diferencia numérica, el tipo de minoría que pretendemos estudiar se caracteriza de entrada por su actividad distintiva en forma de **influencia social**. *Los procesos de influencia social pueden definirse como modificaciones (o reestructuraciones de percepciones, juicios, opiniones, conductas, etc., que son observables y medibles de acuerdo a técnicas específicas) al nivel de los individuos. Estas transformaciones resultan del conocimiento que los [dichos] individuos tienen de las percepciones, juicios[...] de otros individuos (o grupos).*<sup>1</sup> No toda influencia social proviene de una minoría activa, pues de hecho, todos los grupos sociales se están influyendo unos a otros constantemente.

---

<sup>1</sup> MUGNY, Gabriel y PAPANASTASIOU, Daniel *The power of minorities*, p. 4

La influencia específica de la minoría activa es, como establecimos al principio de nuestro modelo de discusión de derechos, una acción u omisión notables para la marcha de la comunidad, *ya perpetrada*, que hace incluir en agenda la discusión de si hay derecho a tal y pone en examen el esquema general de legitimidad. Esta minoría debe en todo caso diferenciarse del pequeño grupo que en toda sociedad gestiona el poder, que aquí llamaremos *élite*. Las minorías activas, si tienen algún poder, es porque lo han asumido por propia potencia y no por un mandato derivado de esquemas rituales reconocidos extensamente o de algún pacto mayoritario. Su actividad no es un desarrollo ejecutivo de una ley, ni una rectificación administrativa; antes bien su ejercicio va desde el reto cultural, pasando por la desobediencia civil, hasta la franca subversión: es no-oficial por definición. Es claro que la mejor definición de minoría activa se da desde la dinámica social: la cualidad "minoritaria" de un grupo es relativa al marco en el que se mueve: la opción desviante que define a una minoría dada puede ser mayoritaria en otro lugar del tiempo o del espacio; puede tener toda la legitimidad ritual o política al interior de sí misma, pero depende en todo caso de su *publicidad*, de su *exhibición*, de su *emplazamiento* frente a la mayoría y sus esquemas comunitarios "normales".

La influencia social se reconoció pronto en términos de élites, es decir, aquellas minorías que asumieron la autoridad por elección, herencia o despojo pero que en cualquier sistema encuentran legitimidad en su real o supuesta representación de la mayoría. La historia de las élites se ha hecho desde siempre, al grado de pasar incluso por la historia como tal. Sin embargo, sus oponentes simétricos, las minorías activas rebeldes, han sido poco estudiados y, en la mayor parte de los casos, en términos de desviación de las normas y atentado contra el orden. Este olvido de estudios históricos y sociológicos comenzó a remontarse, en primer lugar, por la indagación que otras minorías activas en busca de definición hicieron de sus

antecesores o inspiradores de su opción minoritaria e inconformismo. En ese sentido destacan las investigaciones de pensadores protestantes, judíos y marxistas occidentales que abrieron el campo para una enorme gama en la que podríamos situar lo mismo agraristas latinoamericanos que musulmanes negros o activistas ecologistas.

Por otro lado, las investigaciones psicológicas desde el enfoque positivo y cuantitativo descubrieron que la **conformidad** (el plegarse a la opción mayoritaria que realiza el individuo, aunque encuentre ciertas incompatibilidades entre su percepción y la norma) se perdía rápidamente en cuanto se abandonaban las condiciones estrictas del laboratorio y se ponía a los individuos en interacción grupal real.<sup>2</sup> Llegaron a las conclusiones que otras teorías adelantaron: el desviado siempre lo es de alguien, de manera que su definición está más en el choque con la normalización, que en una genética exclusivamente interna.<sup>3</sup> La patología del desviado se relativiza en la medida en que se comprueba que los consensos inmediatos e intuitivos son pocos; la conformidad queda entonces restringida a condiciones ideales, por lo que -en procesos sociales reales- conviene hablar mejor de **convergencia**, definida como una rutina de concesiones recíprocas que evitan el conflicto interindividual. Pero aún el recurso a la convergencia es válido para individuos de status más o menos equivalentes, en situaciones de aceptable estabilidad.

Se hizo claro para los psicólogos cuantitativos que las minorías rebeldes eran resistentes e influyentes si ofrecían soluciones alternativas, mientras que se atomizaban como un tipo de

---

<sup>2</sup> Cfr. la reseña que se hace de las investigaciones de Nemeth/Endicott, Paicheler y Mugny en MOSCOVICI, Serge *Psicología de las minorías activas*, p. 105-121, lo mismo que los reportes de Sherif y Lemaire en MUGNY, op. cit., p. 6-9

<sup>3</sup> "Los grupos sociales crean la desviación por el hecho de hacer las reglas cuya infracción constituye la desviación... desviación no es la cualidad de un acto que una persona comete, sino más bien la consecuencia de la aplicación por otros de reglas y sanciones al 'ofensor'." BECKER, Howard *Outsiders. Studies on the Sociology of Deviance*, p. 9

respuesta de sujetos individualmente desviados si su definición se jugaba exclusivamente sobre su reacción negativa al cauce mayoritario. Todavía por un tiempo la investigación empírica de minorías activas quiso confirmar algunos prejuicios ideológicos. Al ser evidente que sólo una minoría propositiva y disciplinada es capaz de influir sobre la mayoría, se pretendió reducirla a un grupo de *enviados del exterior*; la minoría sería así un punto de aplicación de una opción que es oficial y mayoritaria en otro lado, y que busca infiltrarse en un medio distinto a su *hábitat* natural.<sup>4</sup> No era creíble, según esta línea de investigación, una toma de opción desde la inconformidad razonable; las minorías activas serían únicamente un recurso más -maquiavélico al fin- en el conflicto por la supremacía entre dos mayorías y sus respectivas élites. Pero la investigación más detallada demostró que esta teoría de la conjura no se sostenía;<sup>5</sup> los grupos infiltrados -que ciertamente los ha habido y los hay- no logran una presencia permanente y determinante como minoría activa.

En la mayor parte de los casos, un conjunto de personas, sin importar qué tan atentos y receptivos puedan ser a los recursos simbólicos o reales ofrecidos desde el exterior, no se convierte en minoría activa si su reto no se lanza desde un arraigo -diferente pero al menos tan intenso como el de la mayoría- a los marcos comunitarios comunes del pasado. Precisamente el sentimiento de "quiebra" o "agotamiento" del marco comunitario es el elemento al que la minoría apela para que la mayoría apoye su opción o al menos la respete; la minoría

---

<sup>4</sup> Así, por ejemplo, la investigación de McGinnies (vid. MOSCOVICI, op. cit., p. 103), que intentaba demostrar el origen exterior de la inconformidad.

<sup>5</sup> Un caso paradigmático es la psicosis desatada en Estados Unidos durante la guerra fría; la persecución -asociada al nombre del Senador MacCarthy- que se lanzó contra las minorías de intelectuales disidentes, partió del postulado de que dichos grupos estaban al servicio directo de la Unión Soviética; más aún, que estos *enviados* formaban parte de una conjura internacional en la que también participaban judíos y negros como tales, y no sólo por sus preferencias políticas. En años recientes, la revisión crítica de los procesos que inculpaban a las minorías demuestran que los auténticos infiltrados eran pocos, y que la crítica pública a la ideología de la élite estadounidense de entonces se hacía a partir de los mismos "valores americanos". De la amplia bibliografía al respecto destaca SHERRY, Michael S. *In the Shadow of War: the United States since the 1930s*.

activa se asume "desde dentro" y se niega a seguir suponiendo el consenso, se niega a merecer el aislamiento y se niega igualmente a la migración como primera solución; sus miembros se sienten con el mismo o mayor derecho que los miembros de la mayoría a considerarse elementos no descartables del destino común de una sociedad concreta.

Por ello, una minoría étnica o religiosa, un grupo de damnificados o despojados, un grupo de artistas o estudiosos pueden transitar rápidamente a una radicalización que los convierta en minoría activa, sea porque la convicción que conceden a sus creencias no admite la concesión a la convergencia, sea porque su status es disminuido por la autoridad y/o la mayoría con frecuencia y consistencia, sea porque la situación de crisis agrava sus rasgos minoritarios, o bien por una combinación de todos estos factores. Así, no toda minoría es una "minoría activa", ni todo reivindicador de derechos -un "activo", en el sentido del apartado 1.1- se reúne realmente con otros que comparten su condición y creencias. En efecto, los que hemos designado "activos", en el modelo formal de discusión de derechos, se convierten en "minoría activa" solamente en contadas ocasiones y bajo las múltiples presiones de eventos sociohistóricos determinados.

Completando esta delimitación inicial, hay que decir que una minoría puede considerarse activa sólo si existe de manera consciente y militante, lo que implica una frecuente comunicación entre sus miembros, una profundización en los argumentos de su divergencia, y una progresiva capacidad de iniciativa. Son activas porque su ejercicio típico no es una resistencia táctica a prácticas oficiales o mayoritarias, lo que sería simple **reacción**; su distintivo es una notable capacidad de iniciativa que obliga a la autoridad y a la mayoría a plegarse y revisar sus propios supuestos -aún cuando los "normales" preferirían no hacerlo-

para intentar recuperar la unanimidad perdida, con argumentos que ya no pueden ser tan inocentes o acrílicos como los anteriores que legitimaban lo que se venía haciendo.

Una minoría activa, para ulterior precisión, puede considerarse *ortodoxa* si concibe su opción como vuelta a los orígenes de la legitimidad, rechazando el ordenamiento presente como distorsivo o decadente, o bien puede considerarse *heterodoxa* si su militancia parte de una reivindicación radical que se considera negada hasta ahora, y cuya exclusión del marco de los valores comunitarios es injustificable, malintencionada y ventajosa para la dominación de la élite. Así, la minoría establece que, si se hubiesen respetado (en el primer caso) o deducido la pertinencia y contextualidad de (en el segundo caso) los derechos invocados, ellos habrían permanecido en un feliz anonimato a este respecto, otorgando su colaboración a la comunidad extensa sin ninguna pretensión de distinción ante la mayoría. Con mayor o menor vehemencia, las minorías activas hacen votos de respeto a los cauces legítimos, de los cuales afirman nunca haber salido, o a los cuales -prometen- retornarán apenas se vuelva a la pureza original del ordenamiento, o bien apenas se reconozca y tutele oficialmente el "nuevo" - pero compatible con los demás- derecho en cuya defensa se han movilizado (lo que en nuestro modelo hemos denominado *exposición de motivos*) o han sido llamados a responder por su ejercicio (lo que hemos denominado *comparecencia bajo acusación*).

También es pertinente distinguir entre los propósitos de una minoría y sus efectos reales de influencia social. Las transformaciones operadas sobre la mayoría encuentran resistencia y filtro, de manera que nunca las posturas minoritarias se injertan sin más en la conciencia colectiva del grupo mayor. De entrada, las propuestas de la minoría pierden su profundidad original, y si la disonancia cognitiva que producen es muy severa, su integración al marco de

convicciones y costumbres de la mayoría puede dar como resultado respuestas extrañas e impredecibles desde las posturas previas de unos y otros. Esto se verá con mayor claridad cuando tratemos el conflicto; pero antes se debe explicar cómo se forman las minorías activas.

#### 1.4 FORMACIÓN DE LAS MINORÍAS ACTIVAS

Simplificando las cosas, toda acción es social o desviante, pero la interiorización de ellas -el verse a sí mismo realizar la acción, juzgarla y juzgarse uno mismo con respecto de la intención perseguida al actuar- puede darse en una amplia gama: una conducta puede ser social sin que ello implique una transparente convicción en quien la realiza, o más aún, en una casi completa inconsciencia; también puede darse en medio de una profunda duda o crisis interior, como una concesión táctica en el marco más amplio de una disidencia razonada, etc. Esto quiere decir que las opiniones que sostienen una práctica necesariamente se van deslizando, pues su misma condición de normal o desviada es con respecto a los otros, de los que siempre se toma en cuenta su punto de vista, o al menos se calcula su posibilidad de resistencia. El conflicto interior o el desfase entre opinión y práctica son la predisposición y el potencial del cambio. Cuando la gestión de la opinión legitimante es orgánica, es decir, cuando la teoría que justifica las prácticas sociales es clara, y se es flexible con la disidencia, las minorías no tienen presencia social y son concebidos por la mayoría como individuos con posturas diversas de la general, o como *forasteros (outsiders)*<sup>1</sup> cuya genética social, psicológica o histórica no les permite (aún) captar el acuerdo general.

Cuando la divergencia es grande, la mayoría y sus representantes recurren al *estigma* como una transnormalización.<sup>2</sup> El mecanismo del estigma consiste en que -a través de un amplio despliegue simbólico- se definen las condiciones del sepa y de la peculiaridad de la minoría; la discrepancia de esta última se mantiene a la vista y sus relaciones con la comunidad más

---

<sup>1</sup> Cfr. BECKER, Howard, op. cit., p. 14ss.

<sup>2</sup> Cfr. GOFFMAN, Erving *Estigma: la identidad deteriorada*, p. 23-27

amplia se ritualizan y estructuran. La estigmatización resulta en una convergencia más segura para los que permanecen del lado de la mayoría, pues el espectáculo de lo Otro sometido hace confiar en la viabilidad del proyecto social vigente, en un orden tan sólido que puede permitirse concesiones "humanitarias". Incluso se propicia una cierta porosidad entre el marco mayoritario y el encierro, de manera que el desviado tenga una posibilidad mínima de "reconsiderar", de "curarse", "corregirse" o "integrarse": punitivo y curativo, el separo enfrenta al desviado con su verdad social y le hace evidente lo que pierde al no compartir la postura general.<sup>3</sup> El estigma es funcional para toda sociedad, clasificando lo caótico y manteniéndolo bajo control en una mezcla de temor, conmiseración y autoreforzamiento de postura.

En cambio, las situaciones de crisis y agravamiento dan consistencia a la minoría como grupo propiamente dicho; en esas circunstancias *la minoría que representa la opinión o el comportamiento reprimido o rechazado revela en público lo que ha ocurrido en privado*,<sup>4</sup> o sea, el desfase entre las respuestas sociales y las justificaciones dadas en el pasado. El poder adquirido por la minoría activa, militante, que despliega la representación de sí al margen de la representatividad legítima, es un poder simbólico que permite a la mayoría ser más indulgente consigo misma con respecto de lo excluido o prohibido. El espectáculo de la minoría disidente puede convertirse en ejemplo gozoso con efecto liberador para la mayoría pasiva; pero su permanencia como minoría depende bastante de que tal liberación arraigue en estructuras -o contra-estructuras- y no se consuma en el mismo efecto catártico (que incluso es peligroso, pues fácilmente puede conducir a una persecución o exterminio en términos de sacralidad purificante).

---

<sup>3</sup> Cfr. FOUCAULT, Michel *Historia de la locura en la época clásica*, vol. I, especialmente el cap. V "Los Insensatos", p. 211-253

<sup>4</sup> MOSCOVICI, op. cit., p. 97

El punto crítico en la formación de una minoría activa reside en la capacidad de desarrollar una interiorización que rechace el estigma y la calificación de *forastero* o de *enviado*. Los individuos han de juzgar su divergencia y encontrarla valiosa, a un nivel que les permita -al menos para sí mismos- manejar y relativizar el impacto de los compromisos convencionales de su comunidad extensa<sup>5</sup>; tienen que encontrar una justificación superior a la que alegraría un criminal del orden común, es decir, tienen que asumir su relativización de compromisos sociales desde la perspectiva de una fidelidad a algo que consideran mejor al estado actual de las cosas. Esta racionalización de postura, que a grandes rasgos implica concebirse a sí mismo como alguien responsable -un *emprendedor moral* diría Becker<sup>6</sup>- tiende a crear una subcultura; aunque diversos individuos sostengan inicialmente la misma divergencia por motivos distintos, desarrollan rápidamente una solidaridad con los que están en su misma situación, unidos en un mismo destino y tipo de problemas. En este sentido, la represión alimenta su acercamiento e impone como necesidad una coordinación y una relación con la tradición más viva y compleja que sus paralelos en el lado de la mayoría.

Las condiciones para que un grupo con convicciones se convierta en adversario de otro son: autoconciencia (con una lógica de normas de inclusión y exclusión); queja -*claim*, le llama Kriesberg<sup>7</sup>- (esto es, la insatisfacción, que -contrafácticamente- determina un parámetro de lo deseable según el grupo querellante); responsabilidad del otro (el postulado que establece que

---

<sup>5</sup> Cfr. BECKER, Howard, op. cit., p. 28-30. Nuestra descripción de la formación de activos es una reinterpretación, que no coincide en muchos puntos con los postulados de Becker dado que éste se concentra en los *forasteros*.

<sup>6</sup> Howard Becker llama así -*moral entrepreneurs*- a los que emprenden cruzadas humanitarias convencidos de la verdad y universalidad de su postura. Piensa que sólo los agentes del orden establecido o miembros de la mayoría pueden serlo, generalización que no nos parece válida. En este trabajo tomaremos prestado el término porque es sugerente e intuitivo, pues evoca la decisión de alguien de no esperar, en una situación de crisis, que alguien más tome la iniciativa: se siente obligado, por razones morales, a dar una respuesta.

<sup>7</sup> Cfr. KRIESBERG, Louis *Sociología de los conflictos sociales*, p. 83-86

si se satisfacen las exigencias presentadas al otro, la propia situación mejorará). También es necesaria una condición externa: que el otro grupo, al que se hace responsable de la insatisfacción, tenga la exigencia -contenido de la queja o *claim*- por objetable, inaceptable o no deseada. Hay que señalar un elemento más: encontrar un motivo de divergencia, por muy bueno que sea, no es suficiente; para la formación de toda minoría activa se requiere que sus miembros dispongan efectivamente de medios para concretar y exhibir su divergencia.

Los activos, al restar su asentimiento, debilitan la inercia de la unanimidad y obtienen para sí un poder sustraído a los titulares reconocidos para definir lo válido. Se pueden convertir en autoridades alternativas sólo si la mayoría los percibe como grupo propositivo, más allá de la historia de su formación. Una minoría influyente lo es no desde su identidad racial, su estratificación social o su opción política, sino desde su presencia (que puede incluir los rasgos antedichos) en el "mapa" que los miembros de la mayoría se hacen de su propia comunidad extensa. La influencia de la minoría tiene como prerequisite la "visibilidad" que logre en los espacios de contacto social intenso como la educación, la religión, las artes, etc.<sup>8</sup>

Cruzado este punto de reconocimiento -y no antes-, la minoría tiene grandes posibilidades de sobrevivir, pues si fracasa en sus reivindicaciones la caída es fácilmente asimilable para sus miembros y se convierte, en general, en un acicate y no en un inhibidor para continuar la lucha, aun si la perspectiva se prolonga a una lucha de varias generaciones. En cambio, si triunfa, el resultado favorable se percibirá como algo siempre disponible para hacerlo valer como precedente ante situaciones semejantes. Si la mayoría se impone a través de sus representantes, obtendrá de su propio triunfo una magra confirmación de la norma, que puede

---

<sup>8</sup> Cfr. BETTELHEIM, Bruno y JANOWITZ, Morris *Cambio social y prejuicio*, p. 85-88

aprovecharse sólo al costo de estar permanentemente en pie de guerra; para cada nueva legitimación desde la élite, el precio organizativo y de imagen será más y más alto, pues tendrá que evitarse toda impresión de autoritarismo, precipitación, etc. En cambio, la admisión o tolerancia de la opción minoritaria conlleva para la mayoría un cuestionamiento inquietante del resto de los presupuestos sociales. Revisemos ahora algunos rasgos del conflicto.

## 1.5 CONFLICTO E INFLUENCIA

Dijimos antes que los rasgos de normalización y desviación se hacen evidentes en y por el conflicto. El ordenamiento social y su legitimación, sea tradicional o religiosa, contractual o impuesta, no puede evitar los conflictos; en todo caso, busca mantenerlos en un nivel que no cuestionen la legitimidad de la élite, de manera que se abran espacios para dirimir diferencias sin el costoso despliegue de una permanente coacción física. El peculiar conflicto que se desata en torno a la actividad de una minoría activa es siempre profundo, pues la minoría busca conscientemente denunciar la incapacidad del sistema para dar cauce a su inconformidad. En la contienda, las autoridades buscan identificarse con la totalidad, mientras que la minoría activa insiste en la no representatividad real de la autoridad; ambos buscan aliados y justificar sus estrategias.

¿Por qué la minoría activa no renuncia simplemente a sus pretensiones? ¿Por qué la élite no reconoce simplemente el derecho reivindicado? ¿Qué es lo que finalmente se espera del conflicto? En concreto, se trata de retirar a la otra unidad social -la élite a la minoría activa, y viceversa- de los campos en los que se piensa que daña el parámetro de lo deseable; obliterar sus acciones contrarias, eludir sus exigencias, o incluso exterminarla, posibilidad esta última más propia de la élite. La élite, además de lo anterior, puede intentar seccionar el grupo de querellantes, o transformarlo para que ya no sea conflictual (por ejemplo con concesiones menores o compartiendo mínimas cuotas de poder). Mientras más tiempo dure el conflicto, más organización se dará en las partes; los grados de organización de ambos bandos se afectan mutuamente.

En sus elementos mínimos, el conflicto se presenta así: los activos defienden su *derecho* a lo que ya hicieron o hacen, sin sentirse moralmente compelidos a suspender o reconsiderar lo hecho por las limitaciones de formulación o aplicación del ordenamiento oficial, o por un mero llamado a la tranquilidad. En un solo y mismo movimiento, la minoría activa se coloca para sí misma en una posición valorativa superior a la del orden explícito y se reserva la discrecionalidad de ciertas obligaciones. Este desafío a la autoridad es más grave que cualquier contenido "desviado" que vehicule. Encontrando la forma de transnormalización correspondiente, el *estigma* específico, cualquier sociedad puede tratar con la opción que aparezca como más aberrante, pero sólo en la medida en que se acepte la definición de lo Otro desde lo Mismo. En cambio, cuando un grupo se guarda para sí los criterios de solidaridad y colaboración básica, se convierte en un contrapoder con mil ramificaciones, poniendo en entredicho permanente las decisiones de la autoridad que se refieran a ella.

Evidentemente hay que partir en todos los casos de las formas de relación entre grupos, pues el contenido mismo del conflicto es comprensible sólo en la medida en que las partes coinciden en uno o varios espacios vitales; además, el conflicto en el que se ve envuelta una minoría activa implica que no es ella quien está al mando de la sociedad, es decir, que en la dirección estructural está en manos de un grupo que de entrada no comparte los valores discutidos, pero que tiene la posibilidad fáctica de sujetarlos. Como observa Becker, en los conflictos por formas de vida, *hay conflicto hasta que los miembros de un grupo piensan que para su bienestar es importante que otros sigan reglas; ello entonces implica diferenciales de poder.*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> BECKER, Howard, op. cit., p. 16-17. El subrayado es nuestro.

A pesar de la variedad de modos en los que se identifican las unidades sociales conflictuales, la comunicación entre sus miembros es una constante ineludible.<sup>2</sup> Tal comunicación y su intensidad dependerá de factores como la proximidad, el número de individuos involucrados, sus capacidades específicas de expresión y organización. Las élites no sólo tienen mayores posibilidades de acceso a los instrumentos y capacidades de organización, sino también mayores posibilidades de impedirlos a otros. A veces las minorías activas, ante la no disponibilidad cercana de medios, desarrollan alternativas solidarias efectivas, que van desde canales independientes de producción y consumo, hasta la conformación de códigos lingüísticos modificados o secretos.

La supervivencia de las minorías activas no es tan sorprendente cuando se contextualiza su presencia en las rutinas de tolerancia, recursos seguros y maniobras para no contravenir el orden social explícito, comunes a la mayoría.<sup>3</sup> Nuestra estructura conflictual de seres humanos, como ya lo había señalado Kant,<sup>4</sup> viene por igual tanto de nuestra diferencia como de nuestra semejanza. La pluralidad valorativa no conllevaría choque si no fuera porque compartimos el mismo espacio existencial; si la prosecución de una meta por parte de otro me parece que limita la mía propia, sólo puede deberse a que los recursos que el otro moviliza son limitados y comunes: si él lleva a término su pretensión, me dejará a mí a medio camino. Así como el disenso no puede reducirse a un "rompimiento de racionalidad" irredimible, el consenso no puede considerarse fruto de una convicción perfectamente intelectual y transparente.<sup>5</sup> La

---

<sup>2</sup> Cfr. KRIESBERG, op. cit., p. 87-88

<sup>3</sup> Cfr. GOFFMAN, *Social Order and Social Interaction*, p. 18-20

<sup>4</sup> Cfr. KANT, MAR, p. 33

<sup>5</sup> Esta es la crítica frecuente a los modelos contrafácticos de "comunidad ideal de diálogo" que defienden Habermas y Apel; ambos aceptan que es un constructo normativo, pero la rigidez que caracteriza a tal comunidad -vgr. la simetría intradiscursiva como punto de partida- los convierte en una propuesta no sólo inagotable, sino de mínimo alcance, cuya única aplicación concebible parece ser el debate académico. Cfr. las observaciones de MUGUERZA, Javier "Habermas en el Reino de los Fines", p. 115-118.

cohesión que produce la convergencia tiene bastante de supervivencia, de manera que aun reconociendo que somos conflictivos por naturaleza, debemos igualmente aceptar que nuestra primera tendencia es minimizar el conflicto.

Las estrategias para suavizar el conflicto cotidiano han sido estudiadas en detalle por Goffman y su escuela, y su prolongación a los procesos macro en la sociedad se confirman en general.<sup>6</sup> Naturalmente esperamos que el otro esté de acuerdo con nosotros, y nos toma un tiempo considerable captar un punto de desacuerdo si se refiere a nuestras convicciones más básicas. Tratándose de modelos de conocimiento y de valor fundamentales, la expectativa de acuerdo -consciente o inconscientemente- es muy alta. La primera opción a la que se recurre es considerar la discrepancia como un malentendido, de manera que una clarificación y explicitación -se piensa- revelará la concordancia que existe en un nivel más profundo que el del contacto en el que se produce la divergencia.

Ahí es donde comienza la visibilidad de la minoría activa, pues ésta rechazará -en primera instancia- la interpretación "malentendido" y afirmará la interpretación "conflicto". Más aún, insistirá en que hay una responsabilidad de su parte en evidenciar el conflicto. Para aclarar esta situación, podemos echar mano del análisis de Kriesberg.<sup>7</sup> El conflicto tiene siempre referencias objetivas y subjetivas, es decir, se puede hacer una tabla en la que las dimensiones sean la objetiva por un lado (si hay o no hay incompatibilidad real) y la subjetiva por otro (si ninguna, una de las dos, o ambas partes creen que hay conflicto, independientemente de si lo hay realmente o no).

---

<sup>6</sup> Cfr. por ejemplo STRONG, F.S. "Minor Courtesies and Macro Structures", p. 100-107

<sup>7</sup> Cfr. KRIESBERG, Louis, op. cit., p. 17

En la reivindicación de derechos, mientras la minoría activa se forma, puede haber una variedad de situaciones: se puede pasar de una situación de incompatibilidad real en la que sólo la mayoría y sus representantes creen que hay conflicto, a una en la que los activos también estén conscientes de ello (muy típico de una **compareconcia bajo acusación**); o pasar de la consciencia de que hay un conflicto, inicialmente sólo en los activos, a la consciencia de ambas partes (situación común a la base de una **exposición de motivos**). Una vez conformada, la minoría activa cree que hay conflicto y está en su mejor interés hacerlo saber, especialmente a la mayoría pasiva.

Como puede notarse, la mayoría se encuentra en medio de una situación incómoda: sus representantes reconocidos -la élite- se oponen a la acción de la minoría, pero la minoría hace llamados de consciencia a la mayoría para que respete el derecho alegado, para que se convierta en juez entre ella y la élite, etc. La minoría activa tiene dos cartas fuertes, independientes del contenido del derecho que se reivindica, para apelar a la mayoría: la primera es cuestionar las reglas con las que se está regulando su conflicto con la élite (cuestionar la legitimidad misma de la élite, o del esquema con el que se pretende dar sentencia a las acciones cuestionadas); la segunda es **extender** la cobertura del derecho en cuestión (algo así como: "Mayoría, date cuenta que éste es un derecho de todos y también tuyo; hoy nosotros -minoría- estamos sufriendo por defender algo que te corresponde) o al menos **analogarla** (como decir: "Mayoría, hoy nos niegan este derecho a nosotros -minoría- mañana te negarán a ti tal otro, que a ti corresponde").

En el otro extremo, la élite presiona a la mayoría, en primera instancia, recordándole su condición de sujeción y reforzando la calificación de "legítima" aplicada a la forma en la que la

élite está tratando con el conflicto. Para funcionar socialmente, las normas con las que la élite regula el conflicto deben interiorizarse y causar culpa; deben expresarse externamente, disminuyendo su interpretación; y, finalmente, deben aplicarse disciplinariamente, garantizando en lo posible su cumplimiento por la certidumbre de castigo a los infractores.<sup>8</sup>

Este funcionamiento entra en crisis cuando la minoría activa está lo suficientemente desarrollada para sabotearlo: los activos pueden interiorizar su acción sin culpa (más, hasta con mérito, en la forma de "responsabilidad", como ya comentamos), reinterpretar con agudeza las normas, y -finalmente- esquivar el castigo que pende sobre ellos, incluso sin perder visibilidad ante la mayoría, o al menos frente a un sector de ella.<sup>9</sup>

La minoría activa tiene buenas posibilidades de influir en la mayoría si logra hacer de su visibilidad un diálogo. Después de los primeros horrores o simpatías que pueda despertar la minoría activa, el individuo de la mayoría se va a topar con la situación de **prever** su propia actitud ante el conflicto. Mucho del desarrollo del conflicto depende de si la cuestión disputada puede dividirse en elementos más pequeños y, por lo tanto, no tener como única perspectiva el exterminio de la minoría activa. Si el conflicto dura lo suficiente, y la minoría tiene medios de publicitar su propuesta, el individuo de la mayoría tendrá tiempo para preguntarse: ¿Es válido lo que exigen? ¿Se les está tratando adecuadamente? ¿Debe negociarse con ellos? ¿Se debe aceptar algunos de sus puntos?

---

<sup>8</sup> Cfr. *ibid.*, p. 19

<sup>9</sup> Un ejemplo de esto último serían los neozapatistas: en medio de una ofensiva militar del gobierno mexicano que fracasó en capturar a la dirigencia de los activos, éstos siguieron visibles en "la tinta y el Internet".

La influencia latente que hay en este primer juicio es bien descrita por Moscovici: *Aún el más puro de los juicios no es nunca una simple cuestión de tratamiento de información, ni una evaluación individualizada y solipsista de estímulos provenientes directa o indirectamente del mundo exterior. Hay siempre, al mismo tiempo, un diálogo o debate.*<sup>10</sup> En las experiencias de conflicto se busca descubrir el alcance de las concesiones potenciales de parte de uno mismo, llevando el diálogo o debate al interior de la persona. El conflicto, en su dinámica intrapersonal, es un atentado a la autoestima, pues uno puede resultar ante sí mismo como un ignorante, un crédulo o un malintencionado. El peso simbólico del conflicto es determinante: ante la propuesta reivindicativa de la minoría activa, el individuo se llena de incertidumbre sobre la propia aptitud para resistirse a ella o para modificarla; su posible hostilidad queda relativizada ante el sabotaje que la minoría ha hecho de las normas para el conflicto. La duda se agrava si se piensa que una opción invalida a la otra: se pierde confianza en la propia norma ingenua, a la que previamente se le concedía un asentimiento incluso con gran convicción.

Es importante establecer que la duda es ya influencia, pues la desestructuración de las justificaciones ingenuas, que acaece al interior del miembro de la mayoría, se parece a la crítica y desengaño que cualquiera aceptaría de quien tuviera autoridad de opinión relevante al caso. En los procesos de influencia social, las relaciones con los otros están por encima de las relaciones con los objetos, y lo interindividual por encima de lo intraindividual.<sup>11</sup> Dado que la divergencia recurrente puede llevar a la ruptura, y siendo ésta desagradable como dinámica social de base, se busca una reorganización y negociación con la postura específica de la minoría activa. Se busca reducir el desacuerdo por apoyo de terceros, o se reduce la incertidumbre propia, cediendo -al menos temporal o parcialmente- a considerar válida la

---

<sup>10</sup> MOSCOVICI, *op. cit.*, p. 131

<sup>11</sup> Cfr. *ibid.*, p. 134

reivindicación de la minoría activa; a partir de ahí, se la escucha con mucho detenimiento, pues los activos tienen más tiempo y argumentos en el sostenimiento de la otra creencia, con lo que el miembro de la mayoría puede acabar aceptando la extensión o analogía del derecho reivindicado. Al mismo tiempo, a sus ojos la autoridad ha perdido parte de su respeto o adhesión. En estas condiciones, vale la regla de Moscovici: "Cuanto mayor el conflicto, mayor la influencia".<sup>12</sup>

Psicosocialmente se confirma lo que establecimos en el modelo de discusión de derechos: se da una clarificación doble, la de la normativa y la de la marcha real de la sociedad. La influencia de la minoría activa se da en un contexto de cambio y resistencia, de antagonismo con el poder establecido al que se obliga a reconocer la presencia de los desviados y a negociar con ellos. Considerando todo lo dicho hasta ahora, pensemos lo que se deriva si el derecho reivindicado es el de la libre expresión. La misma tradición cultural de Occidente presenta como una de las funciones de gestión del poder la regulación de juicios; su concepción misma los hace ver como conflictos ritualizados, de los que se espera obtener la verdad como resultante de un careo adversativo. La verdad como resultado de una examinación cruzada lleva en su concepto mismo el presupuesto de la validez y pertinencia de la acción comunicativa como la forma de resolver conflictos, esto es, de hacer justicia. Así, una minoría que defienda la libre expresión, si encuentra los medios, podrá disponer - simultáneamente y a tenor de la etapa del conflicto- de las ventajas de la heterodoxia (la perturbación de lo novedoso, que puede traducirse en influencia más profunda, como acabamos de establecer) y de la ortodoxia (presentándose a sí misma como un grupo de emprendedores morales más confiable y respetable que la élite).

---

<sup>12</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 130

Además, algunas líneas de la tradición occidental que se remontan a la Antigüedad grecolatina valoraron positivamente y recompensaron la ruptura e individualidad en los campos de la filosofía y las artes. Si estos campos específicos -filosofía y artes- son el ambiente formativo de una minoría activa que reivindique la libre expresión, entonces sus miembros pueden percibirse, aunque suene paradójico, como "continuadores de la novedad", garantes de un avance que es intrínsecamente necesario. Cuentan con medios: un variado y operante arsenal de técnicas expresivas y organizativas, lo mismo que con una experiencia capitalizable de formas de esquivar la represión de las autoridades; a estos medios habría que sumar o restar la disponibilidad de instrumentos como los impresos, los espacios de reunión, etc.

¿Qué podría lograr una minoría activa que defienda la libre expresión? Eso dependería de muchísimos factores. Podría ser exterminada, o no permanecer y sucumbir al estigma, o encontrarse carente de medios y disolverse; podría entrar en conflicto consigo misma y seccionarse, por divergencias internas o a resultas de acciones de la élite; podría aceptar corromperse, dejando la reivindicación a cambio de dinero, puestos o prestigio; podría no soportar la presión de los compromisos convencionales y posponer su reclamo; podría ser convencida de la interpretación "malentendido" y abandonar la reivindicación, podría desanimarse por la falta de respuesta pronta de parte de la mayoría, etc. No sería arbitrario pensar que muchos reclamos de libre expresión a lo largo de la historia -y en nuestro presente mismo- no han progresado por razones semejantes.

Pero ha de reconocerse que están ahí también las posibilidades simétricas, en una gama que incluiría una inicial simpatía de la mayoría, un reconocimiento tácito de parte de la autoridad, la aceptación de la reivindicación en formas condicionadas o atenuadas, la modificación y

creación de estructuras que garanticen el acceso al conocimiento, un cambio de fondo en el estatuto legal o -triunfo de los triunfos- la animación de un proceso mayoritario de remodelación de las formas de autoridad y de relación social en la línea que la minoría activa defendía, es decir, una propedéutica a una realización más extensa de la justicia.

Para finalizar nuestro Marco Teórico, regresemos a un aspecto señalado arriba. Cuando examinamos la posibilidad de influencia de la minoría activa sobre los miembros de la mayoría, dijimos que la influencia comienza con la duda, con el cuestionamiento, la puesta en entredicho de creencias sociales ingenuas e inerciales. Crítica y desengaño son presentadas a la mayoría como preferibles a una tranquilidad ignorante o fundada mañosamente sobre bases erróneas. Pero, ¿hay tal? ¿Puede funcionar una sociedad, hasta cierto punto, basada en el error? ¿Cómo explicarse que el error y la ignorancia operen como bases sociales suficientes? ¿Hay prejuicios? Y si los hay, ¿es preferible, o incluso, posible no tenerlos?

## 1.6 PREJUCIO

El cuestionamiento de la actividad de una minoría puede describirse como un llamamiento al juicio. Si la minoría toma la iniciativa, se impone a sí misma la explicitación, la clarificación de los presupuestos de su acción distintiva, y exige otro tanto de las autoridades y de la mayoría. Los activos buscarán demostrar que no hay razones de peso para que la comunidad y las autoridades se muestren hostiles o dispuestos a obstaculizar su acción. Ello implica, por tanto, demostrar que esas actitudes, la disposición a actuar en sentido contrario a lo que ellos hacen, no tiene fundamento suficiente, no está justificada, no tiene razones concluyentes. Han de demostrar que son prejuicios.

¿Qué debemos entender por prejuicio? El término sufrió una evolución en tres etapas: *praejudicium* designaba, en el derecho romano, un juicio con base en experiencias y decisiones previas; de ahí, pasó a significar un juicio formado antes de un examen suficiente, un juicio prematuro, apresurado; finalmente -que es el sentido que le otorgamos hoy- designa el complejo de un juicio sin fundamento suficiente acompañado de un intenso estado de ánimo, favorable o desfavorable.<sup>1</sup> El prejuicio tiene como contenido una creencia, sostenida con gran convicción, pero injustificada.

Siguiendo la exposición de Villoro, podemos decir que una creencia es una representación que se tiene por verdadera. *Pero este 'tener por verdadera' no se presenta como un dato peculiar separado del objeto proposicional representado; sólo se manifiesta en tener en cuenta a p (la proposición que explicita la creencia) en mi mundo, atenerme a él, estar a la expectativa de*

---

<sup>1</sup> Cfr. ALLPORT, Gordon *The nature of prejudice*, p. 20

*encontrármelo. Tener al objeto o situación objetiva por existentes quiere decir justamente estar predispuesto a que mi relación con el mundo esté determinada por ese objeto o situación objetiva.*<sup>2</sup> Así, la creencia es un estado disposicional adquirido que causa un conjunto coherente de respuestas, circunscrito por un objeto o situación objetiva; el objeto o situación que determina esas respuestas ha sido aprehendido por el sujeto a través de su percepción, su imaginación, su memoria o su entendimiento, solo o a raíz de su contacto con otros.

Se puede explicar una creencia por antecedentes (las circunstancias históricas que explican la posibilidad de la creencia), por motivos (es decir, por la *funcionalidad* que puede tener la creencia en la prosecución de deseos y necesidades) y por razones (las operaciones cognitivas que *justifican* tener un objeto o situación por existente). Si tener una creencia es estar propenso a realizar unas acciones y a abstenerse de otras, entonces las razones son la única garantía, para el sujeto, del acierto de su acción en el mundo.<sup>3</sup> Así como adoptamos creencias por un proceso de deliberación que sopesa las razones aducidas, es obvio que tenemos creencias espontáneas e irreflexivas, con razones implícitas; pero para toda creencia vale la posibilidad de realizar una justificación, un examen que encuentre razones concluyentes si las hay.

Una creencia sin razones suficientes sólo se puede explicar por motivos, es decir, por el hecho de que tal creencia favorece actitudes convenientes para satisfacer deseos y necesidades concretas. Ninguna creencia puede sostenerse sin *alguna* razón, puesto que no se puede creer en algo por las solas ganas de hacerlo; lo que sí se puede hacer a voluntad -y ocurre frecuentemente- es afectar la deliberación, especialmente acelerarla, retardarla o detenerla

---

<sup>2</sup> VILLORO, Luis *Creer, saber, conocer*, p. 62

<sup>3</sup> Cfr. *ibid.*, p. 77

antes de llegar a encontrar razones concluyentes. *La detención del proceso de justificación racional suele ser el recurso más común para no cuestionar una creencia que interesa conservar. Lo contrario de la actividad crítica es esta detención en las razones ya aceptadas... Lo que los motivos pueden explicar no es la creencia misma sino la deliberación que conduce a ella, porque el proceso de deliberación sí puede considerarse como una serie de acciones que ocurren en la persona y cuyo resultado final es la consideración de ciertas razones para creer.*<sup>4</sup>

Una vez asumida la creencia, los motivos pueden intervenir de nuevo para definir nuestro grado de convicción, esto es, la prontitud, la intensidad emocional que modula el estado disposicional. Entendida así, la convicción no guarda una relación directa con la certeza de nuestra creencia, pues la certeza es una cuestión de fundamentación racional, mientras que la convicción está ligada al interés, a la función benéfica o dañina que tiene la creencia para el que la sostiene.<sup>5</sup> El prejuicio no es un simple error, mantenido por el enfermizo gusto de hacerlo; ni tampoco es una hipótesis, pues ésta es un juicio que parte del reconocimiento de su insuficiencia de razones. El prejuicio es una convicción que implica una resistencia emocional profunda a una nueva deliberación, que de entrada niega la reversibilidad de la sentencia asumida. En términos epistemológicos, el prejuicio no es una creencia sin razones, sino una creencia obtenida y sostenida con un razonamiento distorsionado por intereses.

Psicológicamente, el prejuicio es posible por varios factores: uno es nuestra tendencia a la generalización desproporcionada -sobrecategorización, le llama Allport- como un tipo de ajuste al medio que nos resulta menos gravoso que el examen detenido. En efecto, construimos

---

<sup>4</sup> *ibid.*, p. 114

<sup>5</sup> *Cfr. ibid.*, p. 117-119

clases siguiendo la ley del mínimo esfuerzo, saturando y extendiendo valoraciones a lo que consideramos con iguales connotaciones ideacionales y emocionales.<sup>6</sup> No podemos pretender que todas nuestras creencias se funden en razones incontrovertibles, pues para algunas deliberaciones complejas no alcanzaría toda la vida; en esto reside la importancia de contar para cada comunidad con sistemas de transmisión de saberes, de creencias con razones objetivamente suficientes. Así como la precipitación nos puede llevar a prejuicios personales de sobrecategorización, también las instituciones que tienen a su cargo la educación y el adoctrinamiento pueden perpetuar prejuicios, sin buscar y sin permitir buscar justificaciones adecuadas.

Mientras más compleja se haga una comunidad, más se necesita de una distribución social del conocimiento; de manera que se requiere no sólo de opiniones autorizadas, sino también de una deliberación previa para conceder idoneidad o pertinencia a quienes las pueden dar, de definir quiénes son los sabios y conocedores al respecto. *El conocimiento, al menos en esbozo, de cómo se distribuye el acopio de conocimiento con alcance social, es un elemento importante de dicho acopio.*<sup>7</sup> Hay una institucionalización resultante, producida por y productora de élites. Las instituciones tenderán a privilegiar la definición y no la continuación del proceso de justificación racional; aunque hayan perdido su relevancia originaria, los intereses de quienes las dirigen buscarán programar las respuestas sociales a través de la socialización de sus normas y del ejercicio de una coerción selectiva.<sup>8</sup>

Las mayorías quedan sujetas a los "productores de significados" de las élites; del hecho de que es razonable confiarse al juicio de un experto, se pasa a la situación injustificable de

---

<sup>6</sup> Cfr. ALLPORT, op. cit., p. 39

<sup>7</sup> BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas *La construcción social de la realidad*, p. 65

<sup>8</sup> Cfr. *ibid.*, p. 85ss.

considerarse a sí mismo "profano" en los conocimientos que dan valor y sentido a la vida personal y comunitaria. Las normas que convienen a unos son presentadas como de conveniencia comunitaria y se relacionan con intereses vitales mayentarios como el temor al castigo, el deseo de tranquilidad y prosperidad, etc., y con la ya apuntada tendencia al mínimo esfuerzo: se ha conformado una ideología. *Las ideologías son sistemas colectivos de creencias que se mantienen porque sirven a ciertos intereses de grupos o clase... Los intereses de un grupo o de una clase serían, pues, actitudes permanentes favorables a todo objeto o situación objetiva que promueva la cohesión o poder de ese grupo o clase.*<sup>9</sup>

Antes hemos dicho que sólo una creencia racionalmente fundada garantiza el acierto de nuestras acciones en el mundo. Es necesario pensar cómo entonces creencias injustificadas que convienen a la élite pueden ser compartidas por la mayoría sin llevar a un desastre total de la comunidad. Una sociedad puede funcionar basada en la ideología, y en cierto sentido, no sólo a *pesar* de ella sino *gracias* a ella. Las instituciones distribuyen roles a los miembros de la comunidad, con lo cual éstos tienen a su cargo el hacer los ajustes necesarios para conciliar los prejuicios ideológicos, los saberes auténticos que les han sido transmitidos, y los propios saberes obtenidos a resultas de sus respectivas prácticas cotidianas. La permanencia de una ideología depende bastante de la habilidad de los ideólogos para remozar constantemente las definiciones y las formas de disciplina, para asimilar y reinterpretar las críticas sin cambiar el esquema básico, y para hacer pasar el peso de la prueba a los individuos de la mayoría.

---

<sup>9</sup> VILLORO, op. cit., p. 109

Condicionado por prejuicios sociales -apunta Allport- el miembro de la mayoría recurre a la *reclusura*: un procedimiento mediante el cual se aísla la excepción que desafía la creencia, y se vuelve a cerrar la regla,<sup>10</sup> dejando, por así decir, aquella evidencia en un "afuera". Este procedimiento explica también mucho de la intensidad de la respuesta emocional que acompaña al prejuicio: si uno tiene por confiables a las autoridades de la comunidad, los objetos y situaciones que cuestionen algún punto básico de la ideología serán consideradas atentados externos a la integridad de la propia comunidad. Allport subraya la importancia que tiene pertenecer a "endogrupos" para la supervivencia histórica y psicológica del individuo, y la consiguiente hostilidad que pueda producirse contra lo que se considere "exogrupos".<sup>11</sup> La ideología tiene como una de sus tareas hacer pasar por válida la tutela de la élite como una forma de defensa del "endogrupo" -la comunidad- ante las acechanzas que se atribuyen a los "exogrupos" (otras comunidades, y también subgrupos con versiones alternativas de la realidad). Ello explica fenómenos que ya comentamos: el interés que hay en suavizar y minimizar los conflictos intragrupal, y el recurso a estigmatizar a los activos o a descalificarlos ubicándolos como forasteros o enviados.

Por su parte, los miembros de la minoría activa -en su reivindicación de derechos- no buscarán tanto refutar en detalle los prejuicios en su contra, pues el otro bando siempre podría alegar las mínimas razones en las que se sostiene su creencia; es previsible que, lejos de producirse un debate interminable de altos vuelos teóricos, la cuestión sea zanjada con una rápida medida coercitiva. En lugar de eso, la minoría presentará a la mayoría antecedentes que revelan los intereses y motivos que los inducen -a los miembros de la mayoría- a aceptar como suficientes razones que no lo son.<sup>12</sup> Es obvio que a la minoría también la determinan

---

<sup>10</sup> ALLPORT, op. cit., p. 39

<sup>11</sup> Cfr. *ibid.*, p. 64

<sup>12</sup> Cfr. VILLORO, op. cit., p. 123-124

antecedentes históricos y la impulsan motivos concretos, pero eso no quita la posibilidad de una justificación racional objetiva de sus creencias. La duda que logren producir en los miembros de la mayoría podrá alimentarse de la experiencia que produce en éstos últimos el ejercicio de roles contradictorios (una ya demasiado larga cadena de *reclusuras*) y las ocasiones en las que, por cuenta propia, pospusieron sus juicios por la presión disciplinaria de la convergencia.

Esta faceta de la reivindicación de derechos -la superación del prejuicio- es el corazón de la influencia social profunda sobre los miembros de la mayoría. Si la minoría sólo recurre a la reacción, acabará por marginalizarse, disolverse o ponerse en una situación que hace más probable su exterminio. Para ser verdaderamente activa, ha de presentar una versión rival de las cosas, que no sólo incluya su actividad inicial específica, sino que sea un proyecto -al menos implícito- de comunidad, de humanidad, distinta y superior. La libertad alegada puede no ser materialmente extensible -por ejemplo, el derecho a formar una asociación religiosa con compromiso de celibato permanente- y por lo tanto, no lograr -y, mejor, ni siquiera pretender- que la actividad distintiva se haga mayoritaria. Lo que sí deberá proponer consistentemente la minoría como algo extensivo es el examen de la pertinencia de libertades, la responsabilidad que hay para todos sin excepción en encontrar la verdad de los ordenamientos legales y regulativos de conflictos; en suma: subrayar la responsabilidad común en obtener y conceder lo que a cada uno corresponde: la justicia.

La profundidad de la influencia se da en la medida de la consistencia de la minoría activa en la percepción de la mayoría, consistencia que no debe ser tan rígida que ahuyente ni tan flexible que aparezca como simple acomodamiento. *La influencia de la minoría es más bien latente y progresiva que explícita e instantánea y consiste fundamentalmente en un cambio de identidad*

*psicosocial por crisis y sustitución de las representaciones cognitivas que justifican el poder establecido.*<sup>13</sup>

Si esto puede ocurrir en la reivindicación de todo derecho, cuando el derecho en cuestión es la libre expresión, el proceso puede tener características muy notables. La reivindicación es en ese caso *reduplicativa*: la actividad distintiva era ya ella misma una red de acciones comunicativas, red que emplaza saberes y ataca prejuicios. El conflicto se torna más dramático, puesto que la responsabilidad que se asume y la visibilidad que se requiere son ya el ejercicio del derecho reclamado, y por lo tanto un reto, difícil de suavizar, al poder establecido. El contenido y la forma de la queja coinciden, el juicio imparcial exigido por la minoría es ya de entrada una aceptación inicial de su derecho, derecho que -por cierto- es máximamente extensible. El proyecto de humanidad que implica ya se comienza a realizar en la duda -debate o diálogo interno- que produce en los miembros de la mayoría. El combate a los prejuicios no es solamente un episodio del conflicto y una estrategia de supervivencia de la minoría activa; en este caso es, además, la realización del derecho invocado, pues la superación del prejuicio implica un derecho a la prosecución libre y personal de la verdad, el rechazo a la imposición de las creencias ajenas, y el deber de justificación y comunicación racional de las creencias; los ideales, pues, de autonomía racional, veracidad y tolerancia.<sup>14</sup> Ante tal perspectiva, no es raro que la élite reaccione con particular violencia, pero también con particular torpeza, pues será difícil que deje de hacer declaraciones, intervenciones discursivas al respecto, y que logre proscribir todo comentario en el marco de la comunidad. Religiosos, educadores, legistas, artistas y filósofos son los activos más idóneos para convertirse en minoría reivindicativa de este derecho. Todos ellos comparten la necesidad de

---

<sup>13</sup> MUGNY, op. cit., p. 17

<sup>14</sup> Cfr. VILLORO, op. cit., p. 270

expresarse en público, pero los filósofos en especial encarnan una tradición de debate no arbitrario, de aclaración de supuestos, de demostración detallada; en suma, una subcultura con potenciales reivindicativos. Los dos siguientes capítulos tratarán acerca de filósofos que se conformaron como minoría activa en la lucha por este derecho, lucha a la que llamaron **Ilustración**.

Recapitemos: El análisis nos ha mostrado que, siempre que se discute un derecho, es con ocasión de un grupo de activos que ya lo ejercen; esa discusión es una red de acciones comunicativas que busca clarificar la validez de la acción, es decir, si puede o debe ser considerada una libertad y, simultáneamente, un cuestionamiento sobre la legitimidad y funcionamiento del orden legal. Si además esos activos se reúnen y comunican como grupo militante, forman una minoría activa, un conjunto de personas que asumen públicamente su divergencia como una responsabilidad. Como lo muestran investigaciones psicosociales, tales minorías -a través de diversos medios que les garantizan una presencia notoria en la sociedad- elevan una queja. Esa queja o reivindicación tiene como contenido la argumentación de validez de su actividad, y como forma la crítica al sistema regulativo vigente o a su aplicación, acompañada de un llamamiento a la mayoría para que juzgue y apoye la divergencia, tratando de convencerla que hay una extensión o analogía entre lo que la minoría pide y los derechos que la mayoría considera legítimos para cada persona. Los miembros de la mayoría pueden llevar este debate a su interior y poner en juicio sus propias creencias, lo mismo que la pertinencia de la adhesión que dispensaban a la autoridad. Si ese debate no se interrumpe, el miembro de la mayoría transita a una situación que puede considerarse objetivamente mejor a la que tenía antes de entrar en contacto con la reivindicación de la minoría: ha desechado creencias injustificadas, ha encontrado razones suplementarias para

otras y tal vez se ha encontrado responsable, en el mismo campo que la minoría activa o en otros, ante libertades propias y metas colectivas: se ha ilustrado. Si deja de guiarse por prejuicios, verá la conveniencia de basarse en juicios con razones suficientes, juicios que garantizan su verdad; esta manera de conducirse, tomada como dinámica social de base, concederá por principio a cada uno lo que le corresponde: la Ilustración propicia la justicia.

Pasemos ahora a estudiar los antecedentes, los motivos y las razones a partir de los cuales enciclopedistas y kantianos reivindicaron la libre expresión.

## 2. LA LUCHA POR LA LIBRE EXPRESIÓN

En el presente capítulo nos proponemos exponer cómo, en un momento específico de la cultura de Occidente, se produjo el reclamo de un acceso universal al conocimiento. Lo más notable del asunto es que tal reclamo no se emprendió desde una perspectiva filosófica en la que se valorara el conocimiento como el placer desinteresado de una vida bella, sino como el paso anterior a la participación irrenunciable y consciente en la dimensión política. En las diversas lecturas de la historia de la filosofía, esta novedad es frecuentemente banalizada o dejada de lado; lo más común es destacar las polémicas epistemológicas o el abandono de la metafísica. En los enciclopedistas y en Kant esos dos últimos aspectos son sólo andamiajes de la propuesta central, que es la crítica política y la invitación a formas arriesgadas de corresponder al poder político más allá de la obediencia.

El conocimiento, en nuestros autores, no está modelizado en la ciencia del solitario "caballero científico", ni en la exclusividad del *know-how* de los gremios; tampoco en las instituciones gestionadas por el poder, como las Academias de Ciencias o de Letras y las Universidades (que en la época que nos ocupa son más bien artículos de lujo que resaltan el esplendor de una Corte autócrata), ni en la sabiduría feraz y conmovedora del "buen salvaje". Todas estas instancias serán retomadas en tal o cual argumentación, pero sólo a título retórico; como tendremos ocasión de ver, la obra menor kantiana y los artículos de la Enciclopedia las usan como ejemplos positivos, tanto como -por el contrario- las hacen pasar por el feroz molino de la crítica. El conocimiento que se quiere impulsar es el de los derechos del ciudadano, derechos que una larguísima infancia intelectual nos ha negado. Este conocimiento es fundamentalmente desengaño, superación de prejuicios, examen, vivisección; sus espacios

naturales son el debate y la denuncia, la conversación y la correspondencia, los salones y los cafés, los libelos, los artículos periodísticos y los libros de divulgación. Los enciclopedistas y Kant no hacen arengas públicas y sus intervenciones no son populares -en el sentido al que nos ha acostumbrado el discurso de la Revolución-, pero sus destinatarios ya no son sus colegas, aquellos que discuten en espacios que con toda propiedad se llaman *Acta Eruditorum*, *Journal des Sçavants* o *Jenischer Intelligenserblatt*; sus destinatarios son un estrato más amplio, el *publique/Publikum*, los burgueses que buscan el conocimiento útil, concibiendo ya la utilidad en la perspectiva -tan querida por Spinoza y por Mill- en la cual lo técnico está subsumido en una utilidad más amplia, utilidad vital.

El problema de la libre expresión en nuestros autores está lejos de ser una nota de protocolo epistemológico. Es un medio, condición de posibilidad de una dinámica histórica progresiva, ascendente. Es -como dijera Foucault- un planteamiento escatológico, en el que las intelecciones fundadas nos adelantan el Reino<sup>1</sup>. El dominio sobre la naturaleza juega un papel primario en esta esperanza, pero el "naturalismo" de Rousseau<sup>2</sup> sirvió en Diderot, D'Alembert y Kant para darle el tono libertario: la promesa de abundancia -que la ciencia nueva de Bacon y Galileo parecen garantizar- no sirve sin la promesa de justicia. Tomar partido por la humanidad, para nuestros autores, no implica el extravagante elogio del hombre en abstracto que hicieran los filósofos del Renacimiento; por el contrario, una historia progresiva sólo tiene sentido partiendo de nuestras limitaciones naturales y de la postración impuesta por los

---

<sup>1</sup> "... el discurso verdadero anticipa esta verdad cuya naturaleza e historia define, la esboza de antemano y la fomenta de lejos y entonces se tiene un discurso de tipo escatológico (la verdad del discurso filosófico constituye la verdad en formación)". FOUCAULT, Michel *Las palabras y las cosas*, p. 311

<sup>2</sup> Nos referimos a la postura de Rousseau expuesta desde el primer *Discours*; ahí el ginebrino argumenta que el dominio de la naturaleza que logran las artes y las ciencias pierde su valor y se vuelve contra el hombre en la medida en que no logre promover una sociedad igualitaria y justa. Cfr. la execración que se hace de los letrados hacia el final de la Segunda parte, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, p. 57-60

poderosos. Sin precipitación, pero tampoco sin tregua, se hace necesario avanzar examinando nuestras capacidades, tolerando las posturas divergentes, buscando mejores razones; sólo podemos mejorar si estamos concientes de nuestros males. Finalmente, se trata de pensar la relación entre verdad y justicia.

Ilustración sería esa búsqueda explícita de verdad *para* la justicia, de manera que dicho postulado se vuelve definitorio, excluyendo una caracterización por época o por tendencia filosófica. Así, Descartes no sería un ilustrado, mientras que Milton -a mediados del siglo XVII- y el joven Fichte -a inicios del siglo XIX- sí lo son. La argumentación a favor de la libertad de expresión por el mal ejemplo de otros (Milton), por el juego naturaleza-razón (Spinoza), por la tensión entre nouménico y fenoménico (Kant) o por corrupción de los líderes y exigencia de Estado mínimo (Fichte y Paine) estarían todas al servicio de una perspectiva histórica de falibilismo-meliorismo. Así, *verdad* tiene un sentido instrumental<sup>3</sup> e histórico: ya no es justificación del ser, sino herramienta de transformación; no depósito (ni aún con nuevas adquisiciones), sino encadenamiento, acción. La que pesa ahora es la vida comunitaria, la "felicidad", la resistencia al mal, la consideración del mal como lo *otro* de la razón, la violencia como fracaso de la razón. También es una nueva apología de la Filosofía, pero ya no en los términos de la *biós teoretikós* de la Antigüedad, ni con los rasgos intimistas de un Descartes o un Pascal, sino asumiendo plenamente su inserción en las estructuras de intercambio en forma de mercado (como los enciclopedistas) y en las estructuras profesionales diseñadas por

---

<sup>3</sup> Con "instrumental" queremos decir una consideración de la verdad que no busca "la verdad por la verdad", sino la *efectividad* del pensamiento para la acción en el mundo natural y social. Que la verdad sea instrumental no le quita, antes bien le exige, atenerse a la realidad. Verdad es un proceso humano histórico de acceso a la realidad por objetivación; la verdad es siempre limitada y la realidad la desborda por su amplitud, variedad y dinamicidad propias. La verdad es objetiva en el sentido de ser objeto de la consideración intersubjetiva, pero la realidad es, independientemente de su objetivación. Aunque desafíe nuestros usos lingüísticos cotidianos, en sentido estricto la realidad no es objetiva, sino que es real; la verdad es la que es objetiva.

al Estado (como en el caso de los kantianos) pero luchando, al mismo tiempo, su dignidad como servicio a y representación del pueblo. Todos ellos se identifican como herederos y trasmisores de una exigencia: que lo sabido se realice.

Por encima de la retórica que se emplee en cada caso, la defensa de la libre expresión es efectivamente postulado o principio: la argumentación fuerte no va por vía de demostración sino de reducción al absurdo de la tesis contraria, y es en primer plano reactiva: contra los controles que hay o contra las muy cercanas posibilidades de ser reprimido; pero en análisis más profundo, es contrareactiva: primero fue la expresión y luego la censura, de manera que es propiamente reivindicación, queja, *claim*, *gravamina*<sup>4</sup> (impuesto o hipoteca social sobre decisiones de gobierno, reajuste, *non sequitur*, "oponer representaciones contrarias" -como le gusta decir a Kant) en la medida que el ejercicio del poder no es ser, sino actuar falible o modificable. Se está pidiendo garantías de legitimidad al que hace y administra las leyes.

Revisaremos en primer lugar los antecedentes de este reclamo, para después presentar la situación concreta de los grupos dirigidos por Diderot y Kant. A continuación indicaremos las astucias a las que recurrieron los núcleos expresivos que estudiamos, pues la única manera de proponer y defender la libre expresión es ejerciéndola de hecho. Para terminar el capítulo examinaremos dos estrategias argumentativas diferentes para defender la libre expresión: por un lado, la apelación a la experiencia histórica, que llamaremos "argumento Spinoza-Jaucourt"

---

<sup>4</sup> La expresión *gravamina*, empleada frecuentemente por Kant, tenía el sentido original de "quejas" y encabezaba las lista de peticiones a la Dieta del Sacro Imperio Germánico presentadas a partir de 1456 por los gremios o las autoridades civiles locales en contra de las autoridades eclesiásticas, peticiones que buscaban -por apelación a una instancia superior, esto es, las autoridades imperiales- la reducción de las intromisiones ilegítimas de sacerdotes y obispos en las actividades y decisiones laicas. Cfr. SKINNER, Quentin *Los fundamentos del pensamiento político moderno. Tomo II: La Reforma*, p. 86. Por su parte, Kant trasladará la aplicación de este término del contexto de enfrentamiento civiles-eclesiásticos al contexto de enfrentamiento civiles (particulares)-autoridad civil.

y, por el otro, la justificación basada en la condición colectiva del sujeto del conocimiento y la decisión, que llamaremos el "argumento Kant".

## 2.1 ANTECEDENTES

Recordando el modelo propuesto en el apartado 1.1, la discusión de derechos es siempre histórica. Aparte del evidente hecho de que toda discusión -toda intervención comunicativa- se da puntualmente en el tiempo, la discusión de derechos es histórica en un sentido todavía más profundo: es siempre el enjuiciamiento de algo realizado, perpetrado, consumado, pero además es un enjuiciamiento en la perspectiva de si debe o no seguirse haciendo; involucra el pasado, el presente y el futuro en su peculiar solidaridad y determinación recíproca. Es decir, la discusión de derechos es siempre un proyecto histórico de humanidad, que puede ser más o menos coherente, argumentado con mayor o menor claridad o corrección, pero que no se circunscribe al "aquí y nosotros" sino que aduce un "para todos y en principio".

Este espesor histórico le confiere a la discusión de derechos un destacado rasgo de **autoconsciencia**. En efecto: cuando el juicio es una **comparecencia**, contando inclusive con la frecuente tendencia a la encerrona y al pre-juiciamiento que tiene un proceso de este tipo, los activos -llamados ante la autoridad para rendir cuentas sobre una acción que ya perpetraron- ganan indudablemente el reconocimiento público de su diferencia y de su peso social específico; no está en discusión su relieve o influencia en la comunidad, sino la **valoración** y sanción de este poder que tienen. En el caso de la **exposición de motivos**, la autoconsciencia es aún más virulenta:

A) Los activos están convencidos de la legitimidad de la propia acción, legitimidad que se defiende con premeditación acerca de la coherencia interna de la práctica cuestionada y de sus proyectados beneficios sociales,

B) Los activos están retando -velada o claramente- a que el resto de la comunidad examine críticamente su propia inacción y, finalmente,

C) Los activos se presentan como autoridades alternas, pues al menos en un aspecto (aquél del cual se discute si existe un derecho a) pretenden tener una legítima iniciativa social, iniciativa aceptable, admirable y reproducible.

Aceptando como hipótesis de trabajo el enfoque, compartido por Foucault y Habermas<sup>5</sup>, de que todo concepto se recorta de prácticas sociales concretas, podemos asentar la coincidencia en la emergencia de los conceptos público, opinión pública, publicidad, sociedad civil, por un lado, y por otro lado los conceptos libertad de expresión, libertad de pensamiento, libertad de prensa, emergencia localizable en el arco que va de los años de la Revolución Inglesa (1640-1648) a aquellos de la Revolución Francesa (1789-1794). Es decir, la autoidentificación de la burguesía occidental tiene como uno de sus momentos clave la postulación de un derecho a publicar y considerar lo publicado, derecho reivindicable contra el Gobierno, derecho previo y superior a su sanción judicial o a su formulación en textos legales.

La libertad de expresión se conecta así con el alegato clásico que relaciona el estatuto de sociedad civil con la posibilidad de reivindicar derechos contra el gobierno, sostenido por Locke. Este autor ataca las posturas de Filmer y Hobbes, arguyendo que el súbdito de un

---

<sup>5</sup> Cfr. HABERMAS, *The structural transformation of the public sphere*, p. 3 y FOUCAULT, *op. cit.*, p. 7

monarca absoluto se encuentra más desprotegido y degradado que cualquier hombre en el simple estado de naturaleza, pues lo constitutivo de la sociedad es la posibilidad de tener un juez imparcial para dirimir las disputas que se produzcan en relación con cualquier otro hombre. Inherente a la constitución de la sociedad civil es entonces el derecho a cuestionar la actuación de la autoridad, pues de otro modo se caería en la contradicción típica de los defensores de la monarquía absoluta: *Os dirán que están conformes en que, en las relaciones de un súbdito con otro, es preciso que existan normas y leyes y jueces que miren por la paz y seguridad mutuas. El monarca, en cambio, debe ser absoluto, debe estar por encima de tales contingencias. Precisamente porque tiene medios para causar daños y atropellos mayores, cuando los comete no hace sino obrar justicia. Quiénes preguntan cómo han de estar protegidos contra el atropello y la agresión son calificados inmediatamente de rebeldes y facciosos. Como si los hombres, al abandonar el estado de naturaleza y al entrar en sociedad, se hubiesen puesto de acuerdo en que todos ellos, menos uno, hablan de estar sometidos a la fuerza de las leyes, y que ese uno hubiese de seguir conservando toda la libertad propia del estado de naturaleza, aumentada con el poder y desenfrenada con la impunidad. Eso sería como para pensar que los hombres son tan insensatos que se preocupan de salvaguardarse de los daños que puedan hacer las mofetas o los zorros y les tuviese sin cuidado, más aún, que juzgasen como una salvaguarda el ser devorados por leones.*<sup>6</sup>

En la mayoría de los casos el derecho a la libre expresión fue invocado en términos del proceso que hemos llamado *exposición de motivos*, con un sesgo notable hacia el contrapoder y eventual rebeldía de los activos. La colisión con la legislación vigente, o la modificación de ésta para garantizar la libre expresión, se dieron desde las primeras etapas

---

<sup>6</sup> LOCKE, John *Ensayo sobre el gobierno civil*, parágrafo 93. El subrayado es nuestro.

de la discusión; paradigma del primer caso es la *Areopagítica* de Milton de 1644, discurso enderezado a cuestionar frontalmente la promulgación por el Parlamento inglés de una ley de censura previa;<sup>7</sup> ejemplo de lo segundo son las *Concesiones y Acuerdos del Territorio de West New Jersey*, aprobadas en 1677.<sup>8</sup> Este reconocimiento apenas más que fáctico será, hacia el fin del ciclo que reseñamos, consagrado como derecho constitucional: se trata del artículo 11 de la *Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano*, en Francia, de 1789, y de la *Primera Enmienda a la Constitución* de los Estados Unidos, de 1791.<sup>9</sup>

La autoconsciencia de la minoría burguesa y sus reclamos de derechos universales se apoyó en el análisis de la legitimidad que entonces se hizo. De entrada, legítimo es aquello que se apega a la ley, tanto en su origen como en su ejercicio. El problema de la legitimidad cobró una notable importancia en el tránsito del Renacimiento a la Ilustración, pues el desarrollo sociohistórico hizo que los "particulares", especialmente los burgueses, sostuvieran la tesis de la fundamental igualdad entre los hombres. De esta manera, se impone la necesidad de justificar la diferencia entre gobernantes y gobernados, dado que se ha deteriorado la cosmovisión jerárquica feudal en la que el Papa y el Emperador son los garantes del poder legítimo recibido de Dios y participado a las autoridades menores. Paralelamente, en Europa los reinos se transforman en naciones, en "potencias"; los conflictos territoriales y económicos

---

<sup>7</sup> Cfr. MILTON, John *Areopagítica*, p. 14-15

<sup>8</sup> Cfr. PECES-BARBA, Gregorio *Derecho Positivo de los Derechos Humanos*, p. 83. Se trata, al parecer, de la primera legislación explícita acerca de la libertad de expresión. El documento, promulgado el 13 de marzo de 1677, invalida la legislación anterior. Es notable la influencia quáquera en sus artículos, probablemente redactados por William Penn. Los capítulos XXXVI y XXXVIII consagran el gobierno representativo, la libre deliberación en asamblea, la no interrupción en la intervención discursiva; el principio de votación, el derecho de protesta, el que una vez aprobada la cuestión la deliberación sea pública; el derecho de pronunciar discurso en asamblea sin ser representante y la prohibición de censura previa a toda publicación.

<sup>9</sup> Cfr. PECES-BARBA, op. cit., p. 114 y 117. En el caso de la 1ª Enmienda, se incluye el derecho del ciudadano a pedir públicamente al gobierno reparación de agravios.

exigen un saber específico de las condiciones reales de los territorios y la población de cada nación, un ejército de funcionarios administrativos, un arte de gobernar de manera estable y por duración indefinida en un marco competitivo y extensivo.<sup>10</sup> Por encima del elemental rechazo a la usurpación y la conquista, estas dos exigencias confluyen, no sin grandes contrastes, en la búsqueda de una legalidad sin sorpresas para los particulares que quieren asegurar sus ganancias y para los gobernantes que quieren evitar insurrecciones internas. Cotta expone: *Únicamente la ley, al otorgar el derecho de gobernar y el deber de obedecer, es capaz de conferir justificación y estabilidad a la situación disimétrica resultante de las relaciones de poder. La presencia de la ley es la que hace que esa situación sea el resultado ya no de la voluntad de quien se adueña del poder por la fuerza, sino de una regla que es superior tanto a los gobernados como a los gobernantes. La legitimidad del poder tiene una doble consecuencia: por una parte, determina la sumisión de estos últimos a la ley -lo cual excluye la justificación de un poder *legibus solutus*; por otra, lo libera de su dependencia con respecto a la potencia material y a la fuerza siempre precaria a las que permanece sometido el poder ilegítimo.*<sup>11</sup>

La apelación a la ley se dió inicialmente en la situación en la que el Tercer Estado no tenía participación política directa. El poder de los burgueses no surgió por su asimilación en la nobleza o por la continuidad con el sistema feudal de los gremios, sino justamente por el corte con esos principios. La legitimación voluntarista ya no fue aceptada. La gente "particular" o "privada"<sup>12</sup> encontró en los conceptos "ley" y "razón" el contrapeso a su desprotección fáctica.

---

<sup>10</sup> Cfr. FOUCAULT, "Omnes et Singulatim", p. 124-127

<sup>11</sup> COTTA, Sergio "La legitimidad: ¿un espejismo?", p. 98-99.

<sup>12</sup> El uso de ambos términos se estabiliza en las lenguas europeas al comienzo del siglo XVII. "Particular" quiere decir que hay hombres que no tienen privilegios ni distintivos públicos, puesto que no pertenecen

Se insistió en el concepto de ley no como la voluntad del príncipe (*voluntas* o *gratia*) ni como un mero derecho debidamente adquirido de justicia (*concessum*)<sup>13</sup>, sino como legalidad, como actualización de normas generales y abstractas (*ratio*). La reflexión aristotélico-escolástica, lo mismo que la cartesiana, consideraban que un sistema razonable de normas debía tener a su cabeza una *lex universalis*, pero el reclamo de sustituir la *gratia* del soberano por la aplicación de lo ya previsto fue hecho explícito por los burgueses del siglo XVII, quienes rechazaban un gobierno basado en decretos caprichosos y edictos circunstanciales que hacían peligrar su estabilidad económica.

*De esta manera -apunta Habermas- se preparó el reverso del principio de soberanía absoluta formulado con fineza en la teoría del Estado de Hobbes: veritas non auctoritas facit legem. En la ley, la quintaesencia de normas generales, abstractas y permanentes inhiere a una racionalidad en la cual lo que está bien converge con lo que es legal, justo; el ejercicio del poder es degradado a una mera ejecución de dichas normas.*<sup>14</sup>

La fractura confesional de Europa a principios del siglo XVI y las subsecuentes guerras de religión produjeron un triple efecto. En primer lugar, la propuesta protestante apeló al discernimiento individual como lugar privilegiado de la salvación, promovió el libre examen de la Escritura y recuperó una lectura de San Pablo y los Padres de la Iglesia en la que se destacaban el sacerdocio universal de los fieles y los rasgos de rebeldía por motivos de

---

a la nobleza ni a un gremio histórico; pero hacen parte de la comunidad. "Privado" se emplea para definir a una persona como privada de honor y cargos. En general aparecen como sinónimos.

<sup>13</sup> Como ocurrió cuando algunos burgos medievales pagaron en dinero o en especie su desligación de un feudo, y con ella el derecho al autogobierno.

<sup>14</sup> HABERMAS, op. cit., p. 53.

conciencia. En segundo lugar, las crueles persecuciones, la agresividad y venalidad de príncipes y líderes religiosos, la obligada convivencia con personas de otras convicciones, propiciaron en los estratos medios de la sociedad europea una actitud escéptica y distanciadora, más favorable a ordenamientos válidos para la vida cotidiana que a sutilezas doctrinales de los bandos enfrentados. Por último, los gobernantes descubren que una guerra total por motivos religiosos pone en peligro la estabilidad de su régimen e inhibe el desarrollo comercial y productivo; a partir de mediados del XVII juran y rompen tratados, establecen y disuelven alianzas en una lógica plenamente política, renunciando a encarnar una opción religiosa en la medida en que no les aporte independencia y autonomía con respecto de los líderes religiosos.

La religiosidad privada, devenida moralidad secularizada, aumentó la importancia conferida al "buen juicio" propio, a la "discreción" individual, hasta postular socialmente la inerrancia del **sentido común**<sup>15</sup>. Dos hombres razonables podían coincidir, apelando solamente a su interioridad o a su experiencia, sin partir de una uniformidad o enfrentamiento dado de antemano por su pertenencia a un determinado grupo o confesión; además, privados ambos de poder u honores, no pueden coaccionarse con otras fuerzas que no sean las del discurso. Ahora bien, el sentido común y su discurso no se podían confiar a la mera espontaneidad; crecen y se afinan por la educación. Ésta se concibe ya no como la insaciable erudición renacentista, sino la apropiación del sentido de los acontecimientos circundantes; apropiación confiada al ritmo y capacidad de cada uno, hecha de discusión y lectura constante, y no de

---

<sup>15</sup> El concepto tiene una larga historia. Baste decir que en la escolástica medieval se uniformó su uso para referirse a la sencilla capacidad humana de considerar el mundo circundante. No es un conocimiento razonado -todavía- pero es una garantía de coincidencia con otros hombres acerca de la **misma experiencia**, a pesar de que cada uno tenga distinta agudeza sensible o distintas referencias para discurrir la dicha experiencia. Se caracteriza por la inerrancia, es decir, que a pesar de no ser infalible, las ocasionales equívocas no permanecen, ya que las pasadas y subsiguientes experiencias dan una continuidad que margina la excepción.

disciplinado a un maestro único o de una celebración de las autoridades (del saber) y sus textos. El saber crítico, la información razonada, es lo que verdaderamente garantiza un puesto en el contrapoder de los particulares que se expresan en público; el epicentro del público es el burgués sabio, con "lucos". En Francia, los fisiócratas fueron los primeros en usar la expresión *publique éclairé*, público ilustrado, y de esta manera proclamaron la competencia crítica que tenían aquellos autocultivados que daban juicios propios, independientes (y en general más profundos e imparciales) de los funcionarios encargados por la autoridad para examinar y dar un fallo sobre algún aspecto de la vida social.<sup>16</sup> Estos autores sostenían que los intelectuales ilustraban al gobierno y por lo tanto regían, aún sin cambiar las estructuras, las decisiones; era tanto como mantener la complementariedad de **ratio y voluntas**.

La secuencia que une racionalidad-legitimidad-legalidad se fue articulando desde dos líneas; una es el desarrollo de la burguesía que hemos reseñado: desarrollo del capitalismo, estatización de la corte, privatización de la religión, valoración del sentido común, surgimiento del mercado cultural, exigencia de leyes estables. La otra línea es el debate filosófico; sin ser absoluta, la autonomía de este debate tiene una historia más larga que la coyuntura del siglo XVII. El debate filosófico central de entonces consistía en encontrar el modo justo de saber cómo los seres se hacen presentes a nuestra consciencia, de manera que se pueda distinguir entre las formas válidas o legítimas de presencia, y aquellas que son inválidas, erróneas o espurias. El debate es antiquísimo, pero lo que lo hacía novedoso y urgente era que los filósofos estaban dispuestos a cuestionar no la aplicación de una norma de juicio preestablecida, sino la justificación de dicha norma. Es decir, los filósofos de la época

---

<sup>16</sup> Cfr. ROLL. Eric *Historia de las Doctrinas Económicas*, p. 138-139.

comenzaron a descentrar el problema ontológico hacia la epistemología. Se preguntaban por la **ratio** de las presencias, o incluso si podía existir algo así.

A pesar de los profundos desacuerdos en las maneras de plantearse una solución, éstas eran coincidentes en un aspecto: el discernimiento entre lo válido y lo que no lo es puede gestarse al interior de cada persona, de manera que nuestra común humanidad autoriza a cualquiera para que desde su razón, su experiencia o ambas emita un fallo tan justo como el del mayor filósofo de la antigüedad, el dirigente religioso más virtuoso, o la autoridad más digna. ¿Aplicaciones? Muchas y revolucionarias: los privilegios que no responden a una necesidad social real no sólo son injustificables sino dañinos; la verdad se encuentra en permanente configuración y aún lo definitivo o sobrenatural tendrá que pasar por la gradual comprensión que de ello los hombres tengan, etc. Pero la aplicación que destaca sobre todas es el tema del presente trabajo: todo mundo tiene derecho a decir lo que piensa, pues no está definido de antemano que alguien no tenga razón; este derecho es universal e irrenunciable, pues es el único medio seguro que descubre, propaga y profundiza la verdad, y al mismo tiempo es el mínimo indispensable para dar reconocimiento a un hombre como tal.

Esta discusión epistemológica comenzó a presentar sus perfiles políticos y sociales precisamente a partir de su articulación con los conflictos suscitados por la Reforma. Un paradigmático ejemplo de ello es la obra de Richard Hooker, polemista anglicano que defendía una postura moderada en contra del extremismo puritano de los llamados "independientes". En *Of the Lawes of Ecclesiasticall Politie* (1597), Hooker retoma el jusnaturalismo escolástico para establecer la ley de la razón como universalmente vinculante, de manera que ante ella todos somos iguales. Sin embargo, esa ley de la razón de filiación aristotélico-tomista se identifica con la "sentencia", la decisión de validez, que cada uno puede

determinar: *La ley de los agentes voluntarios sobre la tierra es la sentencia que la razón da con respecto a la bondad de las cosas que han de hacer.*<sup>17</sup> Así, para Hooker las leyes del Estado son válidas en virtud de su correspondencia con la ley de la razón, y no de su posibilidad de ser exigidas por la fuerza. El mismo Estado ha sido fundado en un acto de sometimiento racional, al cual se llegó por "composición y acuerdo" entre sus primeros miembros. De ahí que ninguna ley política deba impedir la exposición de cualquier doctrina razonable, pues estaría cegando la fuente de la que dimana su autoridad misma.<sup>18</sup>

La siguiente generación de pensadores anglicanos irá más allá; los así llamados "Platónicos de Cambridge" se pronunciarán a favor del más completo respeto a posturas aparentemente divergentes en materia religiosa, quedando siempre como única regulación la ley de la razón, como se propone en *The Use of Reason in Matters of Religion* de Whichcote o en el *Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature* de Culverwell. Desde este enfoque, las prácticas concretas y las convicciones específicas de los diversos grupos de creyentes debían ser juzgadas por su valor racional y de convivencia, por su condición de ser incluyentes y no excluyentes; la perspectiva de apertura y ampliación de coincidencias hizo que este grupo de pensadores fuera conocido también como "latitudinarios" (= que dan un espacio lato o extenso a lo válido). Para que la propuesta tuviera consistencia, los latitudinarios insistían en la necesidad del público y libre examen de las doctrinas religiosas, pues sólo así los diversos involucrados podrían demostrar la pretensión de racionalidad que hace válidas y respetables sus doctrinas, garantizándoles un lugar en el concierto de la sociedad. Justificaban este examen amparados en un texto bíblico: *Candela del Señor es el espíritu del hombre, que*

---

<sup>17</sup> HOOKER, Richard *Of the Lawes...* cap. VII, 4

<sup>18</sup> Cfr. *ibid.*, cap. X, 3. Ver también HERRERA, José *Jusnaturalismo e Ideario Político en John Locke*, p. 24-30 donde se destaca la influencia de la obra de Hooker en el desarrollo lockeano de la idea de tolerancia.

*escudriña los escondrijos de las entrañas* (Prov 20,27) *Candle of the Lord* y *Light of Nature* fueron sus metáforas preferidas para la razón humana, única garantía de la unidad supraconfesional en la sociedad; a partir de estos autores el proceso de examen racional de las creencias, que debe permitirse a través de la difusión de obras filosóficas, comenzó a ser llamado *Enlightenment*, *Lumières*, *Aufklärung*, Ilustración.<sup>19</sup> La intervención de Milton y la legislación de Penn tienen el mismo trasfondo, y las obras agnósticas de Collins y Toland son posibles en estas condiciones.

En la línea de los latitudinarios y apelando a Hooker, John Locke relacionará tolerancia con políticas de Estado, dando un gran impulso al planteamiento de las libertades como recortes efectivos al poder del gobernante. Un régimen que no permite *claims*, elevar quejas, no tiene legitimidad, no merece respeto, es mera violencia organizada y ritualizada, y está invitando a su disolución con las mismas fuerzas que usa para imponerse. Voltaire y D'Alembert, con su admiración por el enfoque empírico en las ciencias, entraron en contacto con las obras de Locke y las difundieron en Francia.

Sin pretender una genealogía exhaustiva, la exigencia de la libre expresión en el grupo enciclopédico tiene filiación latitudinaria-lockeana, por un lado; por otro, recupera toda la tradición caústica del escepticismo de Montaigne, la defensa de los hugonotes y la postura de Bayle, y por último, en tercer lugar y aún más importante, la argumentación spinozista -

---

<sup>19</sup> Para una presentación de conjunto, ver PATRIDES, William (ed.) *The Cambridge Platonists*. La metáfora de la luz para representar el poder de la razón, es vieja cuanto el mito de la caverna, sin olvidar sus destacados matices estoicos y plotinianos. Sin embargo, tanto en la ortodoxia de la escolástica como en la heterodoxia de los herejes "illuminati" (al igual que en Malebranche) la luz viene de lo alto, no del interior del hombre. Es una peculiar recepción protestante de San Pablo la que hace regresar a los textos sapienciales y encontrar en ellos la imagen de la antorcha-razón a nivel humano, como tarea y no como don de revelación. Un texto programático de distinción entre la luz sobrenatural y la natural, y la necesidad de que sea esta última la que legitime la primera se encuentra en el capítulo llamado "Del entusiasmo" en LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Libro IV, cap. XIX, § 13 "Qué es tener luz en la mente".

conservada a través del abate Meslier, conocido desde su juventud por Voltaire y admirado por Diderot. En cambio, por el lado kantiano, los vectores confluyentes son la defensa de la libertad de conciencia en la tradición Lutero-pietismo-Zinsendorf,<sup>20</sup> una muy peculiar trasposición de la dinámica de la materia leibniziana al marco social en las obras de juventud de Kant,<sup>21</sup> y especialmente una lectura de la Asamblea roussoniana en términos de Analítica Trascendental. Lo menos que se puede decir es que ambas síntesis son muy originales y radicales: la formulación enciclopédica se prolongará a Paine, la Constitución de EU, Stuart Mill y Dworkin; la formulación kantiana se prolongará a Fichte, Dantón, la *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano*, Adorno y Habermas. Expliquemos ahora como se conformaron ambos grupos.

---

<sup>20</sup> Cfr. la reseña que se hace del falibilismo y la perspectiva de tolerancia que introdujo el pietismo en el ambiente luterano en UCHMANY, Alexandra *La proyección de la Revolución Francesa en Alemania*, especialmente p. 24-25

<sup>21</sup> Este aspecto será expuesto en el apartado 3.2

## 2.2 DOS NÚCLEOS EXPRESIVOS

Hemos dicho antes, al inicio del apartado 2.1, que una discusión de derechos implica una minoría autoconsciente. En el Marco Teórico, apartado 1.3, señalamos también que una *minoría activa mantiene una comunicación constante entre sus miembros, profundiza en las razones de su divergencia y se perfila por su capacidad de iniciativa*. Tales rasgos, con sus específicos matices, los encontramos en los dos grupos que queremos estudiar: el equipo de redacción de la Enciclopedia y el grupo de discípulos animados por Kant. En ambos casos el reclamo de libre expresión, desde una **exposición de motivos**, es considerado como una *apertura necesaria a la divulgación de la filosofía con la intención de superar el prejuicio*. A continuación describiremos su formación.

### A) EL GRUPO ENCICLOPÉDICO

La Enciclopedia comienza con el proyecto francés de traducción y actualización de la *Cyclopaedia* de Ephraim Chambers -un inofensivo aunque interesante diccionario científico inglés de dos tomos- en 1745. Era tan limitado el proyecto inicial que lo anuncia el *Journal de Trévoux* en mayo del 45, con los precios de suscripción y la reseña laudatoria de cuatro artículos; no resulta extraño que un periódico científico-literario hiciera tal, si no fuera porque el dicho *Journal* era la publicación oficial de los intelectuales jesuitas y porque, a partir de la aparición del primer tomo de la *Encyclopédie*, se convirtió en uno de los principales oponentes de la obra. Después de una serie de dificultades, el librero Le Bretón consiguió los permisos y en enero de 1746 firmará la coedición con los empresarios Briasson, Durand y David. Con estos tres editores ya estaban contratados Diderot, Toussaint y Eidous -intelectuales jóvenes,

pobres y sin trabajo fijo- traduciendo un diccionario inglés de medicina. D'Alembert, en cambio, es un joven científico -reconocido y de buena posición económica- al que se le encomienda la revisión de los artículos de matemáticas. Dirige el equipo Gua de Malves, traductor de Berkeley, y fogoso animador del proyecto -nunca cumplido- de una colección de libros que difundiera obras de los pensadores europeos más reconocidos en filosofía, política y economía.

Malves no resistió la presión de una revisión y refundición de artículos que crecía día con día. En octubre de 1747 Diderot y D'Alembert se hacen cargo de la dirección. En ese sentido, es más certero decir que la Enciclopedia hizo a los *philosophes*, y no éstos a aquella. En efecto; sin el espacio que les brindó, Diderot, D'Alembert, Jaucourt, Holbach, Marmontel nunca hubieran salido de su parcela del conocimiento, o del enfoque miope que sostenían antes de colaborar en la gran obra; Voltaire y Rousseau se dieron cuenta de la trascendencia que tendría este nuevo orden del saber, y por ello aceptaron incluir algunos artículos de su pluma. Los problemas no fueron pocos; además de la complejidad técnica de la obra, la desconfianza de las autoridades hacia Diderot -del que se sabía un pasado libertino y una fuerte tendencia atea- fue continua. Tenían razón, pues fue la radicalidad de Diderot la que le dio ese tono pragmático, sutilmente irónico y descreído al grueso de la obra, tono que contagió en especial a otros colaboradores de formación mucho más tradicional y de espíritu más circunspecto, como el abate Yvon o el caballero Jaucourt, al punto que no se distingue fácilmente -en el estilo, en el léxico y en el contenido- quién escribió qué artículo en este "microconjunto" de enciclopedistas. Le Breton y Diderot trataron de mantener el proyecto fuera de mecenazgos sospechosos; sin embargo, no pudieron evitar la protección interesada del ministro d'Argenson quien permitió la detención -en 1749, antes de salir el primer tomo- de Diderot,

para después negociar su salida con el compromiso de la dedicatoria -escrita a regañadientes por D'Alembert- en las primeras páginas de la Enciclopedia

A pesar de ello, resistieron durante años las seducciones y amenazas de miembros de la nobleza; ello resulta notable porque no era algo común, y mucho menos para una obra de tan amplias expectativas. Al separarse voluntariamente de la autoridad, estaban definiendo su posibilidad de divergencia. Así lo reconoce Venturi: *Si la Francia del siglo XVIII no fue un país de despotismo ilustrado, y siguió siendo incluso uno de los gobiernos más hostiles a los filósofos en medio de la Europa de las luces, ello fue debido, al menos en parte, al hecho de que había pasado ya por un gran intento de crear una clase culta reunida en torno a la monarquía. A mediados del siglo XVIII la experiencia no podía ya repetirse. Por boca de los enciclopedistas sabemos lo conscientes que fueron los filósofos de esta situación. No fue recíproca incomprensión entre ilustrados y monarquía, como demasiado a menudo se tiende a creer, sino la escisión natural de dos fuerzas ya distintas. La Ilustración, en Francia, sentía que podía vivir por sí sola, cuando todavía en el resto de Europa se desarrollaba en simbiosis con las monarquías.*<sup>1</sup>

Si una minoría activa surge con frecuencia en situaciones de crisis y agravamiento, la Francia de la Enciclopedia ciertamente lo era: bandillaje, carestía, devaluaciones, nuevos impuestos, revueltas campesinas en Bretaña, la sorda lucha entre jansenistas y jesuitas, suspensión del Parlamento de París, las guerras simultáneas con Inglaterra por Canadá y con Prusia por la sucesión austriaca, etc. Finalmente el primer volumen de *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers* apareció en 1751, al que siguieron un

---

<sup>1</sup> VENTURI, Franco *Los orígenes de la Enciclopedia*, p. 46

volumen por año hasta 1757. En 1759 fue detenida disciplinariamente la publicación de los tomos de texto, pero a partir de 1762 aparecen los volúmenes de planchas, hasta completar nueve de este tipo en 1772. Los diez volúmenes restantes de texto aparecieron juntos en 1765. Sin Diderot al frente, se publican cuatro volúmenes de *Suplementos* entre 1776 y 1777, y una *Tabla Analítica* en dos volúmenes en 1780. La obra fue el laboratorio del que surgió una minoría activa.

Para que los enciclopedistas se conformaran como minoría activa confluieron varios factores. De entrada, la reflexión de Diderot y D'Alembert para justificar y presentar el conjunto de la obra a sus lectores les llevó a profundizar un planteamiento que sostenían en sus obras individuales previas a su participación en el proyecto editorial: el conocimiento es útil. El cambio que determina la redacción de la obra es una modificación de perspectiva: ya no ver el conocimiento desde el "sabio" que se autorepresenta en discursos con coherencia interna, sino justificar el valor que el conocimiento tiene para el "profano". Se preguntaron por qué el conocimiento sería útil desde la óptica del destinatario. ¿Para qué alguien compraría un "diccionario razonado"? ¿De qué le sirve a un hombre enterarse de los resultados de la reflexión bien hecha, con razones suficientes? Se respondieron: para garantizarle su acierto en la acción. Creen que los factores históricos se alian a este fin: *Era preciso un tiempo razonador en que no se buscaran ya las reglas en los autores, sino en la naturaleza, y en que se advirtiera lo falso y lo verdadero de tantas poéticas arbitrarias; tomo el término poética en su acepción más general, como un sistema de reglas dadas según las cuales, en el género que sea, se pretende que hay que trabajar para tener éxito.*<sup>2</sup> Así, la posibilidad que tiene el conocedor de expresarse ya no se sostiene como el gusto de departir con los colegas que le

---

<sup>2</sup> DIDEROT, Denis art. "Enciclopedia". p. 91. El subrayado es nuestro.

entienden a uno, debatiendo y celebrándose mutuamente en procesos "endogámicos", o para asistir al poderoso en su toma de decisiones, es una responsabilidad de acercar los suministros racionales necesarios para que, en principio, todos los miembros de la comunidad puedan, quieran y sepan transformar la realidad en una dirección acertada y, por lo tanto, conveniente. Van a redactar una obra que permita al lector alejarse de poéticas autoritarias y acercarse a la poética natural, esquemas de transformación racionalmente justificados. Ya tienen una actividad distintiva que va a impactar la marcha de la comunidad.<sup>3</sup>

En segundo lugar, la necesidad de darle un tono unitario a una obra en la que colaboraban estudiosos de distintas disciplinas, de variadas extracciones sociales y profesionales, con diversos horizontes teóricos, implicó un intenso debate interno en el que Diderot fungía de pivote y punto de encuentro. El redactor-jefe tuvo el mérito de no intentar una homogenización que estabilizara un único formato para todos los artículos y que supusiera las mismas pautas de descubrimiento y exposición del conocimiento, algo así como un "sistema filosófico-científico". En lugar de ello, Diderot armó un mosaico -en unos volúmenes mejor logrado que en otros- en el que se encuentran artículos programáticos de extensión considerable, artículos de refundición y paráfrasis, artículos del tipo "noticias curiosas"; en fin, se pueden leer exposiciones sesudas que rayan en la erudición al lado de artículos juguetones o sombríos, que se acercan peligrosamente a la blasfemia o a la proclama revolucionaria.

---

<sup>3</sup> Basta una sencilla constatación cuantitativa del impacto: para el primer volumen de la Enciclopedia (1751) se surten 2 000 ejemplares a suscriptores; para el volumen VII (1757) son ya 4 200 suscripciones. En 1758 comienza una reedición en Lucca, a la que siguen Livorno (1770), Ginebra (1771), Lausana y Berna (1772), Neuchâtel (1777). En conjunto -edición de LeBretón y reediciones- hacen un total de 25 000 juegos, sólo la mitad de los cuales fueron comprados en Francia. Además, desde muy pronto hay imitaciones y refundiciones como la *Encyclopédie d'Yverdon* de Felice (1770) y la *Encyclopédie Méthodique* de Panckouke (1782).

Así, lo que da unidad a la obra es el interés, la finalidad de propagar el saber y superar el prejuicio: tal es el "espíritu" de la Enciclopedia. *Gentes de letras hicieron por sus semejantes y por sus iguales lo que jamás se hubiera conseguido de ellos mediante ninguna otra consideración... Entre todos ellos reina una emulación, un respeto, una concordia que apenas podría imaginarse. No se limitan a prestar la ayuda prometida, sino que incluso realizan mutuos sacrificios, cosa mucho más difícil... Y es que no se trata aquí de un interés particular... la perfección de la obra y la utilidad del género humano crearon el sentimiento general de que nos sentimos animados.*<sup>4</sup> Para animar el debate social extenso, nada resultó mejor que una "sociedad virtual" debatiendo en las páginas mismas de la Enciclopedia. Se produjo así una minoría activa flexible, con variadas líneas de argumentación para sostener su divergencia. La autoridad tendrá dificultad para manejar su conflicto con esta minoría activa: sus integrantes sostienen lo mismo pero de distintas maneras, y no pueden ser tratados con el mismo "paquete normativo" pues unos son nobles y otros plebeyos, unos son laicos y otros son religiosos, unos son funcionarios y otros son profesionistas o literatos.

Un tercer factor, tal vez el catalizador más importante en la constitución de esta minoría activa, fue la represión. En efecto, la detención de Diderot en 1749, la condenación de Prades en 1751 y de Helvecio en 1758, y las suspensiones de 1752 y 1759 definieron quién seguiría la lucha y quién no. Cada uno de estos eventos fue ocasión de un reajuste de metas y medios; los que perseveraron supieron a qué se atenían e intensificaron su comunicación, multiplicaron las formas de solidaridad interna y pulieron sus argucias para no perder visibilidad. Lo veremos en detalle en el próximo capítulo.

ESTA TESIS NO DEBE  
SALIR DE LA BIBLIOTECA

---

<sup>4</sup> DIDEROT, art. "Enciclopedia", p. 94

Para darse una idea de cómo estaba conformado este grupo, podríamos compararlo con la figura de tres círculos concéntricos. En el círculo más externo colocamos a los colaboradores que participan a título de traductores, refundidores y revisores como Eidous y Toussaint. Comparten de alguna manera la actividad distintiva, pero su participación es episódica y cuando se produce el ataque de las autoridades son los primeros en sucumbir ante la presión de los compromisos convencionales. Un segundo círculo lo forman escritores considerados expertos temáticos y un selecto grupo de "invitados especiales". Los expertos aportan el conocimiento generado con nuevas teorías, avances cualitativos con firmes trabazones conceptuales que se dan a conocer por primera vez a la comunidad científica o un público más amplio, como son las intervenciones de d'Argis para los artículos de Historia, las de Bauzée para Gramática o las de Turgot para Economía. Los "invitados especiales" están lejos o en una situación que les impide participar con continuidad en la obra, pero no quieren dejar pasar la oportunidad de suscribir y apoyar la actividad distintiva, que -de hecho- antes o independientemente ya los caracterizaba; en tal situación se producen las colaboraciones de Montesquieu, LaMettrie, Voltaire y Rousseau. Finalmente, en el círculo central, podemos encontrar a aquellos que adelantarán las críticas sistemáticas al sistema vigente, los encargados de desestructurar los prejuicios sociales y religiosos: ahí están Diderot y D'Alembert; los "tres abates": Yvon, de Prades y Pestre; el viejo pero inflexible ateo DuMarsais, Marmontel, Helvecio, el Barón de Holbach, el Caballero de Jaucourt. A lo largo de los años de esta disidencia hay cambios importantes: unos se acercan y otros se alejan del centro, del punto focal de la actividad distintiva. D'Alembert, por ejemplo, pasa del tercer al segundo círculo a raíz de los acontecimientos de 1752, y abandona la obra definitivamente en 1759. En cambio, Louis de Jaucourt, que comenzó participando en 1752 como experto en Medicina moderna, sufrirá una transformación notable, una "conversión". Al contacto con Diderot, el antes tímido médico, salido de la pequeña nobleza terrateniente de provincia, leerá a Spinoza,

Montesquieu y Locke, desarrollando una radical y excelentemente argumentada filosofía política. Desde 1754, sus colaboraciones lo llevan a compartir con el redactor-jefe la dirección de la actividad definitoria: a partir del artículo *Democracia*, Jaucourt se convertirá en un sorprendente emprendedor moral que -además de sostenerla con justificaciones racionales- arriesgará su fortuna económica, su prestigio social y hasta su vida en la empresa.

Simultáneamente, en torno a ella, y mas allá de la publicación de la Enciclopedia, los "invitados" siguieron publicando y defendiendo el derecho a hacerlo, lo mismo que Helvetius, Holbach, Diderot, Yvon, Pestre y Jaucourt. Este es nuestro primer grupo.

## B) LOS KANTIANOS

Quizá refiriéndose a los enciclopedistas, y seguramente a su propio grupo, Kant escribió: *Tal y como se piensa en nuestra época, no se puede concebir que muchos hombres de mérito no aprovechen cualquier buena ocasión para colaborar la interés común de la razón en su caminar constante hacia la luz, aunque sólo se vislumbre alguna esperanza de poder alcanzar la meta.*<sup>5</sup> A diferencia del grupo anterior, los kantianos rara vez vivieron en la misma ciudad y sus encuentros personales y con el maestro se espaciaban por años. Pero eso no disminuye en nada la propiedad de aplicarles la caracterización de minoría activa. Mantuvieron la consciencia de defender el mismo derecho, intercambiaron una nutridísima correspondencia, presentaron un frente común a los ataques, publicaron en las mismas revistas y llegaron a crear revistas propias. Más aún, en cierta etapa (aproximadamente entre 1782 y 1795) se propusieron una estrategia coordinada en la forma de una verdadera "red internacional", así fuera en el estrecho marco de los pequeñísimos Estados alemanes: consultando a Kant y

---

<sup>5</sup> KANT, *Prolegómenos* (P), p. 99

distribuyéndose tareas entre sí, ocuparon o dejaron cátedras y puestos, contactaron otros estudiosos, emigraron para "esparcir la doctrina" donde no había ningún representante destacado o donde la oposición era especialmente difícil, como si de un grupo de misioneros se tratase. La red tocaba Halle, donde estaba Jakob; Leipzig, con Hindenburg y Born; Berlín con Kiesewetter, Herz y Spener; Tubinga con el adolescente Schelling, Jena con Schmid, Reinhold, Humboldt, etc. Durante tiempos largos o breves Erhard, Beck, Schultz, Biester y Fichte hicieron de "predicadores nómadas" yendo de una ciudad a otra y reforzando a sus amigos en situación apurada. Provenían de variadas extracciones y de diversas confesiones religiosas (judíos, luteranos, reformados y católicos) pero casi todos fueron profesores universitarios.

Escribieron regularmente en la *Berlinische Monatschrift*, en el *Teutscher Merkur* (donde publicó Reinhold sus "Cartas sobre la filosofía kantiana" entre 1786 y 1787, la popularización que más extensamente dio a conocer el núcleo teórico del grupo<sup>6</sup>) y crearon dos medios de expresión importantes: el *Neues Philosophisches Magazin*, dirigido por Biester, y la más duradera *Jaener Allgemeine Litteratur Zeitung*, dirigida por Schütz y Hufeland. Asimismo, el grupo contaba con dos editores-impresores: Rink en Königsberg y Hartknoch en Riga.

Un importante punto a aclarar es que esta minoría no se formó en las aulas. Como se sabe, Immanuel Kant fue profesor en la Universidad de Königsberg la mayor parte de su vida, e incluso fungió en dos ocasiones (1786 y 1788) como rector de ella. Pero aquellos que inspirados y asesorados por Kant formaron una minoría activa para defender la libre expresión -a excepción de Beck- nunca asistieron a sus cursos. Kant no podía dejar de incluir aspectos de su investigación crítica en los cursos que impartía, pero jamás empleó sus libros impresos

---

<sup>6</sup> Cfr. WELLEK, René "K. L. Reinhold", p 235

como manuales o apoyos didácticos. Así, la historia de sus seguidores tiene un patrón recurrente: se toparon con la obra de Kant en las librerías, en las reseñas que proporcionaban las revistas culturales o a través de una comunicación personal con alguien que ya había leído al filósofo. La lectura los deslumbra y las razones aducidas los convencen; sienten que han encontrado una respuesta satisfactoria en principio a las cuestiones que previa y personalmente los atormentaban. Fichte lo describe así: *Vivo en un mundo nuevo desde que leí la Crítica de la razón práctica. Principios que creía que serían irrefutables han sido refutados para mí. Cosas que creía que nunca me podrían ser demostradas, por ejemplo el concepto de una libertad absoluta, del deber, etc., me han sido demostradas...*<sup>7</sup> Escriben a Kant o van a buscarlo a su pequeña ciudad; exponen sus descubrimientos y sus dudas, a las que Kant responde lo mejor que puede, además de sugerirles lecturas complementarias y poner en contacto al "neoconverso" con otros miembros de la minoría.

En cuanto a la concatenación filosófica, hay una especie de división del trabajo: Kant se concentrará en los conceptos fundamentales y en garantizar la solidez teórica de la línea de investigación; los discípulos se encargarán sobre todo de "popularizar" los logros críticos, pero con la consigna de nunca "vulgarizarlos" en el sentido de no saltarse la justificación racional y acabar haciendo meros discursos edificantes o consuelos fáciles ante la situación teórica e histórica imperante. Además, los discípulos buscarán encontrar razones adicionales, prever críticas y desarrollar aplicaciones e ilustraciones adecuadas. Pero por encima de esta tendencia a la especialización, la convicción unificadora y animadora será la defensa de la libre expresión y la superación del prejuicio, lo más extensivas posibles.

---

<sup>7</sup> FICHTE, J. Gottlieb, carta a F. A. Weissshuhn, ago 1790, en *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos póstumos*, p. XV

como manuales o apoyos didácticos. Así, la historia de sus seguidores tiene un patrón recurrente: se toparon con la obra de Kant en las librerías, en las reseñas que proporcionaban las revistas culturales o a través de una comunicación personal con alguien que ya había leído al filósofo. La lectura los deslumbra y las razones aducidas los convencen; sienten que han encontrado una respuesta satisfactoria en principio a las cuestiones que previa y personalmente los atormentaban. Fichte lo describe así: *Vivo en un mundo nuevo desde que leí la Crítica de la razón práctica. Principios que creía que serían irrefutables han sido refutados para mí. Cosas que creía que nunca me podrían ser demostradas, por ejemplo el concepto de una libertad absoluta, del deber, etc., me han sido demostradas...*<sup>7</sup> Escriben a Kant o van a buscarlo a su pequeña ciudad; exponen sus descubrimientos y sus dudas, a las que Kant responde lo mejor que puede, además de sugerirles lecturas complementarias y poner en contacto al "neoconverso" con otros miembros de la minoría.

En cuanto a la concatenación filosófica, hay una especie de división del trabajo: Kant se concentrará en los conceptos fundamentales y en garantizar la solidez teórica de la línea de investigación; los discípulos se encargarán sobre todo de "popularizar" los logros críticos, pero con la consigna de nunca "vulgarizarlos" en el sentido de no saltarse la justificación racional y acabar haciendo meros discursos edificantes o consuelos fáciles ante la situación teórica e histórica imperante. Además, los discípulos buscarán encontrar razones adicionales, preveer críticas y desarrollar aplicaciones e ilustraciones adecuadas. Pero por encima de esta tendencia a la especialización, la convicción unificadora y animadora será la defensa de la libre expresión y la superación del prejuicio, lo más extensivas posibles.

---

<sup>7</sup> FICHTE, J. Gottlieb, carta a F. A. Weissshuhn, ago 1790, en *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, p. XV

Este "discipulado" parecería en primera instancia contradictorio, pues la invitación a pensar por sí mismo, el *Sapere aude!* -"atreverse a saber"- que Kant utiliza como lema, podría quedar negativamente comprometido en el seguimiento de un planteamiento filosófico determinado, que por definición es histórico, parcial y limitado, y acabar siendo cristalizado en dogma o doctrina. Pero Kant mismo no dejó de estar consciente de ello, como tendremos ocasión de demostrar en el Capítulo III. La evidencia documental señala que, aunque le hubiera agradado formar un sistema filosófico más o menos completo, Kant no pretendió formar una "escuela filosófica" sino promover la filosofía crítica como *Denkungsart*, como "modo de pensar", como estilo social fundamental de enfrentarse a la realidad natural y social. En cierto sentido -y sin pretender que venga al caso un estudio psicológico del individuo Kant- el profesor de Königsberg sabía que sus discípulos lo superarían, que el mejor triunfo del pensamiento crítico es su continua autosuperación. Por ello, aunque le produjera un dejo de tristeza, no dejó de animar y ayudar a aquellos de sus seguidores que se alejaban de su línea filosófica específica; aunque dejaran de formar parte de sus "expositores", seguían el punto básico de *Ilustrar* a sus contemporáneos, y Kant los siguió recomendando a universidades y editores, leía sus obras con auténtico interés, trataba de entender sus nuevos planteamientos.

Si tomamos la perspectiva de "escuela", el kantismo fue un rápido fracaso, pues los discípulos más brillantes se hicieron "hipercríticos" con respecto de los modelos epistemológicos, éticos o estéticos del maestro, construyendo nuevas perspectivas teóricas por cuenta propia. Si tomamos, en cambio, la perspectiva de filosofía como *Ilustración*, fue un éxito rotundo: la obra de Kant desató un intenso debate social y fue el medio formativo de los intelectuales generadores de una cultura crítica alemana. La minoría formada por Kant y sus discípulos tuvo una triple fecundidad: para empezar, propició el debate filosófico fuera de los márgenes de los cultivados tradicionales, dominados por la Academia de Berlín. Duque comenta: *Es el*

*melancólico final de la filosofía aúlica. Hasta 1786 ellos tienen a su Rey; desde 1787, Kant tiene al público (es el caso contemporáneo, en el plano musical, de Salieri y Mozart. Le nozze di Figaro es de 1786). La institución languidece con el régimen que la engendró; ya no se trata de leer memorias en el seno de la Academia, sino de defender ideas en la plaza pública de la Universidad, las editoriales y las revistas. Kant mostraba el camino.<sup>8</sup> En segundo lugar, la actividad distintiva dio origen a minorías activas más compactas y de reivindicación más intensa, entre las que destacan el *Bund der freien Männer* -la Liga de los Hombres Libres- animada por Fichte en Jena, y el grupo de Erhard, que en Leipzig y Munich estuvo a punto de formar una República Democrática del Sur de Alemania. Por último, como anotamos, su misma perspectiva crítica le impidió fijarse como versión cerrada -aunque alterna- de la realidad. A más de tres décadas de distancia, Humboldt reflexiona sobre lo que significó esta actividad para Schiller y para él mismo: *Qué mucho o qué poco de la filosofía kantiana ha permanecido hasta el presente o permanecerá en el futuro, no puedo presumir yo decidirlo, pero si quisiéramos determinar la gloria que Kant aportó a su nación y la utilidad que aportó al pensamiento especulativo, entonces tres cosas permanecen indubitablemente ciertas. Algo de lo que él demolió nunca será vuelto a levantar, algo de lo que él estableció nunca pasará; y, lo que es más importante, instituyó una reforma cuyos rasgos son difícilmente igualados en la historia de la filosofía... Dado que enseñó, no tanto filosofía, sino a filosofar, y comunicó menos verdades descubiertas de lo que proveyó una chispa a la antorcha de la búsqueda propia de cada uno, indirectamente causó el surgimiento de sistemas o escuelas que más o menos divergían de él; y eso caracteriza la noble libertad de su mente, el que haya sido capaz de despertar a los filósofos de nuevo hacia la completa libertad y la actividad continuada a lo largo de los propios senderos creados por cada quien.*<sup>9</sup> El aporte de la reflexión kantiana a la*

---

<sup>8</sup> DUQUE, Félix "Historia y Metafísica: el frágil espejo móvil de la Razón", p. CCII

<sup>9</sup> HUMBOLDT, Wilhelm von "On Schiller and the course of his spiritual development", p. 545-547

superación del prejuicio y a la posibilidad de construir una sociedad más justa hacen a Hölderlin llamarlo "Moisés de nuestra nación" y a Schelling, en la oración fúnebre en el entierro de Kant, decir que el pensador participa del mismo espíritu de la Revolución Francesa; ésta - afirma- cumplió en en el plano real lo que aquél llevo a cabo en el ideal.<sup>10</sup>

El grupo alrededor de Kant, y desprendiéndose progresivamente de él, es nuestra segunda minoría activa a considerar.

---

<sup>10</sup> DUQUE, op. cit., p.CCXXVI

## 2.3 CENSURA Y CONTROL, ESCRITURA Y ASTUCIA

Ya que hemos ubicado la formación de los dos núcleos expresivos a estudiar, podemos ensayar una descripción de los sistemas de control y censura de la época, para después ejemplificar las estrategias de escritura que ambos grupos emplazaron para lograr su propósito, esquivando la supresión que les amenazaba desde los poderes de la autoridad política y religiosa.

### A) CENSURA Y CONTROL

A partir de la Constitución *Inter multiplices*, promulgada por el papa Inocencio VIII en 1487, los reinos de Europa adoptaron - frecuentemente con agregados más estrictos- cuatro reglas básicas con respecto a las publicaciones: examen eclesiástico previo y obligatorio de todos los escritos destinados a la imprenta; concesión de licencia (*Imprimatur* y/o *Privilegio Real*) sólo a los textos aprobados; sanciones -que van desde la multa y los azotes, hasta la ejecución- contra quienes escriben, imprimen, leen o conservan libros que contravengan las disposiciones anteriores; y, finalmente, destrucción -ordinariamente la quema- de los libros perseguidos.<sup>1</sup> Tras las guerras de religión, los gobernantes ya no esperaron que las condenaciones vinieran de cuerpos eclesiásticos autónomos (el Tribunal de la Inquisición para el ámbito católico o las dirigencias de las iglesias evangélicas o reformadas), sino que encomendaron a funcionarios especializados la tarea de una censura también política.

---

<sup>1</sup> Cfr. BARAGLI, Enrique *Comunicación social y comunión*. p. 29-30

Ningún autor inteligente de la época deja de saber que los gobiernos usarán la coartada de ortodoxia religiosa cuando se trate de perseguir opiniones contrarias, aunque éstas sean críticas a los manejos económicos o políticos del régimen. El rótulo de "hereje" será el rasero para igualar represivamente a todo escritor considerado peligroso, sin importar que sus obras pertenezcan a géneros tan diversos como manuales de jardinería, novelas amorosas, escritos periodísticos, biografías, libros de viaje, reseñas literarias o tragedias teatrales. Es plenamente representativa del ambiente la declaración de principios que se hace en el primer número del *Journal littéraire* de la Haya en 1715: *Sólo nos resta advertir al Público que nosotros no expresaremos jamás nuestro sentir sobre las materias de Teología, ni sobre los temas Filosóficos que influyen directamente sobre la Religión; nos contentaremos con hacer Extractos fieles, y presentar las diferentes opiniones en toda su claridad... Cada quien se cree Ortodoxo en su sentir, y todo lo que rebasa la Esfera de sus opiniones le parece alejado de la Santa Doctrina. Así que, sin importar el partido que tomemos, no sabremos jamás evitar el título odioso de Heréticos, que se aplica tan pródigamente en nuestro Siglo.*<sup>2</sup>

Por otro lado, el mercado de libros comienza a ser una fuente de ingresos cada vez más importante para las naciones europeas; la avidez de saber tiene su lado redituable no sólo en teorías científicas y en las prácticas administrativas que aseguran el poder de los reyes, sino también en los cobros de permisos para las obras, los impuestos de venta y exportación, etc. De esta manera, en Francia se estableció un Ministerio de la Librería, encargado por igual de la censura, del fomento de la actividad librera y editorial, y del cobro de los impuestos correspondientes.<sup>3</sup> Pero además del control que pudiera ejercer este Ministerio -mediante la

<sup>2</sup> Citado en ATKINSON, John y KELLER, William *Prelude to the Enlightenment, French Literature 1690-1740*, p. 156

<sup>3</sup> El Ministerio de Librería se comportó, en general, benévolo con los enciclopedistas. Malesherbes, su director, compartía en el fondo muchas de las posturas de Diderot; no evitó la censura y las suspensiones, pero los protegió de las penas corporales que el Consejo del Rey quería inflingirles.

censura previa o la negativa de permisos de importación de obras extranjeras- la Policía tenía tendida una red de vigilancia y denuncia en las principales ciudades de Francia y especialmente en París. Es sorprendente lo espeso de esta red: hay un control sistemático de cada autor importante, con fichas de informaciones sobre su historia personal, sus relaciones y contactos, los manuscritos que prepara y las conversaciones que sostiene; un buen grupo de policías están infiltrados en el medio librero y bohemio, vigilan y pagan a *soplones* para que denuncien a los escritores que expresen atrevimientos en los salones, los cafés e incluso a mitad de la calle; conocen y buscan obtener provecho del complicadísimo cuadro de protecciones que los nobles del reino ofrecen a los escritores.<sup>4</sup> Incluso la nobleza, por su propia cuenta, ejercía una terrible censura: si un autor plebeyo ofendía en sus escritos a algún noble, rara vez escapaba de una encerrona tendida por los lacayos del ofendido; un comentario ligero podía costarle a un autor la salud o hasta la vida, mientras el Ministerio, la Policía y los juzgados se hacían de la vista gorda. Pocos entre los enciclopedistas no tuvieron en algún momento de sus vidas una *bâillonade* -bastonada, paliza- disuasoria o vengativa.

Pero la represión que se convirtió en emblema del Antiguo Régimen y odiado símbolo inverso de la libertad de expresión, fue la tradición del *embastillement*, cortas o largas estancias -a veces fatales- en La Bastilla, prisión para los enemigos del Estado, separo con las características estigmatizantes que ya comentamos en el primer capítulo de la presente tesis.<sup>5</sup> No es gratuito considerar el episodio de su toma como el inicio de la Revolución Francesa; la perspectiva de caer en ella tenía un efecto paralizante en la mayoría de los escritores, que posponían sus ideales de transformación social. Sin embargo, aquellos que entraron y

---

<sup>4</sup> Una excelente descripción de esta vigilancia, dirigida por el inspector D'Hemery, se encuentra en DARNTON, Robert "La anatomía de la República de las Letras", p. 148-191. En las fichas del inspector D'Hemery no faltan, como es de imaginar, los enciclopedistas.

<sup>5</sup> Cfr. Apartado 1.4, notas 22 y 23

lograron salir, generalmente se volvieron reincidentes, pues como dice Voltaire, el *embastillement* era tanto una violencia como una distinción<sup>6</sup> -sólo el brillante es considerado peligroso-, y

*En este horroroso castillo, palacio de la venganza,  
quien encierra sabe el crimen y la inocencia.<sup>7</sup>*

Además de La Bastilla, el Ministerio y la Policía usaron muchos otros castillos como cárceles - como le ocurrió a Diderot con el castillo de Vicennes en 1749-, o conmutaron la pena por el arresto domiciliario -como en el caso de Jaucourt en 1758- , o incluso por el destierro, tal como sucedió con Voltaire en 1726.

El proyecto de la Enciclopedia debió remontar varias crisis en su largo trayecto de publicación. A pesar de contar con el Privilegio Real y con la aprobación de los censores, el encarcelamiento de Diderot en 1749 -por las implicaciones ateas de su *Carta sobre los Ciegos*- estuvo a punto de dar al traste la aparición de los primeros dos volúmenes. Más grave resultó la querrela de 1752; la reseña del jesuita Berthier en el *Journal de Trevoux* afirmaba que los dos primeros volúmenes defendían tesis heréticas y que el artículo "Aius Locutius" - declaración de principios en favor de la libertad de expresión- era una burla contra las disposiciones legales, pues *¿Qué ideas se habrán formado de tantas leyes publicadas contra los libros impios, de tantos ejemplos de terror que el Ministerio público ha creído tener que dar, incluso en nuestros días, reprimiendo muy oportunamente a los autores de estas malas obras?*<sup>8</sup> La respuesta irónica de Diderot, y la condena por herejía contra el abad de Pestre por parte de La Sorbona, hicieron que Mirepoix, preceptor del Delfín, amigo de los jesuitas y

<sup>6</sup> Cfr VOLTAIRE, *Cartas Filosóficas*, Carta XIX

<sup>7</sup> VOLTAIRE, *La Henriada*, Canto IV, p. 454

<sup>8</sup> BERTHIER, *Journal de Trevoux*, febrero 1752 en VENTURI, *Los orígenes de la Enciclopedia*, p. 150

de todos los clericales de la Corte, lograra una "supresión" oficial de los dos volúmenes en cuestión. La medida es una suspensión, pero los ejemplares ya se habían distribuido casi todos, y no implicaba un juicio sobre los volúmenes restantes, aún por aparecer. El Ministerio de Malesherbes negoció con el Consejo Real la continuación de la publicación; se llegó al acuerdo de que tres teólogos censuraran toda la obra, pues se alegaba que lo que se había escapado estaba bajo títulos que no indicaban su tema político o religioso. Todavía D'Alembert exigió: *...que se nos den censores ilustrados y razonables, y no bestias de carga disfrazadas, vendidas a nuestros enemigos; que se nos permita mantener todas las opiniones que no sean contrarias a la religión y al gobierno, como la de que las ideas proceden de los sentidos, de la que nuestra ilustre Sorbona quería hacer una herejía, y otras infinitas; que se les prohíba a los jesuitas, nuestros enemigos declarados, escribir sobre esta obra, tanto para hablar bien como para hablar mal de ella, o que se nos permita tomar represalias (= contestar de igual manera).*<sup>9</sup>

Una última y sutil forma de censura en el ambiente francés se realizó a través de panfletos, obras de teatro, artículos periodísticos y poesías satíricas de escritores mediocres, hechos por encargo del Consejo o del mismo Rey, a manera de ridiculización y amenaza dirigida a los escritores críticos. Los ataques, desde esta perspectiva, más sonados contra el grupo enciclopedista fueron la *Memoria para servir a la historia de los Cacouacs* (1757) de Moreau, los artículos y cartas de Frerón en *L'Année Littéraire*, las *Pequeñas cartas sobre los grandes filósofos* (1757) de Palissot y especialmente la obra de teatro, de este mismo autor, *Les Philosophes* (1760). En todas estas obras hay mucha ironía, pero ninguna elaboración teórica coherente en contra de los sostenido por Diderot y los suyos; los contradictores pagados se

---

<sup>9</sup> D'ALEMBERT, Jean Le Rond, Carta al Mariscal Formey (del Consejo del Rey), 24 mayo 1752, en VENTURI, op. cit., p. 84

reducen a burlarse de características físicas de los enciclopedistas o a hacer un reciclaje de las palabras clave del gran diccionario: razón, buen ciudadano, gobierno... pretendiendo que la situación de su presente ya corresponde y hasta supera lo alegado por la minoría que estudiamos. En todo caso los epítetos lanzados son coincidentes: los enciclopedistas son "una secta imperiosa", "irracionales y peligrosos", difusores de "dogmas audaces contra la divinidad y la autoridad suprema"; sin quererlo, adelantan el juicio de la historia sobre esta minoría activa: *Monsieur Diderot y sus adherentes son unos innovadores demasiado peligrosos.*<sup>10</sup>

D'Alembert tenía también una respuesta para este tipo de censura: *"Pero, se dice a las gentes de letras, vosotros alzáis tanto la voz a favor de la libertad de la prensa; ahí están los efectos de la libertad que pedís: son las sátiras que se hacen contra vosotros. ¿De qué os podéis quejar?" Tales son las expresiones de que usan las gentes bien situadas (se refiere a los nobles del Consejo). La respuesta es bien fácil: ¿queréis, señores míos, que la prensa sea libre? Magnífico. Pero que lo sea para todo el mundo, que esté permitido tratarlos, a quienes habláis, como permitís que se trate a las gentes de letras (gens de lettres), que esté permitido decirlos a todos vuestras verdades, puesto que tan bien os parece que se las digan a los demás, y que se pueda decir, por ejemplo, a aquél que es un imbécil, a éste que es un ignorante, a uno que ha perdido al Estado y al otro que cuenta con el odio y el desprecio públicos.*<sup>11</sup>

La censura en Francia arreciará a partir de 1757, a propósito del atentado sufrido por Luis XV a manos de un fanático jansenista. A pesar del repudio manifestado por los enciclopedistas, el

<sup>10</sup> FRÉRON, Carta a Malesherbes, 21 marzo 1757 publicada en *L'Année Littéraire*, en AULOCCO, "Les mots-clés de l'anti-philosophie", p. 195

<sup>11</sup> D'ALEMBERT, manuscrito de 1768 citado en VENTURI, op. cit., p. 94

atentado fue usado como ejemplo de la mala influencia que podía producir la filosofía. El arzobispo de París defiende tal postura: *veamos...si para confundir a la filosofía anticristiana del siglo, Dios no habrá permitido un acontecimiento que degrada totalmente a la razón... Observemos en particular si, a partir del debilitamiento de la fe entre nosotros, no se ha deslizado, en los espíritus y en los libros, una multitud de principios que llevan a la desobediencia, incluso a la rebelión contra el soberano y sus leyes.*<sup>12</sup> En este contexto se emite la *Declaración Real* que amenaza: *Todos aquellos que sean convictos de haber compuesto, hecho componer e imprimir escritos tendientes a atacar la religión, a conmover los espíritus, a menoscabar Nuestra autoridad y a perturbar el orden y tranquilidad de Nuestros Estados, serán castigados con la muerte.*<sup>13</sup> Con esto se advierte la evidente mala fe del ataque simultáneo de los escritores mercenarios; aunado a los escándalos del artículo "Ginebra" y de la publicación de *Sobre el Espíritu* de Helvetius, se llegará a la suspensión del Privilegio para la Enciclopedia y a la condenación religiosa explícita de la obra a través de un breve pontificio de Clemente VIII, ambas en 1759. Diderot continúa trabajando en la redacción de los siguientes volúmenes, con la esperanza de que la prohibición se levante algún día. A espaldas de los redactores, el impresor LeBretón presenta al Ministerio las versiones mutiladas por él mismo de los diez últimos volúmenes, y con un permiso tácito los publica juntos en 1765. Sin embargo, todavía el Consejo descubre a LeBretón y lo embastilla en 1766, pero -como ocurrió en el 52- el grueso de los volúmenes están ya en manos de los suscriptores. La censura no se da abasto: Diderot sigue publicando, tratando de completar lo mutilado; las reseñas, plagios e imitaciones de la Enciclopedia se multiplican año con año.

<sup>12</sup> Mensaje del Arzobispo de París para ordenar una misa de acción de gracias en todas las Iglesias por la preservación del Rey, 01 marzo 1757, en el artículo "Damiens", GOULEMONT/MAGANANT/MASSEAU *Inventaire Voltaire*, p. 345-348

<sup>13</sup> Citado en BAYET, Albert *Historia de la libertad de pensamiento*, p. 77

Para hablar de la censura en Alemania debemos recordar peculiaridades importantes. A diferencia de Francia, la Alemania de la Ilustración no es una nación-Estado, sino un complicado rompecabezas de los feudos remanentes del Sacro Imperio. La pujanza y competencia entre los polos de Austria y Prusia va marcando el ritmo de los acontecimientos sociales y políticos. En ambos casos, los reyes -María Teresa y José II en Austria, Federico II en Prusia- se consideran ellos mismos ilustrados: leen y comentan la obra de los enciclopedistas, y Federico se permite escribir él mismo textos filosóficos con implicaciones deístas, además de proteger y mimar en su reino a autores exiliados como La Mettrie o Voltaire. Sin embargo, su conciencia ilustrada es filtrada a través de la Razón de Estado: José II incautará los bienes del clero, pero condenará la difusión de la Enciclopedia, que él mismo ha leído con fruición; Federico II, escéptico y afrancesado, proclamará la tolerancia religiosa en su territorio, pero perseguirá implacablemente a quien cuestione la más mínima de sus órdenes.

Tal vez la diferencia más importante que existe entre Francia y Alemania en esta época es que en ésta última no hay una tradición de literatura nacional, y por lo tanto, de escritores independientes, de *gens de lettres*. Arrasada durante dos siglos por las guerras de religión, Alemania sólo posee los textos polémicos de la Reforma como ejemplo de literatura en lengua nacional, de manera que la cultura sigue siendo en muchos aspectos continuadora del Medioevo, vertida en latín, concentrada en las universidades bajo la férula del rey o de la Iglesia. Será apenas la generación de Kant -conformada casi exclusivamente por profesores universitarios- la que comience a expresarse en gacetas, la que escriba poesía y teatro en alemán, la que publique las primeras novelas de autor. Aquellos que se decidan a tomar la palabra, tendrán una doble barrera a remontar: en primer lugar, atreverse a hablar en un medio invadido por la presencia gigantesca de los déspotas ilustrados, y en segundo lugar,

romper la propia limitación psicológica que implicaba el entender su situación de intelectual como *gratia* del soberano y no como *ratio*. En los ilustrados alemanes está latente un sentimiento de culpa que fue introyectado como la mejor censura previa: escribir contrariando al rey es una especie de traición, pues a él personalmente le debe uno la acreditación como profesional universitario.

La vigilancia del poder paternal de Federico II -centro de una admiración fanática generalizada- no sólo permeaba la totalidad social contextual a Kant,<sup>14</sup> sino que lo individuaba también a él, al filósofo. El decreto de 1770 por el que Immanuel Kant es nombrado catedrático de Lógica y Metafísica en la Universidad de Königsberg está, claro, redactado por Federico: *Hacemos esto para que él sea fiel, favorable y atento para con Nos y nuestra Real Casa. Que busque y promueva Nuestro Beneficio e Interés Supremo y evite, en lo que en él esté, perjuicio y daño; especialmente que defienda diligentemente el cargo confiado en la Lógica y en la Metafísica, para instruir incesantemente a la juventud estudiosa, haciendo de ella súbditos (subjecta) hábiles y capaces; que se esfuerce en darles buen ejemplo...por lo demás que se comporte en todo como un fiel, honrado y capaz servidor del Rey.*<sup>15</sup> Como ha dicho Foucault,<sup>16</sup> el poder del Estado Moderno reside no sólo en su capacidad omniabarcante, totalizante, sino también en su tendencia individualizante, donde se vincula o enhebra a cada sujeto con la fuente del poder en una peculiar estructura racional. Mayor mérito entonces el de Kant, que sin romper completamente con tal estructura, supo distanciarse de la racionalidad oficial.

<sup>14</sup> Aún con su simplismo irónico, la caracterización que hace Heine de Federico nos da una idea del "Gran Rey": *Sabeis que compuso versos franceses, tocaba muy bien la flauta, ganó la batalla de Rosbach, aspiró mucho rapé y no creía sino en el cañón...La predilección por los talentos extranjeros ciertamente impidió que Federico el Grande tuviese más influencia sobre el espíritu alemán: más bien ofendió e hirió el orgullo nacional.* HEINE, *Heinrich Alemania*, p. 62

<sup>15</sup> Citado en DUQUE, "Historia y Metafísica", p. CCII.

<sup>16</sup> Cfr. FOUCAULT, "Omnes et Singulatim", p. 122-140

El sistema de la Razón Práctica que Kant propaga desde 1785, basado en la universalización y la posibilidad del altruismo, choca frontalmente con lo sostenido por Federico, que en 1763 presentó a la Academia su *Essai sur l'amour propre envisagé comme principe de morale*<sup>17</sup>; y sobre el tema específico que nos ocupa, basta referirse a una carta de Federico a D'Alembert para darse cuenta de la divergencia con nuestro filósofo: *Hay que contentarse con ser sabio uno mismo, si se puede, y abandonar el vulgo al error, intentando apartarlo de los crímenes que trastoman el orden de la sociedad. Fontenelle decía muy bien que, si tuviera la mano llena de verdades, no la abriría para comunicaitas al público, porque ello no vale la pena; pienso más o menos lo mismo.*<sup>18</sup>

Tal vez el pueblo no debe ilustrarse, pero ¿pueden los filósofos oponer "representaciones contrarias", levantar *gravamina* como Kant propone? En un rescripto de Federico II en 1784 se lee: *Una persona privada no tiene derecho a hacer público y tal vez incluso desaprobatorio juicio con respecto de las acciones, procedimientos, leyes, regulaciones y ordenanzas de los soberanos y las cortes, sus oficiales, asambleas y juzgados, o promulgar o publicar por escrito reportes pertinentes que dicha persona haya podido obtener. Esto es porque una persona privada no es capaz en absoluto de hacer tal juicio, toda vez que carece de un completo conocimiento de las circunstancias y motivos.*<sup>19</sup>

Tomando esto en cuenta, puede verse que en la *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?* (WA) de diciembre del mismo año, Kant aprovecha el resquicio de una frase del Rey-tutor, "Razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced", para volver

<sup>17</sup> Cfr. DUQUE, op. cit., p. CXCIVn

<sup>18</sup> FEDERICO II, Carta a D'Alembert, 08 enero 1770 en DUQUE, op. cit., p. CLXXIVn.

<sup>19</sup> HABERMAS. *The structural transformation of the public sphere*, p. 25.

el retruécano a su favor y animar al uso público de la razón.<sup>20</sup> Ni qué decir de la marcha histórica; ser ardientes pacifistas, como lo fueron Kant y los suyos, en una sociedad militarista dominada por un caudillo carismático que "no creía sino en el cañón" es por lo menos respetable.

Los reyes de Austria y Prusia no necesitaban de una vigilancia sobre los autores tan compleja como la francesa, pues se podía localizar de inmediato al escritor en sus respectiva cátedra. En cambio, et paralelo al *embastillement* se dio con igual o mayor frecuencia e intensidad que en Francia: *Wekherlin, que en 1778 publicaba el Felleisen y Schubart, que se hizo conocido en 1774 por su Deutsche Chronik pagaron ambos un alto precio. Uno murió en prisión; el otro fue quebrantado por un confinamiento de diez años en una fortaleza: el lavado de cerebro en forma directa aún existía.*<sup>21</sup> Cuando no se podía ejercer acción directa sobre el autor -sea porque radicaba en o huía a otro principado alemán, sea porque no se podía simplemente desaparecerlo, por el temor a la reacción local o internacional- se recurría a soluciones institucionales: el anticlerical José II estableció su propia Congregación del Índice, a semejanza de la original congregación romana, mientras que Federico II usó a los principales miembros de la Academia de Ciencias de Berlín, fundada por él, como hostigadores intelectuales de los escritores críticos sobresalientes.

La profusión de seguidores y reseñistas del sistema kantiano no agradó a Federico, y mucho menos a su conservador heredero, Federico Guillermo II. La enorme fama del filósofo de Königsberg hizo que a regañadientes, y con la violenta desaprobación del nuevo rey, Kant

---

<sup>20</sup> Cfr. WA, p. 19; 25. Kant recuerda la posición tolerante de Federico el Grande en materia de religión (obviamente motivada en ventajas políticas) para extenderla a todos los ámbitos.

<sup>21</sup> HABERMAS, op. cit., p. 73

fuera elegido miembro externo de la Academia en 1786.<sup>22</sup> Federico Guillermo II no era tan emprendedor ni tan inteligente como su antecesor, pero se propuso ser más piadoso y severo; en contraste con su escéptico padre, endureció los controles y confió al intolerante Christian Wöllner el Ministerio de Culto.

En pocos años Prusia era otra: se había pasado de una sociedad semicampusina, tolerante por decreto, obediente a su rey, a una sociedad con un animado debate intelectual, que entre 1750 y 1788 quintuplicó -tan sólo en Berlín- su producción de novedades editoriales<sup>23</sup>. La individuación de los nombramientos ya no alcanzaba a todos los que escribían con su complejo de culpa, y tampoco resultaba tan sencillo como antes el confinamiento de escritores revoltosos. Tratando de detener el empuje de los tiempos, se proclamó un Edicto de censura previa en 1788, exigiendo la aprobación de la Facultad de Teología de alguna de las universidades del reino como condición obligatoria a toda publicación y facultando al Ministerio para retirar cualquier escrito sin apelación posible.

El edicto aceleró el acoso al kantismo que la Academia había iniciado años antes. La tenaza Ministerio-Academia iba cerrándose año con año, ante el horror de la revuelta en Francia y la increíble fecundidad del sexagenario Kant y sus cada vez más independientes discípulos; no es casual que el tema de concurso de la Academia para 1788-89 haya sido "¿Cuáles son los progresos que ha hecho la Metafísica en Alemania desde Leibniz y Wolff?". Duque comenta: *La pregunta era en verdad retórica, y al fondo yacía el intento desesperado de frenar al kantismo, objetivo constante de la Academia en los años ochenta y noventa (tarea en la que no se encontraba sola: las obras de Kant estaban en Viena en el Índice, en Marburgo estaba*

<sup>22</sup> Cfr. DUQUE, op. cit., p. CLXXXI. Kant jamás fue elegido miembro numerario; sólo bien entrado el siglo XIX la Academia comenzó a publicar sus obras.

<sup>23</sup> Cfr. RAABE, Paul "La Ilustración y la letra impresa", p. 205

*prohibido dar clases sobre ellas desde 1786, los teólogos exigían su quema, y el buen Jacobi iba propalando por todas partes el ateísmo dogmático de la nueva filosofía). ¡Admirable fe racional la de Kant, cuando afirma que su época es la de la crítica!<sup>24</sup>*

Kant sabía lo que estaba arriesgando, y que el mejor escape a la censura es no publicar; fue él mismo quien dijo que la restricción de publicidad es el origen de las sociedades secretas.<sup>25</sup> Pero Kant no era partidario de la libertad de pensamiento sin consecuencias políticas: *Ciertamente uno puede decir "La libertad de hablar o escribir nos puede ser quitada por un poder superior, pero nunca la libertad de pensar". Pero ¿qué tanto y qué tan correctamente podríamos pensar si no pensáramos en común con otros, con los cuales nos comunicamos mutuamente?*<sup>26</sup>

Con todas sus precauciones y tácticas de repliegue, Kant fue alcanzado por el poder. A raíz del revuelo levantado por la *Crítica de toda Revelación* de Fichte -tan acorde al sistema y estilo de Kant que le fue inmediatamente atribuida- Hillmer, el censor de Berlín, negó en 1792 el permiso de publicación a la segunda parte de *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*. Fichte volvió a la carga en 1793 con un incendiario y plenamente kantiano panfleto anónimo, *la Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron*, mientras Kant agregaba otras dos partes a la obra original y obtenía la cesión de censura de parte de la facultad teológica de su misma universidad, la de Königsberg.

<sup>24</sup> DUQUE, op. cit., p. CLXXXI-CLXXXII.

<sup>25</sup> Cfr. KANT, *Teoría y Praxis* (TP), II, p. 71-72.

<sup>26</sup> KANT, "¿A qué se llama orientarse en el pensar?" (Do) en HABERMAS, op. cit., p. 104.

Ofendido y burlado con su propio sistema, el Rey envió a Kant una nota amenazante: *Nuestra Persona Suprema ha advertido desde hace ya mucho tiempo con gran desagrado cómo abusáis de vuestra filosofía para desfigurar y envilecer diversos dogmas capitales y fundamentales de la Sagrada Escritura y del Cristianismo; como lo habeis hecho sobre todo en vuestro libro La Religión dentro de los límites de la mera Razón e igualmente en otros tratados más breves. Esperábamos otra cosa de vos, ya que vos mismo debéis reconocer la irresponsabilidad con la que obráis en contra de vuestro deber como maestro de la juventud y contra Nuestras Intenciones Soberanas, que bien conoceis. Exigimos cuanto antes vuestra justificación concienzuda y esperamos que, para evitar Nuestra desgracia suprema, no volváis en adelante a cometer errores semejantes, sino que más bien conforme a vuestro deber empleéis vuestra consideración y talento para realizar cada vez mejor Nuestra Intención Suprema; en el caso contrario, y si persistís en vuestra actitud, tendréis que contar infaliblemente con disposiciones desagradables.*<sup>27</sup>

Kant respondió aclarando la diferencia entre el filósofo-funcionario en el aula y el filósofo-experto que publica, pero *para no hacerme culpable en adelante de una tal desfiguración y menosprecio (que se me imputan) del Cristianismo*<sup>28</sup> -dice-, promete no publicar nada en materia de religión, sin retractarse de lo ya escrito. A la muerte del Rey en 1797, Kant se consideró liberado de su promesa y publicó *El conflicto de las Facultades* (SF), obra en la que incluye un ensayo sobre teología y exégesis, y en cuyo Prólogo refiere su conflicto con la censura. Su propia experiencia con las *imputaciones de los oscurantistas*<sup>29</sup> refuerza su

<sup>27</sup> FEDERICO GUILLERMO II, Carta a Kant 01 octubre 1794, citado por el mismo Kant en el Prólogo de *El conflicto de las Facultades* (SF), p. 10-11.

<sup>28</sup> Carta de respuesta de Kant a Federico Guillermo II en SF, p. 15

<sup>29</sup> SF, II, p. 119.

convicción de la fragilidad del proceso, pero también de la firmeza de la teleología de la libertad de expresión

## B) ESCRITURA Y ASTUCIA

En el modelo analítico que hemos propuesto, se postula que la discusión de derechos se emplaza a partir de prácticas reales puestas a juicio. Hemos dicho también que en el caso del derecho a la libre expresión, la defensa es ya ejercicio. Por ello es importante establecer firmemente que las minorías que exigen reconocimiento de su actividad bajo la estructura legal general recurren a formas atípicas, a estrategias no convencionales para mantenerse en el debate y eludir los castigos que les impedirían seguir promoviendo su causa. Así, hay que distinguir las formas condicionales (y condicionadas) de expresión, formas coyunturales y caracterizadas por compromisos de emergencia, por un lado; por el otro, las formas deseadas y exigidas, las formas propuestas, inexistentes aún, que corresponderían a un mejor modelo de sociedad y que desde su origen estarían ya tuteladas por el respectivo ordenamiento legal. Para ser más claros, podemos llamar a las primeras "formas-vehículo" y las segundas "formas-propuesta". Sólo cuando se disciende entre ambas hay posibilidades de llegar a la realización de las segundas, pues el peligro que siempre ronda al ideal del Estado de Derecho es que los planes para establecerlo no tomen en cuenta su no-contextualidad con el presente efectivo; tanto como decir que sería necesario que ya fuera realidad, para que existieran las condiciones de construirlo: una monumental petición de principio.

Planteado así, las formas-vehículo tienen valor procesual, provocadoras pero al mismo tiempo invitantes, desconcertantes pero no al punto de romper todo lazo de referencia con las prácticas sociales mayoritarias. La investigación psicológica contemporánea ha demostrado,

como comentamos en el apartado 1.4 del Marco Teórico, que la minoría es influyente y sobrevive a la contraposición en la medida en que su propuesta no se concibe solamente como ruptura, sino también como continuidad. Finalmente, las formas vehículo implican una agudeza notable y un sacrificio considerable, pues el activo que las da a la luz pública tiene que ser contestatario sin atraer inmediatamente la represión sobre su persona, y en su cualidad de pionero -o de **emprendedor moral**- tiene que sacrificar opciones más cómodas, seguras o redituables. Las formas vehículo tienen la cualidad de camino y no de meta, cualidad que corresponde a los argumentos que Wittgenstein describía como "escaleras", que cumpliendo su cometido de llevarnos a un plano superior, deben desecharse.<sup>30</sup>

Las formas vehículo, las astucias para ejercer la libre expresión a las que recurrieron enciclopedistas y kantianos son admirables por su variedad y calidad. A continuación proponemos una tipología sumaria de tales formas:

#### 1) Recuperación y renovación de géneros del pasado

En este tipo de formas vehículo descuella la correspondencia. Ante todo, fue la forma constante y obligada de diálogo interno de las minorías activas que estamos estudiando. A través de piezas entregadas a mano, enciclopedistas y kantianos profundizaron las razones de su disidencia, llegaron a consensos amplios, se pidieron y aportaron aclaraciones los unos a los otros; compartieron proyectos, estados de ánimo, críticas, experiencias; organizaron ataques y defensas, se previnieron unos a otros de censuras, vigilancias y sospechas; en suma, hicieron de este medio de contacto la red básica de identificación que les dio autoconsciencia y ánimo para continuar sus proyectos, a pesar de las condiciones poco

---

<sup>30</sup> Cfr. WITTGENSTEIN, Ludwig *Tractatus Logico-philosophicus*, 6.54

favorables del entorno y de la limitación individual y grupal para realizar lo que se proponían.<sup>31</sup> Además de la correspondencia interna, y frecuentemente seleccionando o reescribiendo parte de ésta, produjeron cartas con las características formales del género de confesión íntima que estaban, sin embargo, destinadas a ser copiadas y distribuidas extensamente. En la cultura clásica de Occidente los modelos de las *Cartas a Lucilio* de Séneca, las epístolas de San Pablo, los intercambios entre Vives y Erasmo o la correspondencia entre los líderes de la Reforma habían conformado una tradición que nuestros filósofos renovaron. De esta manera se disponía de un medio alternativo, libre de Privilegios y censuras, no condicionado por el cálculo de ganancias de editores y libreros; piezas manuscritas que llegaban con prontitud a los destinatarios, que permitían un diálogo con los lectores (pues muchas veces se acompañaban de preguntas y respuestas acerca de intervenciones anteriores), y de las que, eventualmente, el escritor podía negar su autoría en una comparecencia bajo acusación.<sup>32</sup> Estrechamente relacionado con lo anterior, los libros de "confesiones" brindaron un cauce a la crítica y la divulgación filosófica. Con la obligada forma de las *Confesiones* de San Agustín, el público francés -y en menor medida el alemán- desde la década de 1720 había sido invadido por una avalancha de obras de pequeño valor literario y notable tendencia a lo lacrimógeno, pero que preparaban la nueva situación social. El género cubría tres funciones: dar espacio a expresiones del corazón, medio de encontrar tranquilidad para el autor, escuela de moralidad

---

<sup>31</sup> Para darse una idea de la extensísima correspondencia interna de las dos minorías activas que estudiamos, pueden revisarse estas dos selecciones: LOUGH, John (ed.), *The contributors to the "Encyclopédie"* y ZWEIG, Amulf (ed.) *Kant's Philosophical Correspondence 1759-1799*.

<sup>32</sup> Además de lo que se distribuyó irregularmente entre adherentes y admiradores, los enciclopedistas recurrieron muchas veces a la *Correspondencia Literaria* (1753-1790), editada en París primero por Melchior Grimm y después por Jakob Meister. Se trataba de un periódico manuscrito de aparición bimensual regular, al cual uno se suscribía secretamente -después de ser investigado por los colaboradores del editor, para protegerse de una posible trampa tendida por las autoridades francesas- y en el que se podía leer lo más radical del pensamiento ilustrado. El centro de su reducido público estaba constituido por reyes y ministros de Europa del Norte: Alemania, Suecia, Dinamarca, Rusia. Voltaire fue uno de los corresponsales más activos de este medio (más de 700 participaciones), y Diderot dio a conocer muchos de los artículos de la Enciclopedia sin los recortes que hizo LeBretón para los volúmenes aparecidos en 1765. Se encuentran referencias detalladas en CAZÉS, Albert *Grimm et les Encyclopédistes*.

para los lectores.<sup>33</sup> En manos de los filósofos, el género propuso nuevas formas de subjetivación: el examen de motivaciones y creencias, el desprendimiento del individuo de su clase, corporación y familia para hacerse cargo por sí mismo de su persona, la gradual transformación del individuo, la recuperación de preguntas filosóficas al nivel de inquietud personal y de juicio sobre las costumbres y reglas de la época presente. El diálogo filosófico, que se remonta -con algunas intermitencias- a la antigüedad grecolatina, se afinó como un instrumento de divulgación crítica. Aligerándolo de las largas parrafadas que aún se encuentran en Leibniz, Berkeley y Hume, Voltaire lo hizo breve y picante, mientras Diderot lo asimila a un guión teatral, en el que hay interrupciones, los interlocutores hacen experimentos, se cuentan chistes o se insultan, manteniendo el ritmo irregular y el curso indeterminado de una conversación real. Otros géneros renovados fueron los aforismos en Diderot, el poema filosófico en Voltaire, el libelo -en la mejor tradición de las *Flüggelblättern* (hojas volantes) luteranas y anabaptistas- en Fichte.

## 2) Creación de nuevos géneros de escritura

Los pensadores a los que nos venimos refinando crearon también nuevas formas de expresión. La novela filosófica, indicando caminos concretos y vivenciales para descubrir y actuar los propios derechos; el periodismo filosófico de Kant, que combina la reseña, la difusión de las conclusiones de las grandes Críticas en forma simplificada y el juicio elucidativo sobre los dichos populares, los temas que captan la imaginación -no el razonamiento- de las mayorías o los acontecimientos de actualidad, dirigiéndose a sus lectores en forma optimista o retadora según el caso; el artículo enciclopédico crítico, refundición de textos debidos a varios autores, examen de posibilidades, ironía sobre prejuicios, invitación al cambio.

---

<sup>33</sup> Cfr. ATKINSON Y KELLER, op. cit., p. 43

### 3) Cambios sintácticos y semánticos

Bajo este apartado notamos dos aspectos: por un lado, la desestructuración de sintaxis y convenciones, que obliga al lector a pensar, que atrae por su rareza y desconcierta a los censores, como pasa en Diderot; neologismos y desliz semántico de los términos filosóficos, que da nuevos objetos a pensar o reinterpreta en versión ilustrada los temas y giros que se proponen desde el poder, como obediencia, dignidad, etc. En este sentido es notable la Enciclopedia: el título de cada entrada logró muchas veces distraer a los censores, pues el término empleado encabezaba un artículo de crítica social, religiosa o política, pero en el uso consagrado por la época o desarrollado en otros diccionarios esa palabra servía de rótulo a campos semánticos de ciencia natural o de "bellas letras".

### 4) Uso de figuras retóricas típicas

Revisando los textos uno encuentra alegorías, no culteranas como las renacentistas o neoclásicas, sino románticas e inspiradoras; la ironía (sentido inverso), la litote (negación parcial que implica afirmación profunda), el retruécano (invertir relación entre dos significados, especialmente usado cuando se emplean citas de lo considerado autoridad en el medio o tema de que se habla).

### 5) Trasposición de lugar y época

Se usa para alabar situaciones no presentes (y entonces animar al cambio) o para desautorizar usos y decisiones actuales (invitando a oponerse a ellas). Muy desarrollado en el ambiente francés es el recurso al primitivismo (típico de Prévost en *Pour et contre* y de Lahontan en *Dialogues curieux*); comienza siendo una estrategia de crítica moralista a la sofisticación y acaba siendo cobertura de la crítica política (como el indio de Lahontan contra

el sistema legal francés), retomando muchas referencias de los cronistas jesuitas franceses en América como Cauchetière, Marest o Charlevoix.<sup>34</sup> Hay una idealización de los indios americanos, emblemas de las virtudes ilustradas: no cultura libresca, sino razonamiento práctico; costumbres frugales y comunitarias, contacto con la naturaleza; justicia no legalista, respeto a la diferencia, autoridad social colegiada y no impositiva; sexualidad natural y no culpable; religión sin sacerdocio ni dogmas impuestos, no ritualista y asimilable al deísmo, al panteísmo o incluso al ateísmo.<sup>35</sup> La referencia a Oriente es tan ambigua que permite demostrar su condición operativa y no descriptiva: su aparición no es motivada por la curiosidad ni se sostiene en investigación seria: es un tropo discursivo. Tan pronto se usa para pintar el despotismo con los colores más terribles, como para alabar su buen juicio en establecer deberes religiosos y sociales simples. Un ejemplo es el uso de la figura de Mahoma; puede servir para criticar el poder político de los líderes religiosos, el fanatismo y la intolerancia poniéndola a examen sin tener que hacer referencias al cristianismo, tanto como puede servir para pintarlo compasivo, rigurosamente monoteísta, fundador de una religión sin sacerdotes ni ritos aparatosos, sólo oración y virtudes sociales. La figura de Enrique IV da el modelo del rey deseable: impulsor de la tolerancia, limitador de la jerarquía católica, apoyado en los Parlamentos de las ciudades y no en ministros, frugal y virtuoso, finalmente mártir. Igualmente importante es la idealización de Inglaterra (bajo el modelo de las *Cartas sobre los ingleses* de Voltaire) por sus reyes no dominados por figuras religiosas, la limitación parlamentaria a la monarquía, sus leyes claras y accesibles. Se hacen también referencias a la tradición grecolatina, pero no en sus citas clásicas, sino en sus elementos asimilables al proyecto ilustrado.

---

<sup>34</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 98-103

<sup>35</sup> Se hace un detallado recuento en DUCHET, Michèle *Antropología e Historia en el Siglo de las Luces*, p. 268-269 (Voltaire), p. 346-347 (Helvecio), p. 380-381 (Diderot)

#### 6) Manejo libre de la Biblia

Se privilegia la interpretación moral sobre la literalidad histórica, en la línea del *Tratado Teológico-Político*. Las citas más usadas son las que expresan limitaciones proféticas a la monarquía israelita, la mansedumbre y humildad de Jesús, la tolerancia y amplitud en la primera comunidad cristiana, la hermandad universal, la literatura sapiencial sobre el tema del juicio propio y adquirido por experiencia. Kant hace dos de sus artículos programáticos sobre filosofía de la historia y el valor de la transformación política tomando pie de los primeros capítulos del Génesis y de las descripciones del Apocalipsis.<sup>36</sup>

#### 7) Reubicación con respecto de los poderes

Es típico descentrar la crítica del soberano a la crítica del funcionario, en una línea argumentativa de este tipo: "El soberano no puede ser malo, ignorante o cruel; pero sus auxiliares -ineptos, corruptos o traidores- son los que hacen sufrir al pueblo". Se presenta al rey como el primer interesado en el avance del conocimiento y la justicia, abanderado de la causa de los filósofos y del pueblo. Así, la filosofía vendría siendo la salvación de los Estados, y en sus cultivadores los monarcas encontrarán los mejores aliados contra la usurpación religiosa: *Los filósofos del siglo XVIII defenderán su patrimonio con mayor fuerza y ventaja que los príncipes del siglo XII sus coronas*.<sup>37</sup> Otro recurso típico es interpretar decisiones administrativas o dictadas por el provecho como si cubrieran aspectos que el príncipe no tenía intención de modificar en la línea que aprueban los filósofos. Se alaba la decisión y se presenta como si el príncipe se diera cuenta -y fuese su expresa voluntad- que implica tal o cual beneficio -derivado lógicamente, o más frecuentemente "engrapado" con cierta violencia interpretativa por parte del astutamente encomiástico filósofo- que la Ilustración aplaude. Hay

<sup>36</sup> Se trata de *Comienzo presunto de la historia humana* y de *El fin de todas las cosas*, respectivamente.

<sup>37</sup> D'ALEMBERT, *Del abuso de la crítica en materia de religión*, citado en VENTURI, *op. cit.*, p. 87

también advertencias veladas, con la forma "Si hubiese un príncipe que tal y tal, merecería que su pueblo lo despreciara, o derrocaria... pero felicitémonos porque no estamos en esa situación".

Kant incluía en sus obras una especie de "cláusula de salvación", es decir, una declaración de lealtad con la que esperaba proleger su trabajo de las acusaciones de rebeldía. En sus artículos de 1784, la *Respuesta* y la *Idea*, Kant se refería directamente al gobernante; en el primero, ligaba su propuesta del uso público de la razón con el decreto de tolerancia religiosa de Federico el Grande, diciendo que *...es un príncipe ilustrado y merece que el mundo y la posteridad agradecidos le encomien como aquel que rompió primero, por lo que toca al gobierno, las ligaduras de la tutela y dejó en libertad a cada uno para que se sirviera de su propia razón en las cuestiones que atañen a su conciencia.*<sup>38</sup> En la *Idea*, Kant termina su "historia profética" diciendo que la posteridad juzgará a pueblos y gobiernos en la medida en que haya contribuido o rechazado el sentido cosmopolita: *Tener en cuenta esto, junto al afán de gloria de los jefes de Estado y de sus servidores, para así orientarles hacia el único medio que puede asegurarles el recuerdo glorioso de la posteridad, nos puede proporcionar por añadidura un pequeño motivo para intentar semejante historia filosófica.*<sup>39</sup> Tal vez la más notable de todas sus declaraciones es la que hace de prefacio a *La Paz Perpetua*: *...el autor de estas líneas hace constar que, puesto que el político práctico acostumbra desdeñar, orgulloso, al teórico, considerándole como un pedante inofensivo, cuyas ideas desprovistas de toda realidad no pueden ser peligrosas para el Estado, que debe regirse por principios fundados en la experiencia; puesto que el gobernante, "hombre experimentado", deja al teórico jugar su juego sin preocuparse de él, cuando ocurra entre ambos un disentimiento*

---

<sup>38</sup> WA, p. 35.

<sup>39</sup> *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (GWA), p. 64-65.

*deberá el gobernante ser consecuente y no temer que sean peligrosas para el Estado unas opiniones que el teórico se ha atrevido a concebir, valgan lo que valieren. Sirva, pues, esta "cláusula salvatoria" de precaución que el autor de estas líneas toma expresamente, en la mejor forma, contra toda interpretación malévola.<sup>40</sup>*

#### B) Astucias para la impresión

Un último tipo de formas para eludir la censura se refiere a elementos que tienen que ver más con las características de edición que con los contenidos. Podemos mencionar como las más destacadas: el volumen de artículos en la Enciclopedia, profusión hecha con todo el propósito -en general exitoso- exceder por su ingente número a la capacidad de revisión de los censores; publicaciones con colofones falsos, que hacían que un libro editado en París o Berlín tuviera como supuesto editor un librero residente en una ciudad ajena a la autoridad censora francesa o prusiana, como Amsterdam o Jena; distribuir las partes de una misma obra entre diversos editores, de manera que se recabaran los permisos de cada parte del texto, que -ya integrado- resulta más radical que lo que sus fragmentos hacían suponer (en el peor de los casos, si una parte de la obra era prohibida, al menos había esperanza de que el resto de los componentes sí llegaran a manos de los lectores); el sistema de suscripción, que por su pago de impuestos adelantados planteaba una dificultad para impedir que se cumpliera el envío acordado, además de prevenirse de un riesgo típico de los escritos que se vendían en locales de librería, es decir, la requisición y quema de toda la edición al mismo tiempo. Debe también mencionarse el tráfico clandestino de libros, importados o nacionales, a través de discretos vendedores que acudían a domicilios ya recomendados por clientes igualmente precavidos. No menos astuto es el recurso a dedicatorias - en ocasiones sin aviso previo al supuesto halagado- en las que un autor crítico pone su obra bajo la protección de un noble

---

<sup>40</sup> *La Paz Perpetua* (eF), p. 213.

poderoso que eventualmente puede movilizar sus influencias o tomar como afrenta personal alguna limitación a la edición o venta de la dicha obra.

Conociendo los obstáculos que se oponen a la escritura crítica y los maniobras para superarlos, pasemos a exponer la argumentación racional de la libertad de expresión que hacen los enciclopedistas.

## 2.4 FUNDAMENTACIÓN HISTÓRICA:

### EL ARGUMENTO SPINOZA-JAUCOURT

El argumento Spinoza-Jaucourt a favor de la libertad de expresión se apoya fundamentalmente en consideraciones históricas. En el presente trabajo nos hemos decidido a asignarle tal rótulo por la evidente continuidad que se percibe entre la postura de Spinoza en el capítulo XX del *Tratado Teológico Político* (TTP, 1670) y los artículos "Libelo" y "Prensa" de la *Encyclopédie*, incluidos en la última fase de publicación de la obra (1765), debidos a la pluma del Caballero de Jaucourt. Pero esta decisión no implica marginar otros parentescos e influencias; sin que se pueda demostrar una relación directa, hay paralelos notables entre TTP y la *Areopagítica* (1644) de Millon, así como también resultaría distorsionante aislar los artículos de Jaucourt del intertexto que los conecta con el "Discurso Preliminar" de D'Alembert y de los artículos "Aius Locutius", "Enciclopedia" e "Intolerancia" de Diderot, "Censura" del Abate Yvon, "Tolerancia" de Voltaire y, en general, con todos los artículos y el espíritu mismo de la redacción de toda la obra.

Antes de pasar a exponer la articulación del argumento, es necesario dejar en claro dos peculiaridades. En primer lugar, el argumento Spinoza-Jaucourt (como lo hace, a su manera, Locke) une la perspectiva de tolerancia con la de los derechos como límites al poder del gobernante. El apoyo mutuo que se brindan estos dos componentes no es algo común; el tema de la tolerancia, que surge a mediados del siglo XVI, es presentado por pensadores que desacreditan la persecución religiosa y son escépticos en cuanto a la "evidencia" de las doctrinas religiosas, pero en nombre del suprematismo real, como L'Hopital o Bodino.<sup>1</sup> El

---

<sup>1</sup> La exigencia de tolerancia deriva fundamentalmente de la doctrina del libre examen. Sin embargo, los principales líderes de la Reforma transitaron rápidamente hacia la intolerancia, especialmente contra el

recorte al poder, comprensible desde la legitimidad que dimana originalmente del pacto formulado por un pueblo de hombres naturalmente iguales, fue presentado por los jesuitas neotomistas -contemporáneos y opuestos a los suprematistas- como Ribadeneira, Mariana, Suárez y Belarmino, que sin embargo son profundamente antiluteranos y para nada amigos del libre examen de las doctrinas.<sup>2</sup> De manera que es novedoso plantear -equidistante del maquiavelismo suprematista y del legitimismo dogmático jesuita- que, dada nuestra limitación para comprender aún lo más importante, el gobernante debe reconocer el derecho de todos a expresarse, tomando además en cuenta que la persecución es contraproducente.<sup>3</sup>

La segunda peculiaridad es lo "histórico" de argumento. Spinoza dice: *Cualquiera que sea, pues, el derecho que los soberanos tienen sobre todas las cosas, y a que se les crea intérpretes del derecho y de la religión, nunca, sin embargo, han podido hacer que los*

---

protestantismo heterodoxo que se extendió entre las masas campesinas. La llamada "Paz de Habsburgo" (1555), que estableció el principio *cuius regio, eius religio* "según el príncipe, tal la religión" fue en realidad una breve tregua entre católicos, luteranos y calvinistas, dejando fuera a los demás grupos. El falibilismo, el acuerdo posible *in the long run* y el valor operativo del error en la búsqueda de la verdad fueron tesis sostenidas por minorías no protegidas por los príncipes, como anabaptistas, socinianos y arminianos. Fueron finalmente los intelectuales conservadores, deseosos de asegurar el poder real por encima de las controversias religiosas, quienes retomaron el falibilismo para superar las limitaciones de la Paz de Habsburgo y legitimar el gobierno del príncipe sobre extensos territorios sin homogeneidad confesional. En esta perspectiva el falibilismo es una postura secundaria, al servicio de la ineluctabilidad - "Soberanía" le llama Bodino- del rey, una solución de compromiso o *politique* ante el problema de elegir entre la paz y la uniformidad, como lo reconoce L'Hopital en 1562. Cfr. KAMEN, Henry *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa Moderna*, p. 113-137

<sup>2</sup> En el otro extremo de lo asentado en la nota anterior, la doctrina de la soberanía del pueblo fue emplazada por los jesuitas para justificar la rebeldía sistemática contra un rey hereje, pensando concretamente en Jacobo I de Inglaterra. Cfr. SKINNER, op. cit., p. 181-191. Esta postura católica presuponia la ortodoxia definida por el Papa y los Concilios, no el buen juicio de cada uno. Retomaron el principio de Tomás de Aquino que permitía asimilar la *tyrannia a regime* con la *tyrannia ab origine*, es decir, considerar ilegítimo a un rey (tanto como se hace con un usurpador o con un invasor) si éste, a pesar de haber asumido el poder por los cauces establecidos, se convierte en un peligro para su propio pueblo.

<sup>3</sup> Hemos dicho antes que Locke en el *Ensayo sobre el Gobierno Civil* concibe como definitorio del régimen justo el reconocimiento de derechos contra el gobierno. El otro componente, la tolerancia por nuestra inherente falibilidad, es expuesto por el filósofo inglés en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Libro IV, capítulo XVI, titulado "Del asentimiento".

hombres no juzguen las cosas con su propio ingenio y que no sean por ellos aceptadas de éste o aquel modo.<sup>4</sup>

Por su parte, Jaucourt exclama: *¡La verdad tiene un ascendiente tan grande sobre el error! Le basta con mostrarse para atraer la estima y la admiración. Todos los días la vemos romper las cadenas del fraude y de la tiranía, y abrirse camino a través de las nubes de la superstición y de la ignorancia. ¡Qué no conseguiría si se quitaran todas las barreras que se oponen a su paso!*<sup>5</sup>

Spinoza y Jaucourt llenan sus textos de "nuncas", "siempre", "todos los días", "en todos lados"... semejantes generalizaciones, por supuesto, no responden a los criterios de lo que en nuestros tiempos se exige a un argumento histórico. Es arriesgado, por no decir incorrecto, que los soberanos nunca lograron hacer que los hombres no juzgaran, o que en la Francia de 1765 la verdad rompía todos los días las cadenas de la tiranía. De hecho, los "eventos probatorios" eluden cuidadosamente referencias al pasado inmediato: Spinoza se refiere a los hebreos del Antiguo Testamento, y los enciclopedistas a la antigüedad grecolatina o a la época de Enrique IV<sup>6</sup>. Una breve ojeada al contexto sociohistórico de nuestros autores nos muestra la censura y la persecución de disidentes como algo cotidiano. Spinoza fue expulsado a los veinte años de la comunidad judía debido a sus ideas; su primera obra, *Principia philosophiae cartesianae* de 1663 entró de inmediato en el *Index* de libros prohibidos por la Iglesia Católica, e incluso el mismo *Tratado Teológico Político* fue proscrito por el gobierno en los Países Bajos desde 1675. Ochenta años después, los enciclopedistas no

<sup>4</sup> SPINOZA, Baruch *Tratado Teológico-Político* (TTP) XX, 6. El subrayado es nuestro.

<sup>5</sup> JAUCOURT, Louis de, art. "Libelo", p. 170 (ed. Lough). El subrayado es nuestro.

<sup>6</sup> Rey de Francia que promulgó el Edicto de Nantes en 1598. El Edicto garantiza libertad de conciencia en todo el territorio francés, y libertad de culto restringida para las minorías protestantes.

están en mejor situación; basta repasar la enumeración que hicimos, en el apartado anterior, de las formas de censura a las que se tuvieron que enfrentar.

Por ello podemos decir que la historicidad del argumento es "profética"; esto es, el discurrir aísla un fenómeno atípico del pasado, arrancándolo del amplio contexto que lo margina y contradice al menos en términos cuantitativos, y lo presenta como emblema o insignia de un futuro que corresponde a sus ideales de justicia, futuro que además se compromete a construir activamente desde éste su presente limitado e imperfecto. Ello no quiere decir que no estén, Spinoza y Jaucourt, al tanto de su entorno; su fino olfato histórico les previene contra manifestaciones de repudio que les podrían costar el no volver a usar la palabra. Su utopismo apuesta a transformaciones situadas, en las que los nuevos y deseables componentes se montarán, no sin complicaciones, sobre las estructuras vigentes y operantes.

Desarrollaremos ahora la concatenación del argumento. Reconstruyéndolo desde un esquema formal, el argumento Spinoza-Jaucourt involucra cuatro etapas:

- 1) Se establece la premisa de que la historia humana es una historia progresiva de socialidad, y que el mejor interés que puede tener el individuo es actuar a favor del bien común; de aquí se desprende que la actuación expresiva, la toma de palabra que cuestiona las limitaciones actuales de dicho bien común, es algo meritorio y sigue las leyes naturales e históricas.
- 2) Se presentan contrapruebas a las acusaciones más comunes contra los activos de la libre expresión, movilizando un falibilismo optimista.
- 3) Se concluye que la censura es ilegítima, y se obtiene el corolario de que es además contraproducente.
- 4) Se esboza una explicación genética de la censura, que desenmascara a un grupo concreto de adversarios y profundiza la autoconsciencia de los activos.

Veásmolo en detalle.

1) Para Spinoza -y menos explícitamente, pero siempre dependiendo de este filósofo en el caso de los enciclopedistas- el argumento de la libre expresión parte del supuesto de la teoría de la unicidad sustancial de la Naturaleza. La Naturaleza, como conjunto reglamentado de cuanto existe, tiene todo el poder, y por lo tanto todo el derecho. La potencia de la Naturaleza es el poder de sus individuos, por lo que el derecho de cada uno se extiende hasta donde llega su poder específico. La ley de la Naturaleza es que cada cosa tenga razón en sí y persevere en su naturaleza determinada: cada uno de los individuos que componen el gran conjunto está irremisiblemente marcado por la ley del *conatus*, que lo hace ser *ratio sui*<sup>7</sup>. Y en ello, todos están en su derecho, cosas y personas, cuerdos y locos, pues sólo pueden obrar como obran.

Entendido así, el derecho natural es inconmensurable (llega hasta la medida del poder y del deseo) e irrepreensible, desde su concepción hasta su ejercicio con todos los medios y contra todo oponente, pues estamos hablando de necesidad universal, independiente de la razón.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Cfr. TTP XVI, 3-4. El *conatus* (= esfuerzo) es establecido por Spinoza así: "Las cosas singulares son, en efecto, modos mediante los cuales se expresan de una cierta y determinada manera los atributos de Dios...; esto es, ...cosas que expresan una cierta y determinada manera la potencia de Dios por la que Dios es y actúa; y ninguna cosa tiene en sí algo por lo que pueda ser destruida o que quite su existencia...; y así, en cuanto puede y está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser." *Ética*, Parte III, Proposición VI. Este esfuerzo o *conatus* es la esencia de cada cosa, la medida de sus actos para una explicación suficiente y adecuada; así, para explicar el desempeño de cualquier cosa, no es necesario buscar fuera de ella: tiene su razón y medida en sí misma, es *ratio sui*.

<sup>8</sup> La razón, en la filosofía de Spinoza, comparte con todos los otros modos de los atributos de Dios la necesidad. Cfr. *Ética*, Segunda parte, Proposición XL, Escollo II. Pero la necesidad de cada acto está entreverada con la necesidad de todos los actos contiguos; cualquier resultado de su choque y combinación es igualmente necesario, pero no es el único posible. La razón, entonces, capacidad de conocer y actuar con base en las nociones comunes y adecuadas de las cosas, es tan necesaria como la imaginación, conocimiento de un nivel inferior. Si será una u otra la que finalmente nos determine, dependerá del resto de las fuerzas involucradas (por ejemplo, la razón puede prevalecer a resultas de la influencia que alguien puede ejercer sobre nosotros, demostrándonos que es mejor seguir la razón que la imaginación y los apellidos). El orden humano guiado por la razón puede ser distinto al orden natural, no por la necesidad -pues ella caracteriza tanto a uno como a otro- sino por el tipo de necesidad prevalente: encadenamiento causa-efecto o encadenamiento raciocinio-acción consecuente.

*Sin embargo, nadie puede dudar -aclara Spinoza, en tono hobbesiano- cuán útil es a los hombres vivir según las leyes y los consejos de nuestra razón, que, como ya dijimos, sólo atiende a la verdadera utilidad de los hombres. Además, no hay quien no desee vivir seguro y sin miedo mientras puede hacerlo, lo cual no puede suceder nunca en tanto que cada cual vive a su antojo sin conceder más imperio a la razón que al odio o a la ira.<sup>9</sup>*

De tal utilidad razonada y de tal deseo vehemente surge finalmente un pacto, una "conspiración" que distingue al orden humano de la simple oposición por conservación que rige en el resto de la Naturaleza: *...los hombres, para llevar una vida feliz y llena de seguridad, han debido conspirar para hacer de modo que poseyesen en común sobre todas las cosas este derecho que habla recibido cada uno de la naturaleza, y que ya no se determinase según la fuerza y el apetito individuales, sino mediante la potencia y la voluntad de todos juntos.<sup>10</sup>*

Según este relato "histórico" -permeado del profetismo al que aludimos más arriba- los hombres se convencieron de no guiarse por el apetito sino por razón, se comprometieron unos con otros a no hacer lo que no se quiere sufrir, y a defender el derecho de otro como el propio. A pesar de no aceptar el pesimismo de Hobbes y de insistir en que la razón humana naturalmente persuade hacia la paz, Spinoza no cae en la ingenuidad de suponer una "filantropía" inmediata; en su esquema los hombres se comprometen sólo por la esperanza de un bien mayor o por el temor de un mal más grande, pues sin utilidad concretamente experimentable para cada contratante, el pacto desaparece y se hace nulo. Nuestro filósofo concede que no es fácil hacerlo por la sola razón, así que ya sea libre o temerosamente, hay

---

<sup>9</sup> TTP, XVI, 12

<sup>10</sup> *ibid.*, 13

que cederle el poder al soberano imperio, para que gobierne con todo derecho (trasladado), ordenamiento que se llama democracia<sup>11</sup>.

Nos comprometemos a obedecer en todo, como un mal menor. Pero el sistema es, como todo lo natural, autoregulado: los poderes tienden a la moderación por miedo a la reacción y competencia de los demás contratantes, pues todo poder que pierdan recaerá en otros. La democracia es la forma menos mala de hacer el pacto, ya que ella ofrece una garantía limitada: *...es casi imposible que la mayor parte de una asamblea convenga en un absurdo.*<sup>12</sup> El súbdito no se hace siervo, porque obedece para utilidad común, que es también la suya. *En él (en el gobierno democrático) nadie transfiere a otro su derecho natural, de manera que no pueda deliberar en el porvenir, sino que este poder reside en la mayoría de la sociedad toda, de la cual él constituye una parte; de este modo todos quedan iguales, como antes, en el estado natural.*<sup>13</sup>

A este punto, el profetismo choca con la realidad circundante: no hay democracias importantes en Europa, sino reyes que se dejan manipular por los líderes religiosos, lo que desemboca frecuentemente en la persecución a los disidentes. Jaucourt muestra, en su artículo *Libelo* una tipología histórica de constituciones o regímenes y sus relaciones con la libre expresión: está prohibida en los regímenes absolutos y aristocráticos pues en ellos la ignorancia es la condición de su supervivencia; una lacónica mención indica que en la democracia no conviene perseguir a los libelos y, finalmente, el resto del artículo se propone mostrar su compatibilidad con la monarquía ilustrada, tomando pie de la experiencia inglesa.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Cfr. *Ibid.*, 26

<sup>12</sup> *Ibid.*, 30

<sup>13</sup> *Ibid.*, 36

<sup>14</sup> Cfr. JAUCOURT, art. "Libelo", p. 169ss. Este procedimiento, como comentamos en el apartado anterior, es típico de los enciclopedistas: se critica la situación presente de Francia, pero adjudicándosela

Jaucourt está consciente del público al que se dirige y de la censura que ha de esquivar, por lo que su exposición es cautelosa; pero basta releer sus artículos *Democracia*, *Monarquía Absoluta* y *Monarquía Electiva* para darse cuenta que en su pensamiento la "monarquía ilustrada" es una etapa evolutiva que puede avanzar hasta una forma de gobierno inédita que asuma los aciertos de las democracias antiguas sin la fragilidad que las hizo desaparecer en su día.<sup>15</sup>

Para salir al paso de su presente efectivo, Spinoza -contradiendo en parte lo que él mismo ha establecido hasta ahora- insiste en que el rendimiento del súbdito es completo, que el crimen de lesa majestad es siempre intento y siempre se castiga sin importar los móviles, que el derecho divino -entendido como mandato explícito revelado- no coincide con el derecho natural y que en tal *legibus solutus* se encuentra el poder soberano (excepto por la intervención del profeta acreditado). Esta "recaída" es explicable si recordamos que los teóricos jesuitas de la soberanía popular buscan finalmente la homogeneidad confesional y justifican la rebelión contra la herejía "desde arriba", desde el *cujus regio, eius religio*, aceptando incluso el tiranicidio como último recurso. Por ello a Spinoza le interesa reforzar la autonomía de la esfera política con respecto de la religión revelada, entendida como conjunto de normas doctrinales y de comportamiento de un grupo histórico. La religión revelada es de utilidad a los hombres en determinada etapa histórica, pero la Naturaleza -concretada en el pacto social- es decreto eterno. De ahí que, en la situación de normas en conflicto, sea la religión la desechada (por su discrecionalidad, es decir, la reserva que cada grupo confesional

---

a algún imperio de la antigüedad o del mundo oriental, y a continuación se idealizan los procedimientos de la monarquía parlamentaria inglesa como modelos válidos para instrumentarse en el presente francés.

<sup>15</sup> La descripción de la "monarquía electiva" es -y así lo reconoce Jaucourt- conjetural, profética: no hay tal, pero sería lo mejor. Este constructo jaucourtiano es claramente una democracia no asambleística, sino presidencialista, de filiación más spinozista que roussoniana, concebida como el producto acabado de la ley de la naturaleza y la razón. Cfr. JAUCOURT, art. "Monarquía Electiva", p. 200-202

pueda tener en cada ocasión para obedecer a los supremos poderes) y así Spinoza acabe defendiendo que las decisiones sobre religión también las tome el gobierno; sólo queda la obediencia o la negación al pacto.<sup>16</sup>

Para volver a equilibrar el argumento, es decir, para no llegar a conclusiones suprematistas, Spinoza matiza diciendo que el rendimiento es teórico, y que tiene limitaciones insalvables. Para darle cuerpo a la negación determinada de no resistirse a los supremos poderes, y al mismo tiempo, no aceptar que piensen por nosotros, advierte siempre de la "peligrosidad" del súbdito, más temible que la del enemigo. Finalmente es por un motivo de propia discreción, y no por el pacto mismo, por lo que se obedece. La argumentación es oximorónica: no hay mejor obediencia que la rendida por determinación propia, ni poder más completo que el que se da sobre tales súbditos convencidos racionalmente (un gobierno con fundamento consensual de sus súbditos "reina en sus almas", dice Spinoza); no hay obediencia más dudosa que la del miedoso, ni poder más frágil que el del tirano correspondiente. En ese sentido, las contradicciones del argumento son las del hombre mismo, las que dan el ritmo en la tensión entre el componente pasional y racional del ser humano. Los hombres siempre tienden a dejarse llevar por las pasiones: la tarea política es, entonces, la de crear instituciones por encima de los caracteres individuales, de manera que se prefiera el derecho público a la comodidad privada. La primera institución histórica que ha propiciado el acuerdo ha sido precisamente la religión, que justifica la obediencia. Estos primeros ciudadanos *...se dejaron persuadir fácilmente de que la majestad de los reyes es sagrada, y que representan en la tierra un vice-Dios, que son instituidos por él y no por sufragio y consentimiento de los hombres. y que hay una providencia especial y un auxilio divino para conservarlos y*

---

<sup>16</sup> Cfr. TTP, XVI, 63-66

*defenderlos*.<sup>17</sup> Los reyes han sido amigos de las justificaciones religiosas porque "proveen" su seguridad; pero al hacer esto, han capitalizado el pacto para sí mismos, han usurpado el imperio pretendiendo ser diferentes y divinos.

A partir de aquí el argumento se radicaliza: se anuncia -y con el anuncio, a la manera del profeta, se comienza a construir- un futuro naturalmente exigido por la dimensión racional del hombre. Antes Spinoza ha dicho que el rendimiento es teórico y que ello constituye un límite insalvable del pacto. Así como la propia convicción religiosa no autoriza a obedecer unos y no otros de los compromisos pactados, así -simétricamente- es violento el régimen que quiera definir lo bueno y lo malo o cuál es la devoción correcta. La Enciclopedia expone el problema en sus elementos mínimos: *Si un príncipe incrédulo tiene un indiscutible derecho a la obediencia de su súbdito, un súbdito no creyente tiene un indiscutible derecho a la protección del príncipe. Es una obligación recíproca. Si el príncipe dice que el súbdito no creyente es indigno de vivir, ¿no puede temerse que el súbdito diga que el príncipe es indigno de reinar? Intolerantes, hombres sangrientos, ved las consecuencias de vuestros principios y temblad*.<sup>18</sup>

Regresando al léxico spinozista, es cierto fácticamente que se puede dar una actitud intolerante de parte del gobierno, pero las leyes de Naturaleza, el equilibrio al que siempre se tiende en la confrontación de poderes, hace que dicha actitud, siendo peligrosa y entrópica, sea un límite a su poder y por tanto a su derecho. Nadie, ni el sabio, "sabe callar"; nadie puede rehusarse sistemática e indefinidamente al poder de su propia y natural dimensión racional. *Será, pues, un gobierno violentísimo aquel en que se niegue a cada uno la libertad de decir y de enseñar lo que se piensa, y será, por el contrario, un gobierno templado aquel*

---

<sup>17</sup> TTP, XVII, 24

<sup>18</sup> DIDEROT, art. "Intolerancia", p. 164

en el que se conceda esta libertad a cada uno.<sup>19</sup> Con un dejo irónico, Jaucout observa que incluso Nerón, por mucho Nerón que fuese, impidió perseguir criminalmente a los escritores de sátiras contra su persona...<sup>20</sup>, observación que invita a analogar la situación presente con la de las tiranías antiguas de renombre.

2) El punto básico es que los hombres que publican planteamientos novedosos y críticos referentes a las creencias religiosas, la fundamentación de la moral, la organización social o el desempeño de las autoridades, no lo hacen impulsados por una voluntad de desacato o sedición. Por el contrario, suelen ser hombres de buena voluntad, cultos, que hacen públicas sus reflexiones justamente como una manera de colaborar con mayor intensidad y profundidad en la búsqueda del bien común.

Es cierto que también las palabras dañan, por lo que el problema es el de los límites legítimos de esta libertad. El fin del Estado no es quitar libertad, sino quitar temor, y la función de las autoridades se circunscribe a crear ordenamientos que permitan *...que los hombres hagan libre uso de su razón sin rivalizar por el odio, la cólera o el engaño...*<sup>21</sup> En ese sentido, se puede, como ciudadano, "obrar contra la conciencia" en términos de una negación determinada: se cedió derecho por propia convicción y por lo tanto se acepta que las determinaciones en colegio aparezcan como comunes sin ser genéticamente unánimes, pero ello mismo autoriza y presupone que cada uno tenga su opinión y pueda externarla. La razón de cada ciudadano, que lo llevó a aceptar el pacto, no queda ofendida al reconocer que su opinión no mereció un fallo favorable y que debe, por tanto, comprometerse a actuar en la línea que no le parecía la mejor; pero esto es aceptable si y sólo si tuvo la oportunidad de que

---

<sup>19</sup> TTP, XX, 9

<sup>20</sup> JAUCOURT, art. "Libelo", p. 171

<sup>21</sup> TTP, XX, 12

se juzgara imparcialmente su intervención. De igual manera, aceptar el fallo desfavorable no implica que el ciudadano deseche de una una vez y para siempre su propio juicio; no sólo tiene derecho a seguir pensando de manera distinta, sino también de decirlo y de buscar pacíficamente que se reconsidere el fallo.

Antes hemos dicho que este argumento se apoya sobre un falibilismo optimista. Lo que queremos decir es que la teoría de la unidad substancial de la Naturaleza conlleva un equilibrio dinámico y progresivo, en el que el error de la razón humana no es ausencia ontológica sino episodio a superar. El único error de fondo es pretender tener la verdad por definición; el error concreto, a la larga, es la base de la intelección verdadera. Nos equivocamos, pero si aceptamos el arbitraje imparcial de los demás, todos salimos ganando. El proceso se frustra en cuanto uno de los discrepantes quiera imponerse por medios extradiscursivos, pues cae de inmediato en la contradicción performativa: *Si vuestras opiniones os autorizan a odiarme, ¿por qué no me autorizarían mis opiniones a odiaros también a vosotros?... Si me proscribiste vuestra verdad, mi error, al que yo tomo por verdad, os proscribiré.*<sup>22</sup> Así las cosas, es preciso aceptar que el error bienintencionado es tan respetable como aquello que finalmente resulte que era la verdad, y la mejor prueba de buena intención es la aceptación de que no se necesita llegar a la ruptura o la violencia: *Si gritáis: "Soy yo el que tengo la verdad de mi parte", yo gritaré tan fuerte como vosotros: "Soy yo el que tengo la verdad de mi parte" y añadiré: ¿Y qué me importa que se equivoque uno de nosotros, con tal que reine la paz entre todos? Si soy ciego, ¿es preciso que golpeéis a un ciego en el rostro?*<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> DIDEROT, art. "Intolerancia", p. 161

<sup>23</sup> Idem.

En el campo de la política más que en otros es importante mantener la apertura discursiva; si se nos impide razonar en voz alta, perdemos el motivo fundamental para obedecer. Jaucourt concibe así que hasta la crítica burlona puede tener sanos efectos: *...ciertas adulaciones pueden ser todavía más peligrosas y, en consecuencia, más criminales a los ojos de un príncipe amante de la gloria que los libelos lanzados contra él. Una adulación...puede sin saberlo apartar a un buen príncipe del camino de la virtud, mientras que un libelo puede a veces conducir a él a un tirano. Con frecuencia ascienden las quejas de los oprimidos hasta el trono que las ignora por boca de estas licencias.*<sup>24</sup>

Al defender la libertad de expresión Spinoza, Jaucourt, Yvon y Diderot presentan contrapruebas a las acusaciones más comunes:

a) No buscan organizar una revuelta popular, puesto que escogen canales reservados a las personas cultivadas. *Un hombre en su habitación lee un libro o una sátira solo y con gran frialdad. No hay que temer que se contagie de las pasiones y el entusiasmo de otro, ni que salga de sí mismo por la vehemencia de una declaración... La libertad de la prensa no puede, pues, aunque se abuse algo de ella, excitar tumultos populares.*<sup>25</sup> Diderot ensaya un desconcertante razonamiento: si la pretendida justificación de la censura es la seguridad y el buen orden social, deberían entonces prohibirse con toda energía los textos traducidos del latín, pues -esto ya no lo dice, sino lo da a entender- el conflicto entre jesuitas y jansenistas que tiene conmocionada a la sociedad francesa de la época, se origina a propósito de tesis enunciadas en libros reservados a sacerdotes y difundidos a feligreses de un bando y otro en

---

<sup>24</sup> JAUCOURT, art. "Libelo", p. 171. Es notable que el artículo "Libelo" sea más extenso que el artículo "Prensa". Parecería que a Jaucourt le interesa presentar un ejemplo extremo en el que, aún con toda la carga de Inconsideración o irreverencia que pueda tener un escrito público, resulte evidente que hay más daño en prohibir que en permitir.

<sup>25</sup> JAUCOURT, art. "Prensa", p. 212. Cfr. también la versión de Spinoza, *Infra*, nota 37.

versiones panfletarias: *Pero un medio de conciliar el respeto que se le debe a la creencia de un pueblo y al culto nacional, con la libertad de pensar que es tan adecuada para anhelar el descubrimiento de la verdad, y con la tranquilidad pública, sin la cual no hay dicha ni para el filósofo ni para el pueblo, sería el de defender todo escrito en lengua vulgar contra el gobierno y la religión, dejar al olvido a los que escribieron en una lengua culta y perseguir solamente a los traductores. Me parece que si se tomara así, las absurdidades de los autores no harían daño a persona alguna. Además, la libertad que se obtendría por este medio es la más grande, a mi parecer, que se puede acordar en una sociedad bien gobernada.*<sup>26</sup>

b) No están contra la fe, pues la mismísima fe revelada concede esa libertad. No se debe temer de "pensamientos impíos" pues la fe se muestra por las obras -como explícitamente lo marca la Carta de Santiago 2, 18- y por ello *no podremos dudar ni un instante que un Estado excelente conceda a cada uno libertad de filosofar tan grande, como hemos demostrado que concede la fe.*<sup>27</sup> Spinoza se refiere -ejemplificando con la influencia farisea- a que la religión con ascendente político se vuelve persecutoria y acaba por sobrepasar al mismo poder soberano, que pierde efectividad y reputación por sectario. Relee el planteamiento del Evangelio de Mateo 7, 20 "por sus frutos los conoceréis" y de las Cartas de Pablo con su concepción de que las obras de justicia son los auténticos "frutos del Espíritu Santo"<sup>28</sup>, de manera que se acepte el punto de que lo definitorio de la religión no es la precisión doctrinal sino la opción ética virtuosa y condescendiente con el prójimo. En el capítulo XI del TTP ha establecido que en el Nuevo Testamento se habla en plan de hermano y no de profeta, con un cierto falibilismo, el de *Arbitramur, Igitur* de la Carta a los Romanos 3, 28 y defendiendo que *...es peligroso referir al derecho divino cosas puramente especulativas, y establecer ley a*

<sup>26</sup> DIDEROT, art. "Aius Locutius", p. 241

<sup>27</sup> TTP, XX, 23

<sup>28</sup> Cfr. especialmente el "himno a la cándida" (=obras de justicia) de 1Cor 13, 1-7

*las opiniones que pueden o acostumbren ser objeto de las discusiones de los hombres. Se reina muy violentamente ahí donde las opiniones, que son derecho de cada uno y que a nadie pueden cedarse, se reputan crímenes; y añadido que la ira de la plebe puede reinar donde esto sucede.*<sup>29</sup> El abate Yvon aboga por no mezclar lo que es auténtica revelación con uno u otro sistema filosófico, pues se acabará por pretender que el agregado es igualmente vinculante para el creyente: *Nada es, sin duda, más peligroso para la fe, que hacerla depender de una opinión humana, sujeta por su naturaleza al examen crítico de todo hombre que la quiera atacar.*<sup>30</sup> Recuerda también ejemplos válidos para el gran conjunto de la Iglesia Católica: *El ejemplo del Concilio de Trento, que dejó muchas cuestiones indecisas no queriendo interponer su autoridad donde veía diferentes opiniones, nos enseña cuán circunspectos se debe ser cuando es cuestión de condenar un libro o algunas proposiciones extraídas.*<sup>31</sup>

c) Tampoco conjuran contra el orden social en conjunto, pues en ese caso sería más adecuado reunirse secretamente para conspirar; no quieren imponer su propio juicio, pues justamente al publicar esperan que otros hombres cultivados les presenten objeciones o alternativas más juiciosas. Por ello Jaucourt sostiene: *Se trata de considerar quién debe vencer y determinar nuestra elección en favor de la mayor ventaja.*<sup>32</sup> La autoridad del mejor argumento descarta por sí misma las tentativas de conjura e imposición, pues lo que está en juego es una mejor decisión sobre la vida personal y colectiva.

---

<sup>29</sup> TTP, XVIII, 23. Cfr. las argumentaciones paralelas en los artículos "Censura" e "Intolerancia", en los que se citan textos bíblicos y de los Padres de la Iglesia en apoyo a la no persecución violenta del disidente.

<sup>30</sup> YVON, art. "Censura de libros o de proposiciones", p. 820

<sup>31</sup> *idem*.

<sup>32</sup> JAUCOURT, art. "Libelo", p. 170. El subrayado es nuestro.

d) Mucho menos están contra las leyes, pues al criticar una u otra de ellas no se creen, sin embargo, autorizados a no cumplirlas. En la composición del pacto social, se cede el derecho a obrar según el propio pensamiento, pero no el de pensar y decir; quien levanta gravamina - mientras cumpla la ley- es excelente ciudadano. Es notable la recurrente fórmula spinoziana *docere y enseñar aquello que plense*.<sup>33</sup> Así que sus críticas son de buena voluntad y dignas de ser escuchadas, pues revelan su disposición a adherirse a aquello que resulte la verdad sin *partidarismo cerrado*. Las opiniones sediciosas son las que ponen en duda el derecho soberano o la confianza al pacto; estas opiniones no son sediciosas semántica cuanto pragmáticamente, puesto que su expresión es falta de fidelidad. Las expresiones que deben prohibirse son, en todo caso, las de venganza, ira, y especialmente las dictadas por la "ambición supersticiosa" de los líderes religiosos que buscan conseguir mayor ascendencia que el mismo poder soberano. Hay que legislar al respecto. *pero no quisiera, en un estado civilizado, reprimir la licencia con medios que inevitablemente destruirían toda libertad. Pueden castigarse los abusos con leyes prudentes que en su justa ejecución reúnan la justicia y la mayor dicha de la sociedad y la conservación del gobierno*.<sup>34</sup>

3) En conclusión, la censura no tiene fundamento y es moralmente inaceptable, pues implica perder lo más por lo menos. Implícitamente se está formulando una teoría de la decisión racional en la dirección de la sociedad: *los inconvenientes de esta libertad son tan poco considerables frente a sus ventajas que debería ser éste el derecho común del universo y deberían autorizarlo todos los gobiernos*.<sup>35</sup> Como corolario, el argumento presenta la inutilidad de la censura, e incluso su carácter contraproducente:

<sup>33</sup> Cfr. TTP, XX, números 9, 14 y 16

<sup>34</sup> JAUCOURT, art. "Libelo", p. 171

<sup>35</sup> JAUCOURT, art. "Prensa", p. 212

a) Las leyes de censura son inútiles porque unos -los activos- no podrán obedecerlas, y otros, sus enemigos, no podrán dejar de hacerlo (e impedirán su eventual cambio, aún cuando desaparezca el peligro que pretendían atajar). *Añádanse... todos los cismas que tantas veces han nacido por esto en la iglesia cuando los magistrados han querido terminar con las leyes las controversias de los doctores.*<sup>36</sup>

b) Si se censura la crítica, la ignorancia será premiada; ciertamente la libertad de expresión tiene inconvenientes, pero -pregunta Spinoza- *¿qué cosa ha habido nunca tan sabiamente instituida que no pudieran nacer de ella algunas desventajas?*<sup>37</sup> Jaucourt propone un paralelo que su posible adversario tendrá que admitir: *Se equivocarla uno al concluir del abuso de una cosa la necesidad de su destrucción. Los pueblos han sufrido grandes males a causa de sus reyes y magistrados. ¿Habría que abolir por esta razón la realeza y las magistraturas? Todo bien está generalmente acompañado de algún inconveniente y no puede separarse de él.*<sup>38</sup> La posibilidad de hacer juicios públicamente tiene sus inconvenientes puesto que no hay nada bueno que no los tenga, y en el caso que nos ocupa tales inconvenientes pueden prevenirse; además de que artes y ciencias sólo se desarrollan en tal estado de libertad. Parece obvio: *En general, todo país en donde no está permitido pensar y escribir los pensamientos, debe necesariamente caer en la estupidez, la superstición y la barbarie.*<sup>39</sup>

c) Dado que los controles son sólo externos, se propiciará la hipocresía; quienes se obstinan valerosamente contra la restricción a esta libertad serán aquellos de talante superior (que conjuntan educación y virtud) y no los "impotentes de ánimo". Una restricción así no es

<sup>36</sup> TTP, XX, 32

<sup>37</sup> *Ibid.*, 24

<sup>38</sup> JAUCOURT, art. "Libelo", p. 170

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 169

soportable ...de donde nace que sean aborrecidas las leyes y que se atreva contra los magistrados, juzgando los hombres no cosa criminal sino honradísima promover sediciones e intentar algunos hechos violentos por esta causa de conciencia .<sup>40</sup> Así, tales leyes afectarían a los libres (aquellos que en nuestro modelo hemos llamado los activos) e irritarían a los buenos, poniendo en peligro el orden social general.

d) En concreto, la censura no ha funcionado: los textos que se busca extirpar se hacen atractivos por ése sólo hecho, independientemente de su valor. Jaucourt ilustra el punto con un ejemplo, este sí propiamente histórico: refiere cómo los libelos de Vejeton, en el Imperio Romano del siglo I, se buscaron con avidez y riesgo mientras fueron prohibidos, pero apenas se permitió tenerlos, cayeron en el olvido.<sup>41</sup> Los hombres sabios y libres son valientes, y no tendrán miedo a morir por sus convicciones. Las leyes restrictivas son sectarias y se producen por ceder a la cólera, cuando la dignidad legislativa estaría en contener el furor popular y no hacer leyes que sólo pueden violar los virtuosos y educados, pues no cometen crímenes ni saben fingir. Los activos son un poder que la persecución, lejos de disuadir, alimenta; no temen, no escapan, no imploran sino que *juzgan al contrario no suplicio, sino gloria, morir por la buena causa y la libertad de los pueblos... Seguramente nadie puede aprender en este ejemplo sino a imitarlo, o en otro extremo, a ser un bajo adulador.*<sup>42</sup> Gobernar con libertad de expresión permite diversidad y armonía, y conviene perfectamente con la naturaleza humana. Las ejecuciones de hombres sin crímenes de facto, sino de "conciencia", no disuadirá a otros sino que radicalizará a los tibios. La legitimidad que se sostiene sin argumentos es violenta (se asimila *tyrannia a regime a tyrannia ab origine*, con la filiación escolástica que ya hemos reseñado) y propicia una reacción del mismo nivel.

---

<sup>40</sup> TTP, XX, 29

<sup>41</sup> Cfr. JAUCOURT, art. "Libelo", p. 171

<sup>42</sup> TTP, XX, 36

4) Finalmente, se da una explicación genética de la censura: un partido concreto se ha apropiado del favor de la autoridad, y esta última ha perdido su dignidad de "autoridad de todos" al preferir a unos y solapar su tiranía; estos últimos además son violentos, retrógradas y ambiciosos. La democracia, lo más parecido al estado natural, se basa en que no todos piensan igual, pues en este sistema gana la cualidad de ley la disposición más votada, pero se conserva la autoridad de derogarla en favor de algo mejor, cosa hecha posible por la libertad de expresión. Spinoza ejemplifica con el buen orden de Amsterdam y cómo se rompió con las controversias religiosas de 1610: *...los cismas no nacen de un gran estudio de la verdad (fuente de mansedumbre y de tolerancia) sino de un apetito inmoderado de gobierno ...los verdaderos cismáticos son aquellos que condenan los escritos de los demás e instigan al vulgo presuntuoso contra los escritores; que estos escritores mismos, que las más de las veces sólo a los doctos se dirigen y sólo a la razón llaman en su auxilio... por lo que los instigadores de la intolerancia y la censura son los verdaderos perturbadores del Estado*<sup>43</sup>.

Esta libertad no sólo es compatible con paz, piedad y derecho soberano, sino que es la condición de éstos: sin ella se ejecuta al hombre honrado, con lo que no se atemoriza sino que se propicia venganza en sus iguales; se corrompe la fe al triunfar los aduladores y coléricos; se pierde el derecho cuando los sectarios promueven una soberanía extra sobre la que tienen las potestades verdaderas. Spinoza concluye que es necesario entender por religión y piedad sólo el ejercicio de la caridad y la justicia, limitar el derecho de los poderes soberanos a los actos, conceder libertad *no sólo de pensar como quiera, sino también de decir cómo se piensa*.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> ibid., 41-42

<sup>44</sup> ibid., 46

De manera que los procesos de censura -gracias al análisis que se hace- se desenmascara no como la lucha entre una minoría desobediente y una autoridad preocupada por el bien de la mayoría, sino como la lucha entre hombres virtuosos y sabios pero sin poder en un bando, y hombres intolerantes y ambiciosos en el otro, que no sólo no tienen buenos argumentos y no creen sinceramente en una visión rival de las cosas, sino que sostienen la creencia que les resulta más favorable, desprecian a la mayoría en su ignorancia y limitaciones y, lo que es peor, tienen de rehén al poder establecido, humillándolo, quitándole dignidad y legitimidad, en una inversión al orden adecuado de la sociedad. *En un Estado intolerante, el príncipe sólo sería un verdugo en manos del sacerdote.*<sup>45</sup>

Este elemento de cierre de la argumentación se centra en sostener que los activos de la libre expresión no buscan asumir el poder establecido o sabotearlo, sino contribuir a mejorarlo. No se trata de una ejecución administrativa paralela ("actos"), sino de un examen de legitimidad ("pensamientos"). Sobre esta base, los contra-activos, los adversarios de la libre expresión son los verdaderos culpables de aquello que acusan a los activos: son ellos, funcionarios y líderes religiosos, los que atentan contra la independencia del soberano legítimo. Jaucourt concluye que esos pequeños y mezquinos poderes deterioran gravemente la marcha social; son poderes ejecutivos sin los derechos correspondientes, meras *concesiones* (en el sentido de poder no originario, no legítimo, fondos sociales distraídos de la fuente a la que están asignados). El peligro político concreto no está en la crítica, sino en su proscripción: *Finalmente, nada puede multiplicar tanto las sediciones y los libelos en un país en que el goberno permanece en estado de independencia como la prohibición de esa impresión no autorizada o el hecho de dar a algulen poderes ilimitados para castigar todo lo que le*

---

<sup>45</sup> DIDEROT, art. "Intolerancia", p. 161

*disguste. Tales concesiones de poderes en un país libre se convertirían en un atentado contra la libertad, de modo que podemos asegurar que se perdería esa libertad en la Gran Bretaña, por ejemplo, en el momento en que las tentativas de maniatar a la prensa tuvieran éxito. Por eso no se deciden a crear esa especie de inquisición.*<sup>46</sup>

Estudemos ahora la argumentación de la libre expresión que se encuentra en la obra de Kant.

---

<sup>46</sup> JAUCOURT, art. "Prensa", p. 212-213. El subrayado es nuestro.

## 2.5 FUNDAMENTACIÓN TRASCENDENTAL: EL ARGUMENTO KANT

El "argumento Kant" a favor de la libertad de expresión arranca del debate sobre la forma válida de presencia de los seres en nuestra conciencia, o como la hemos llamado, su *ratio*. A partir de Descartes, los filósofos de las corrientes empirista y racionalista replantearon el problema ontológico en términos epistemológicos. Para Kant, hay aportes valiosos en ambas tendencias, pero pierden de vista lo fundamental: la unidad del conocimiento como unidad de la conciencia. En efecto, según la *Crítica de la Razón Pura* (KrV, 1781), intuición y concepto son dos caras del mismo proceso y parten de una raíz común; la primera no es un conjunto de "datos de los sentidos" -de los que cabría dudar- y el segundo no es una "impresión profunda" o una asociación lejana a la experiencia. Kant, como los empiristas, sostiene que la experiencia es el origen de nuestro conocimiento, pero no su fundamento de legitimidad; el camino de la psicología empírica no puede decidir la *ratio*, la validez, la legitimidad del conocimiento. Como los racionalistas, afirma que la constitución, la estructuración, la forma del conocimiento tiene como características obligatorias la necesidad y la universalidad, pero rechaza explícitamente que la garantía de tales características esté en el proceder analítico a base de conceptos; la "mera lógica" es una validez o legitimidad vacía y alucinatoria. La agudeza de la solución kantiana para decidir sobre la *ratio* de las presencias reside en revisar en cada caso el proceso de síntesis, en el proceder que agrupa lo múltiple en lo uno, mediante el cual a un ser humano se le manifiesta *-fenómeno-* la heterogeneidad de lo real (certera evidencia de su independencia con respecto del cognoscente) en la unidad de su conocimiento y las formas correspondientes de representárselo.

Suponer, como hace la metafísica wolffiana, que por encima o más allá del conocimiento hay algo que sirve de medida de "verdad", de *ratio univoca* o -como gusta decir esta escuela- de *omnimoda determinatio*, es suponer una creación/conocimiento, *intuitus originarius*, que tendría como objeto las cosas en sí mismas (*Dinge an sich*), sin representación alguna. Dado que la cuestión del ser es la cuestión de la validez, tal proceder es impropio, una petición de principio, pues la cuestión ontológica no puede dirimirse en una instancia óptica. Un ente sólo lo es en el marco de una legitimidad, de unas condiciones de posibilidad que no pueden ser ellas mismas lo ente, sino su "forma", sus cualidades estructurales. La validez, el "ser", es la configuración, la constitución, no lo configurado o lo constituido (= lo ente); la existencia nunca es un predicado. La validez, la forma, la *ratio* no puede ser la creación o donación del contenido, que brotara ya desde siempre sin heterogeneidad alguna de una especie de Intelecto Arquetípico. De lo que legítimamente se puede hablar es de aquello que entra en composición-y-acuerdo, lo que se muestra, lo fenómeno. Todo lo que es, es en la medida en que es algo,<sup>1</sup> en la medida en que es objeto de discurso. ¿Qué es lo que considerado en tanto no lo consideramos? Nada, o para usar un concepto-límite, la "cosa en sí".

El racionalismo, a pesar de insistir en la fuerza formadora del pensamiento humano, depende finalmente de una base pasiva, las ideas innatas; el disenso cognoscitivo entonces sólo es explicable en términos de error, pero el criterio propuesto para decidir en caso de conflicto no tiene regularidad él mismo -la "claridad y distinción" cartesianas, criterio irremisible y paradójicamente vago- o bien impone formas silogísticas predeterminadas -como hace Wolff- que difícilmente corresponden al material a analizar, terminando por mutilarlo hasta hacerlo

---

<sup>1</sup> Este principio ontológico fundamental era el punto de partida en cualquier discusión metafísica medieval, pues justamente el objeto formal de la disciplina es el *ens* en su *ipsa communissima ratio ontis* (Cfr. AQUINO, Tomás *in Metaph.*, 1.IV, c.1). Tanto Descartes y Leibniz como Locke y Hume tuvieron dificultades para replantear el punto, de manera que Kant tuvo que rehacerlo trabajosamente sin influencia directa de la escolástica.

irreconocible. El empirismo parte de la virulenta multiplicidad de lo real, de manera que en él lo inexplicable no es el disenso, sino el consenso: la radicalización humeana de la postura de Locke acabará siendo una teoría de la uniformidad ideológica impuesta, y su origen se remitirá a una misteriosa lucha de pasiones de la que no se puede dar cuenta. Para Kant, en cambio, la objetividad en la consideración de las presencias reside en la determinación del modo de agrupación de los contenidos de la sensibilidad; es decir, la objetividad no reside en la receptividad sino en la acción del sujeto, en una "espontaneidad" lejana del innatismo y de la constrictión a formas -y aquí vale la redundancia- de lógica formal. Y, al mismo tiempo, dado que nuestros conceptos son reglas, preceptos de perceptos, no sólo podemos explicar porqué disentimos cognoscitivamente, sino también reandar el camino y verificar si la estructuración de lo ente es válida en ambas versiones enfrentadas, si ambas requieren una precisión mayor o, finalmente, si uno de los contendientes está trabajando con formas vacías, educiendo -"derivando" decían orgullosamente los wolffianos- conceptos de nada.<sup>2</sup>

Kant se propone en KrV responder a la pregunta "¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?", es decir, ¿Cómo es posible el conocimiento válido? Su respuesta es que un objeto "acaecæ" legítimamente en el conocimiento cuando en principio, a priori, puede formar contexto con todo otro objeto de discurso. La contextualidad reglamentaria del discurso no está en sus elementos contingentes, sino en la unidad del discurrer, en el sujeto. Así, una intuición es legítima en el discurso cognoscitivo cuando le corresponde un concepto y

---

<sup>2</sup> Los conceptos temáticos o de contenido implican subsunciones sólo contingentes, por lo cual ninguno de ellos legítimamente puede pretender tener cumplimiento necesario en la experiencia. "La estricta universalidad de la regla no es tampoco una propiedad de las reglas empíricas, las cuales por inducción, no pueden alcanzar más que una universalidad comparativa, es decir, una extensa posibilidad de aplicación." KrV, "Analítica Trascendental", §12, p. 77. Una verdad material que fuese imbatible sería solamente la que correspondiera a la totalidad de la reflexión infinita sobre un mundo heterogéneo, no a un enunciado discreto extraído de tal reflexión. En ese sentido, el idealismo trascendental concede la última palabra siempre a la realidad: es un realismo impenitente.

viceversa. De aquí se desprende que la "intuición intelectual" es imposible, lo mismo que la "metafísica", si con este término se quiere designar un supuesto conocimiento sin referente empírico. El análisis del entendimiento nos ha mostrado que es el sujeto mismo quien "espontáneamente" impone las condiciones epistemológicas a la "realidad" (lo que Kant llama revolución copernicana del conocimiento); pero esto es legítimo sólo en el caso que haya sensaciones a constituir. Las categorías, sin la referencia a lo intuido, simplemente no significan nada y por lo tanto no pueden ser fuente o descripción de campo cognoscitivo alguno. ¿Entonces la metafísica dogmática no tiene fundamento y las suyas son pretensiones excesivas? Efectivamente, responde Kant. ¿Eso significa que el empirismo escéptico es la solución? No; se debe reconocer que en las mismas facultades del hombre se da una exigencia de unidad racional a *priori*, no empírica -lo que Kant llama "Arquitectónica"- que los escépticos pretenden injustificadamente negar. Si el dogmatismo extiende acriticamente el proceder del entendimiento a un dominio que no le corresponde, el escepticismo se condena a nunca poder dar razón de sí, destruyendo toda posibilidad de consenso. Lo importante es saber por qué efectivamente se generan representaciones cognoscitivamente inválidas pero que al mismo tiempo son regulativas y "arquitectónicas".

Si la ciencia, si el discurso exige una contextualidad reglamentaria exhaustiva y en último término incondicional, tal encadenamiento estructural reside en la referencia que el sujeto hace a un "objeto total" meramente postulado, y que de ninguna manera se encontrará legítimamente en forma de enunciados discretos al interior del discurso. Tal postulación no es trivial, sino que es precisamente este marco "macro" ("ideas de la Razón", les llama Kant, entendiéndolo por Razón la facultad sintetizadora de la multiplicidad del entendimiento) lo que permite que el sujeto no se pulverice para corresponder a la multiplicidad de lo dado; esas "ideas" son necesarias para realizar los "fines esenciales" de la razón humana, es decir, la

realización plena de sus capacidades como un todo, como sistema, pues finalmente son la Ratio de toda ratio, estructuración de los procedimientos de estructuración sobre la heterogeneidad discreta. La "metafísica" es una formulación incorrecta de una necesidad válida radicada en el centro mismo de la constitución del sujeto. Por eso afirma Kant: *Hemos expuesto las naturales pretensiones de la razón extendiendo su imperio más allá de todos los límites de la experiencia, que en fórmulas vagas encierran simplemente el principio de sus exigencias legítimas... si puede sostener sus pretensiones, dejará bien lejos a las demás ciencias, puesto que promete damos los fundamentos para concebir las mayores esperanzas y mostramos claramente los fines últimos, hacia los cuales deben en definitiva converger todos los esfuerzos de la razón.*<sup>3</sup>

Y también: *Las objeciones que se hacen contra las pretensiones de nuestra razón simplemente especulativa, son dadas por la naturaleza de nuestra misma razón y tienen o deben tener un fin y un destino que no se puede desdeñar. ¿Por qué la providencia ha colocado muchos objetos que se hallan ligados a nuestro interés supremo y a tal altura que no nos es permitido contemplarlos sino a través de una percepción oscura y dudosa para nosotros, y que nuestra curiosidad es más bien excitada que satisfecha? ...la razón no juega en un combate simplemente especulativo. La lucha deja entonces en descubierto una cierta antinomia de la razón, que descansando en su naturaleza, debe ser objeto de consideración y examen. Esta lucha, por otra parte, favorece a la razón, porque la obliga a considerar su objeto y rectificar su juicio, circunscribiéndole.*<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> KrV. "Dialéctica Trascendental", Libro II, Cap II, 3ª sección, p. 220

<sup>4</sup> KrV. "Doctrina Trascendental del Método", Cap I, 2ª sección, p. 326

El sujeto considerado como sustancia es un paralogismo, pues se relaciona injustificadamente su cualidad pensante, es decir, su condición de discurrer del discurso, con una supuesta substancialidad. El término "sujeto" tiene un significado distinto en cada premisa del *Cogito* cartesiano; en su formulación se mezcla lo fenoménico con lo metafísico, lo legitimado con la legitimación. El Yo -en la filosofía de Kant- es siempre sujeto y no objeto; los tradicionales predicados "substancia", "simple", "imperecedera", son un paso inválido fuera de lo fenoménico, pues darían conocimiento sólo en la medida en que fueran aplicables a una intuición proporcionada, lo cual es no es el caso, pues ninguna de estas notas corresponde a la experiencia interna del tiempo, que es la única a nuestra disposición. El "yo pienso" de la pura apercepción, que en principio acompaña toda representación como su clave de contextualidad, es una "figura legal" que hay que suponer a la base del yo fenoménico, autoconsciente al hacer unificadamente presentes a la conciencia los datos de la intuición; el sujeto en Kant no es ni asertórico ni apodictico, sino problemático. El discurrer de un discurso válido no es un sujeto *de facto*, sino el "subyacente" por lo que se refiere a la ratio de cualquier ente. Todo conocimiento válido ha de poder formar contexto con todo otro conocimiento válido, por lo que, visto desde la ratio, es el conocimiento de un único cognoscente no-óntico, un supuesto inherente a aquello en lo que consiste ser. "Sujeto en sentido trascendental" es el sujeto *de jure*, el sujeto del discurso válido como tal y en su conjunto, independientemente de que cada enunciado del discurso tenga su propio sujeto gramatical.<sup>5</sup>

De cuanto hemos dicho se desprenden dos profundas dificultades: ¿Cómo podríamos garantizar que siempre hay concepto válido, y por lo tanto, que toda multiplicidad refiere a un

---

<sup>5</sup> Cfr. GÓMEZ CAFFARENA, José *El teísmo moral de Kant*, p. 35 ss. y MARTÍNEZ MARZOA, Felipe *Releer a Kant*, p. 34-41.

sujeto, dado que Kant mismo rechaza la vacuidad de la derivación analítica? ¿Cómo -por otro lado- puede tener sentido la conceptualización en cada conciencia empírica (en cada hombre), si ya quedamos que conformamos pero no construimos los contenidos?

Kant trata de responder a la primera dificultad en la *Crítica de la Facultad de Juzgar* (KU). La exigencia a *priori* de que la diversidad empírica sea expresable conceptualmente es la condición de posibilidad del discurso mismo, de su constitución. Pero no hay un concepto que exija válidamente la existencia de su objeto, pues fuera de las categorías toda subsunción es contingente; una conceptualización temática no puede pretender ser el fundamento de la existencia de su objeto, que siendo omnímoda haría del objeto así considerado un fin en sí mismo (ie. se impondría inmediatamente a la conciencia), contradiciendo cuanto hemos establecido acerca de la imposibilidad del *intuitus originarius* y comprometería toda autonomía ética. Los juicios teleológicos no tienen validez cognoscitiva; sin embargo, ciertamente tienen un uso regulativo, como ocurre cuando la ciencia, en su proceder *explicativo* y no en el *inventivo*, usa sistemas de conceptos que dan cuenta de los fenómenos como si fuesen el fundamento de ellos (como si los fenómenos cumplieran "leyes"). No hay fin, pero en lo empírico se cumplen en general conceptos temáticos; esto es, no hay fines, pero sí finalismo en general. Demostrar la necesidad de la conceptualidad de lo empírico implica presentar una adecuación a conceptos incluso donde no hay cumplimiento de concepto alguno en particular, donde haya finalismo sin fin; encontrar un "esquema" sin "concepto" mostraría un tipo de validez ya operante que confirmaría la conceptualidad como el proceder de la conciencia, pues se tendrá figura (agrupación de lo sensible) sin regla (sin contenido cognoscitivo, sin precepto en sentido estricto) o sea finalismo sin fin. Tal confirmación la

encontramos en la figura bella, pues en ésta hay agrupación de lo empírico sin determinación inherente, es decir, sin concepto.<sup>6</sup>

Esta *transvalidez* -por llamarla de algún modo- del juicio estético apunta a la solución de la segunda pregunta planteada; en efecto, el juicio estético no es determinante (no conforma el objeto) pero exige igualmente universalidad y necesidad. En la raíz misma de la conciencia, hay una universalidad y necesidad *subjetivas*; la subjetividad no es arbitrariedad, sino una constitución *a priori* abierta a todos (universalidad) y que llama indefectiblemente al consenso (necesidad) pero ambas cosas **no realizadas de antemano**. Si queremos esquivar por igual el dogmatismo racionalista y el escepticismo empirista, tenemos que confiar en una disposición dada naturalmente a todos, un estado del ánimo (*Gemüth* -en el sentido de interioridad humana, que es el que Kant le da) que se muestra tal cual cuando se hace un juicio estético: *Conocimientos y juicios, juntamente con la convicción que los acompaña, tienen que poderse comunicar universalmente, pues de otro modo no tendrían concordancia alguna con el objeto: serían todos ellos un simple juego subjetivo de las facultades de representación... Pero si han de poderse comunicar conocimientos, hace falta que el estado del ánimo...pueda también comunicarse universalmente, porque sin él, como subjetiva condición del conocer, no podría el conocimiento producirse como efecto. [...] Pero como esa disposición misma tiene que poderse comunicar universalmente, y por tanto también el sentimiento de la misma (en una representación dada), y como la universal comunicabilidad de un sentimiento presupone un sentido común, éste podrá, pues, admitirse como fundamento; y por cierto, sin apoyarse en este caso en observaciones psicológicas, sino como la condición necesaria de la universal*

---

<sup>6</sup> Cfr. KU, "Análisis del Juicio Estético", 1er. Libro, Tercer Momento, p. 221-231.

comunicabilidad de nuestro conocimiento, la cual, en toda lógica y en todo principio del conocimiento que no sea escéptico, ha de ser presupuesta.<sup>7</sup>

El sentido común, postulado y presupuesto como principio constitutivo de la posibilidad de la experiencia, hace que ésta, por antonomasia retroactiva, sea pública *a priori*. La experiencia legitima pues, basa su contextualidad en la contextualidad más amplia del sentido común a los participantes en el discurso, entendidos como momentos no predeterminados del discurrente *de jure*, el Sujeto Trascendental, un -por decirlo así- Macrofilósofo, que sin embargo no hay que confundir con el Intelecto Arquetípico .

Kant enfrentó constantemente, desde la publicación de KrV (1781), la acusación de "idealista" y "berkeleyano", caracterización que desde luego rechazó. El "constructivismo" al que alude la segunda dificultad planteada fué vista por Kant siempre como una interpretación equivocada de su crítica cognoscitiva, interpretación que combatió incluso en sus discípulos más cercanos.<sup>8</sup> Como atinadamente expone Gómez Caffarena: *El problema fundamental de la Crítica de la Razón Pura es encontrar una justificación del conocimiento como relación objetivamente válida, por lo que el yo (singular ciertamente) no es simplemente una descripción privada, sino la posibilidad de la objetividad pública de nuestros conocimientos.*<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> KU, Id., Cuarto Momento, p. 232-233. El subrayado es nuestro.

<sup>8</sup> Este es el motivo de su rechazo a la posibilidad de exponer la generación de la unidad sintética de la conciencia, la "atribución originaria" en la que se funda el trabajo de su discípulo J. S. Beck (1761-1840). Cfr. DUQUE, "Historia y Metafísica", p. XLVII-LXIV.

<sup>9</sup> G. CAFFARENA, op. cit., p. 40. El subrayado es nuestro. Schrader insiste en la importancia de la *publicidad* como característica de la epistemología kantiana: "La distinción crítica entre apariencias y cosas en sí no se debe entender como una distinción entre datos sensibles subjetivos y objetos públicos, sino entre objetos públicos como dados de acuerdo a dos o más maneras de considerarlos" SCHRADER, George "The thing in itself in kantian philosophy" p. 175.

Kant no pretende reducir la efectividad de la experiencia a la mera constitución del sujeto (pues justamente era lo que criticaba de la analiticidad vacía de los dogmáticos); que el sujeto sólo se pueda ubicar como energía (como discurrente y no como objeto de discurso) implica que el sujeto es colectivo. La respuesta a nuestra pregunta por la unidad -que no unicidad- del conocimiento, la encontramos en la carta en la que Kant se deslinda definitivamente del constructivismo de su discípulo Beck: *...la base de la concordancia de la apprehensio de lo múltiple dado y la apperceptio en la unidad de la conciencia -siendo la síntesis de ambas funciones la representación de un compuesto- está en su posible validez intersubjetiva, es decir: en la comunicación de esa verdad. Y ello sólo se consigue en la referencia a algo diferente del sujeto, o sea: en la referencia a un Objeto.*<sup>10</sup>

Trece años antes Kant lo había asentado en la KrV: *La piedra de toque gracias a la cual distinguimos si la creencia es una convicción o simplemente una persuasión es, por lo tanto, exterior, y consiste en la posibilidad de comunicarla y de encontrarla admisible para la razón de todo hombre, pues entonces cabe, por lo menos, presumir que la causa de la concordancia de todos los juicios, a pesar de la diversidad de los sujetos entre ellos, descansará sobre un principio común, quiero decir el objeto (nemlich dem objecte), con el cual, por consiguiente, todos los sujetos se pondrán de acuerdo de tal forma que ella sirva para probar la verdad del juicio.*<sup>11</sup>

La clave de la objetividad cognoscitiva es, en concreto, la comunicación intersubjetiva. ¿Cómo sabemos que lo verdadero es verdadero, en una epistemología activa? Porque lo sabemos, porque en principio todo conocimiento es público, común, macrocontextual. Gaos anota: *La*

---

<sup>10</sup> Carta de Kant a Beck, 01jul1794, XI 515, citada por DUQUE, op. cit., p. LXII. El subrayado es nuestro.

<sup>11</sup> KrV, "Doctrina Trascendental del Método", Cap. II, 3ª Sección, p. 355. El subrayado es nuestro.

*conclusión parece forzosa: el sujeto integrado por lo integrante parcialmente de los fenómenos y definidor total de los noumenos, el sujeto trascendental, no puede ser el individual que somos cada uno de nosotros, sino un sujeto "supraindividual", común a todos nosotros. El sujeto trascendental sería trascendental, no sólo por estar integrado de ingredientes comunes a los sujetos individuales y a los objetos, sino también por ser estos ingredientes comunes a los sujetos individuales entre sí.<sup>12</sup>*

La objetividad que ya de alguna manera está ahí desde siempre, en nuestra constitución como colectividad, tiene que emerger efectivamente, corroborarse y legitimarse en la experiencia, en la comunidad real.<sup>13</sup> Pretender cada uno -e incluso todos, como humanidad histórica- certeza absoluta, objetiva, en todos los campos es para Kant un idealismo insufrible, postulamos acriticamente como el Intelecto Arquetípico: *Intentar resolver todos los problemas y contestar a todas las cuestiones sería una pura fantasía y una presunción tan extravagante que bastaría para perder toda la confianza en la solución de las diversas cuestiones que pueden presentarse.*<sup>14</sup>

Kant piensa que su aporte asegura las reglas del discurso, pero no que éstas sean autoevidentes; el disenso no debe llevarnos al escepticismo, sino a la crítica. El disenso es positivo en la medida en que es auténtico disenso y no a-topía, carencia de un campo común; de lo que se trata en filosofía -insiste Kant una y otra vez en la parte final de la KrV- no es extinguir toda variación del pensamiento, sino dar cauce legítimo a la confrontación, llevarla

---

<sup>12</sup> GAOS, José *Historia de nuestra idea del mundo*, p. 363

<sup>13</sup> Si antes dijimos que en Kant el sujeto es problemático, ello se debe principalmente al hecho que no se puede legitimar críticamente el criterio, sino establecer retroactivamente su validez a partir del resultado efectivo de su aplicación. Sin pretender forzar una extrapolación, la postura de Kant anuncia la Tesis II sobre Feuerbach: "El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico". MARX, Carlos "Tesis sobre Feuerbach", p. 7

<sup>14</sup> KrV, "Dialéctica Trascendental", Libro II, Cap. II, 9ª Sección, p. 225.

ante el tribunal, cuyo acceso es público en la medida en que los participantes aceptan su legitimidad. Hacer una "Crítica de la Razón Pura" es establecer un verdadero tribunal que no se mezcle en las disputas, sino que juzgue los derechos de la razón en general y verifique el proceso de adjudicación de ratio que los contendientes reclaman. Sin ella, se está en el estado natural de la "guerra cognoscitiva" total; con ella se da un marco legal a la confrontación y ésta resulta entonces proceso (en los dos sentidos: proceso/juicio y proceso/desarrollo). Kant alude a Hobbes -en una interpretación favorable- que considera necesario someterse a la violencia legal *que no limite nuestra libertad más que para hacerla compatible con la libertad de los demás y, por lo mismo, con el bien público*.<sup>15</sup> Análogamente, no se puede fundamentar la fundamentación (sería un círculo vicioso); para Kant el derecho sólo se establece por el no-derecho, y por ello habla de convicción (confianza razonable) para referirse al marco del discurso. La universalidad de la ley, criterio definitorio para Kant de la dimensión ética, opera también en el aspecto cognoscitivo. Apunta Gómez Caffarena: *El "yo pienso", diré desarrollando esa indicación, debe también reconocerse "colegiado"; todas sus estructuras de pensamiento son esencialmente dialogales...Antes de cualquier justificación crítica pensable de la abstracción objetiva (que benefician las ciencias) y como su fundamento, se impone al hombre vitalmente, en base a la confianza que le puede permitir desarrollar cualquier vida intelectual, esta especie de abstracción subjetiva [es decir, la virtual universalidad que reclama el yo de la pura apercepción]*.<sup>16</sup>

Siendo que Kant desliza la ontología sustancialista al problema de órdenes de legitimidad (o de discurso), la determinación de los objetos es en último término intersubjetiva y, por tanto, la realidad lo será para un sujeto en principio colectivo y dialogal. Para Kant (en contra de lo

---

<sup>15</sup> KrV, "Doctrina Trascendental del Método", Cap.I, 2ª Sección, p. 329.

<sup>16</sup> G. CAFFARENA, op. cit., p. 43

sostenido por Leibniz, Wolff y sus seguidores de la Academia) la posibilidad no está en la no-contradicción lógica, sino en la constitución misma del sujeto: algo es posible para alguien, y ese alguien no puede ser el yo solipsista, ni el conjetural Intelecto Arquetípico. Si algo legítimamente es, lo es para todos en principio; a la revolución copernicana -una epistemología activa- la sigue una revolución russoniana -legitimidad por consenso.<sup>17</sup> Si en la experiencia no hay fin, es decir, si ninguna conceptualización temática es necesaria, entonces la posibilidad de disenso cognoscitivo es inherente a nuestra limitación; los conceptos cubren una clase de objetos, pero al usarlos en el discurso significamos con ellos unas u otras de sus notas dependiendo de los criterios distintivos a los que nos referimos en esa ocasión, por lo que el concepto empírico nunca tiene límites asegurados.<sup>18</sup>

Mucho antes de que Kant concluyera en la KrV que la objetividad debe ser planteada como intersubjetividad, ya el hecho de hacer públicos los propios juicios, la *publicidad*, era para él la garantía de todo avance filosófico. En efecto, desde su *Principiorum primorum Metaphysicae nova dilucidatio* (PpM) de 1755 Kant hace una exposición tan paradigmática de la publicidad - y hasta donde nuestra investigación alcanza, la primera evidencia textual de su uso por parte del filósofo- que su transcripción, aún siendo extensa, es obligada: *Los grandes expertos pueden errar, por lo que es necesario el coraje de usar el propio entendimiento, y una prontitud a amesgarse a saber y -usualmente más resentida- a comunicar este conocimiento. Puede haber un criterio para aclarar cuándo un reclamo es justificado. Éste es la voluntad de publicidad (publicitatis)... No es el texto el que decide si un reclamo es veno; si lo fuera, todo*

---

<sup>17</sup> El término "revolución russoniana" fue propuesto por Lewis Beck en 1965, refiriéndose a la transformación trascendental de la Asamblea de Rousseau en el Reino de los Fines de Kant; cfr. MUGUERZA, op. cit., p. 97. Aquí usamos el término no en el sentido que la lectura de Rousseau haya solucionado la propuesta epistemológica de Kant, sino como anotación de que la legitimidad por consenso también está presente en el campo del conocimiento.

<sup>18</sup> Cfr. SANER, Hans *Kant's Political Thought*, p. 23-24 y también cuanto hemos dicho en la nota 2 del presente capítulo.

lo nuevo sería un ataque contra éste. El punto es en nombre de qué autoridad el reclamo se vehicula (*quid juris gravamini trahuntur*). Nuestra única posible garantía de que esta autoridad es la búsqueda de la verdad, es la voluntad de publicarlo... Ningún reclamo puede ser barrera, porque en el foro público ningún reclamo es definitivo; todos están emplazados con el fin de ser argüidos y corregidos. El reto no es otra cosa que una más efectiva apuesta a favor de un discurso. Su misma brusquedad puede esconder un deseo de comunicar. Una polémica en la que libremente se atreve a retar al compañero presupone libertad en dos sentidos: libertad de, libertad de la reputación, de las definiciones infalibles, de la admiración a filósofos. Es también libertad para, para la verdad y la razón. Para probar todas las cosas de nuevo, pues la verdad no ha sido definitivamente descubierta.<sup>19</sup>

Aquí se encuentra en germen la exigencia de una publicidad que no sea sólo constitución, sino ejercicio. Los grandes expertos pueden errar, y entregarnos a la tutoría permanente conlleva un riesgo injustificado. ¿Pero no es un mayor riesgo que cada uno se atenga a su opinión? Por supuesto, pues mientras no la comunique, será sólo eso, opinión, y los demás acabarán por desmentirlo; pero la comunicación, la publicidad, no es riesgo, sino la verdadera posibilidad de corrección. El avance en el conocimiento no es una cuestión de hechos brutos, es cuestión de legitimidad, del *quid juris* invocado; nos encontramos delante de la "autoridad

---

<sup>19</sup> PpM, "Prólogo", 1, citado en SANER, op. cit., p. 74-75. El subrayado es nuestro. El término que originalmente emplea Kant es una rara desinencia *-publicitas, publicitatis-* del verbo latino *publicare* (= proclamar en público y, en sentido figurado, expropiar bienes a favor del Estado); empleado a mediados del siglo XVIII tiene siempre la polisemia -desconocida para los hablantes del latín bajo el Imperio Romano- de "comunicar en público", "dar a conocer", "revelar (lo oculto)", "dar a la imprenta", "emplazar a debate" significados todos muy acordes al proyecto ilustrado. Cuando Kant escribe en alemán emplea como traslado el término *Publizität* o más comúnmente *Öffentlichkeit*; este último tiene una ventaja adicional: se usa en el habla común como equivalente de *Allgemeinheit* (= generalidad de personas, la "gente"), resuena en él su raíz *offen* (= abierto), y se asocia fácilmente con *Öffenbarung* (= manifestación, i.e. fenómeno, pero también "revelación" en el sentido monoteísta) y *offenhertzig* (= "a corazón abierto", sinceramente). Cfr. CALDERÓN, David *El concepto de publicidad en Kant*, p. 8-9

del mejor argumento" por encima de la celebración de las autoridades del saber.<sup>20</sup> Aceptando esta autoridad intersubjetiva, toda aportación es mejorable, y el *Sapere aude!* no es más que la libertad fundamental de ejercitar lo que nos constituye, es decir, el ser racional.

Si nuestra condición cognoscitiva sólo se resuelve en la publicidad, negámosla en la experiencia es una contradicción suicida. La libertad de usar nuestro propio entendimiento acaece en una colectividad autoregulada, que no requiere de controles externos; la publicidad sólo puede ser considerada algo negativo por aquél que quiere imponer a los demás la sinrazón. Como individuos empíricos y finitos nuestra "libertad cognoscitiva" llega hasta donde llega la de los demás: *A esta libertad se sujeta, pues, también la de someter al juicio del público sus pensamientos y sus dudas cuando por sí mismo no puede esclarecerlos, sin que por ello se juzgue al ciudadano turbulento y dañoso. Esto es lo que resulta del derecho primitivo de la razón humana, que no conoce otro juicio que la razón común, donde cada individuo tiene su voz; y como de esto debe arrancar todo perfeccionamiento del que nuestro estado es susceptible, tal derecho es sagrado y no debe ser abolido. También es poco sensato proclamar dañosas ciertas afirmaciones amesgadas o ciertos ataques inconsiderados que recaen sobre cosas aceptadas por la mayoría de las gentes; es conceder importancia a lo que no puede nunca tenerla.*<sup>21</sup>

La argumentación es muy certera: por más inconsiderado que sea un ataque discursivo a la concepción mayoritaria, si no está fundamentado sólo encontrará el vacío; pero si está fundamentado es contextual -con una contextualidad tanto o más amplia y profunda que la concepción atacada- y dará en el blanco. Negarnos obstinadamente como colectividad

---

<sup>20</sup> Cfr. supra, 2.1

<sup>21</sup> KrV, "Doctrina Trascendental del Método", Cap.I, 2ª Sección, p. 329.

pensante a que uno de nosotros mismos nos muestre una solución (o una mejor solución) a los problemas planteados legítimamente al interior del discurso, es invalidar todo el sistema. Lo que sostiene Kant en el texto que acabamos de citar es que la publicidad no es un ataque a la legalidad, sino justo lo contrario: renunciar a una libertad ilimitada para hacerla compatible con la de los demás. Lo que sí es la publicidad es un derecho, previo y superior a toda legislación positiva, pues se trata de una faceta del más elemental de los derechos: el derecho de ser sí mismo.

Ya escuchamos dos líneas argumentativas sobre la libre expresión, dos maneras de afirmar *por qué* es válida. El próximo capítulo se dedicará a pensar *para qué* necesitamos la libre expresión.

### 3. LAS LUCES: DIVULGACIÓN DE LA FILOSOFÍA Y SUPERACIÓN DEL PREJUICIO

Antes de entrar en los detalles específicos de uno y otro grupo, conviene apuntar algo más sobre los términos *Lumières* y *Aufklärung*. Ya en el apartado 2.1 explicamos que el término Ilustración fue introducido por los latitudinarios para significar el libre y público examen de las creencias, especialmente de las religiosas. Su planteamiento mismo implica que se considera valioso un tipo de debate en el que, sin dejar de ser partidario, quien toma la palabra declina en primera instancia ser arbitrario, esto es, el participante se compromete a desplegar la opción de su preferencia desde perspectivas que presuponen accesibilidad universal a la justificación. A partir de constataciones que su eventual oponente puede verificar de manera independiente, el sostenedor de determinada tesis se obliga a sí mismo a aportar evidencia objetivamente suficiente y relacionarla a través de secuencias lógicas sin lagunas ni cambios de elementos.

Este ideal de racionalidad está enunciado desde la Grecia clásica y las discusiones escolásticas ponían a su base tales reglas. Lo que hace distinto y radical al procedimiento que comienza a extenderse a mediados del XVII es que este examen va a poner en entredicho incluso aquellas representaciones que en el pasado servían de presupuestos obligatorios para ambos contendientes: el recurso a las autoridades fijadas y a las instituciones que administran el saber, los contenidos de la Revelación, la irreprehensibilidad de la élite... se pone a discusión qué y cómo puede ser algo presupuesto para la discusión misma. La ampliación de temas se concibe paralela a una ampliación de discurrerentes: la argumentación debe revestir formas

tales que, de entrada, todo ser humano pueda llegar a ser sujeto epistémico pertinente y, en consecuencia, protagonista de las acciones fundamentadas en los conocimientos así obtenidos. Se busca que la universalidad virtual y constitutiva del saber se realice como universalidad efectiva y constituyente de las prácticas sociales.

Ciertamente lo que caracteriza a la filosofía del siglo XVIII es el reclamo de un saber ilimitado, autónomo, basado en una confianza optimista acerca de las capacidades humanas, sin perder de vista su falibilidad y por tanto su posibilidad y necesidad de mejoramiento. Esta **voluntad de saber**, esta razón/libertad que se expresa en la libertad de pensamiento y de prensa, es una de las claves del juicio de enciclopedistas y kantianos sobre su época y sobre la significación de su propia obra. Atreverse a saber, querer saber, implica no sólo el rompimiento con la autoridad de la tradición y la institución, iniciado ya en el Renacimiento, sino sobre todo un deslizamiento del saber como depósito al saber como proceso. Lo pensado puede tener límites, pero no el pensar. *La libido sciendi, que la dogmática teológica proscribió y condenó como soberbia espiritual, se reconoce aquí como constitución necesaria del alma, reestableciéndola, por lo tanto, en su derecho original. La finalidad esencial que se impone a sí misma la cultura del siglo XVIII consiste en la defensa y fortalecimiento de esta forma de pensamiento; en esto reside su misión más importante y no en la pura adquisición y ampliación de determinados conocimientos positivos.*<sup>1</sup>

La Ilustración mantiene un espíritu de sistema; no de resultados, sino de estructura. En Newton, en Voltaire, en D'Alembert se pasa el acento de la obtención de datos al enfoque nomológico, constructivo. *Así pues, lo decisivo no es la razón como tal, como ergon, sino el*

---

<sup>1</sup> CASSIRER, Ernst *La Filosofía de la Ilustración* p. 29.

*poder que tiene ante sí misma de legitimarse, como energía. La metáfora kantiana del juicio de la razón ante el tribunal de la misma razón delimita el mismo proceso de la racionalidad...ya no hay garantía externa; carece de toda 'sustancialidad' fuera de sí. La razón como constante de la humanidad tiene un denominador común: su continua autoconstrucción, su continua autocrítica. Este es el movimiento ilustrado siempre insatisfecho.<sup>2</sup>*

Más asombroso que los contenidos es el ejercicio insatisfecho de la razón, cuya actividad no se circunscribe a lo natural y alcanza la religión y la política. En Locke, en Leibniz, en Spinoza, la crítica política se convirtió en crisis, en choque y desproporción entre poder y saber. *La crisis de la conciencia europea es, en primer lugar, el punto de aplicación a un sector reservado a un comportamiento tradicional, a pesar de Maquiavelo y Bodino, de los modos típicos de la revolución científica, la evidencia racional y la seducción de las ideas claras, la búsqueda de la legalidad...*<sup>3</sup> En efecto, Maquiavelo y Bodino son los primeros en tratar el poder ya no como una sustancia que se adhiere a hechos y personas, sino como procesos y prácticas racionalizables; pero aún sus intervenciones teóricas -no por racionales menos contrailustradas- no lograron hacer que el sector "política y gobierno" dejara comportamientos tradicionales y legitimaciones míticas. Ello estará reservado, a título de fundación y primer intento, a los eventos de 1648, 1776 y 1789. La Ilustración como energía sólo puede tener una dirección: hacia adelante. Uno de los conceptos más caros a la Ilustración es el progreso, principio que hace inteligible el devenir histórico y carga al presente de responsabilidad y esperanza. Así, la razón insatisfecha ha de comprometerse a no celebrar como definitivas formas apenas más racionales de comunidad; ha de mantenerse siempre la asimetría crítica

<sup>2</sup> MAESTRE, Agapito "Notas para una nueva lectura de la Ilustración", p. XIII

<sup>3</sup> CHAUNU, Georges *La civilisation de l'Europe des Lumières*, p. 142

entre el conocimiento de las limitaciones del presente y la autoconsciencia potenciadora, problematizadora, escatológica.

Sería distorsionar la propuesta ilustrada considerar la autoconsciencia como meramente individual; atrevesando sus obras y autores, la Ilustración se plantea también como autoconsciencia histórica. Escribe Foucault: *¿No es la Aufklärung la primera época que se nombra a sí misma y que, en lugar de simplemente caracterizarse según una vieja costumbre, como período de decadencia o prosperidad, de esplendor o de miseria, se nombra a través de un determinado suceso que es propio de una historia general del pensamiento, de la razón y del saber, y en el interior de la cual juega su propio papel? La Aufklärung es un período, un período que formula su propia divisa, su propia preceptiva, que dice lo que se tiene que hacer, tanto en relación a la historia general del pensamiento, como en relación a su presente y a las formas de conocimiento, de saber, de ignorancia y de ilusión en las que sabe reconocer su situación histórica.*<sup>4</sup> Así, con todo derecho la Ilustración puede considerarse una época, un momento histórico -un movimiento histórico- de autoconsciencia con respecto del ejercicio de la razón; pero igualmente puede verse como intención, como disposición a actuar de cierta manera. En mayor o menor medida esa intención anima proyectos filosóficos dispares y lejanos en el tiempo, no sólo en los márgenes del XVIII, sino en hitos como cierto estoicismo tardío, Abelardo, Erasmo o Marx y Stuart Mill. El sentido que puede tener un estudio como el que aquí queremos hacer es analizar realizaciones emblemáticas -enciclopedistas y kantianos- de esta exigencia; realizaciones parciales, limitadas y criticables; realizaciones de las que podemos adoptar algunas de sus formas, evitar algunas de sus incoherencias y compartir su espíritu, su intención, su energía.

---

<sup>4</sup> FOUCAULT, "¿Qué es la Ilustración?", p. 200-201

Echemos un vistazo al camino recorrido: El Capítulo I nos ofreció un modelo analítico de discusión de derechos y lo relacionó con la perspectiva psicosocial y epistemológica. Llegamos a la conclusión de que los activos que sostienen una práctica pueden convertirse en una minoría activa que desestructure prejuicios mayoritarios y haga tambalear legitimaciones ingenuas de las que se servía la élite. Apuntamos entonces que si el derecho defendido es la libre expresión, todo este esquema puede tener resonancias muy profundas para la marcha social e implicar un enfrentamiento muy encarnizado. El Capítulo II identificó a enciclopedistas y kantianos como minorías activas que, alimentadas por antecedentes históricos y en una peculiar situación de crisis, defendieron la libre expresión de las ideas desde argumentos que destacan la necesidad del avance social del conocimiento en la historia (argumento Spinoza-Jaucourt) y nuestra condición comunitaria virtual que exige concretarse (argumento Kant). En este capítulo, examinaremos la intención final que determina a estos grupos a tomar la palabra, es decir, la respuesta que dan al cuestionamiento acerca de la función social del filósofo. Tendremos que introducir entonces en los proyectos enciclopédico y kantiano: pretenden que sus tomas de palabra van a ilustrar a sus lectores. Qué entendieron por ilustrar, cómo lo intentaron y qué resultados objetivos se siguieron de esa definición y de ese intento, es lo que estudiaremos a continuación.

### 3.1 EL PROYECTO ENCICLOPÉDICO: LAS CIENCIAS INDISCRETAS

¿Qué pretenden los enciclopedistas? ¿De qué sirven sus tomas de palabra? Incluso aceptando su derecho a hacer lo que hacen, a su actividad distintiva, ¿a qué vienen 26

volúmenes con 71 818 artículos y 2 885 ilustraciones? Como establecimos en el apartado 2.2, de entrada no pretendían gran cosa: la Enciclopedia comenzó como un trabajo por encargo del que Diderot y D'Alembert no tenían originalmente la dirección ni preveían su amplitud. Fue el mismo proceso de investigación, redacción y debate interno lo que les fue dando la línea de la obra. Sin embargo, en ambos hay inquietudes previas que se conjuntarán e, incluso, chocarán para conformar la línea intencional del Diccionario razonado. Desde 1743, con su *Tratado de Dinámica*, D'Alembert está poco menos que obsesionado con encontrar una presentación de las ciencias naturales que no pierda un ápice de su rigor propiamente matemático y, al mismo tiempo, tenga una expresión intuitiva, comunicable, disfrutable, prontamente utilizable. Diderot, por su parte, trabaja desde hace tiempo con la idea de obras de teatro y novelas que sean una revelación, un sacar a la luz cuanto los poderosos confían al secreto; no se trata tanto de apuntar a "relaciones peligrosas" (ese tipo de textos hace mucho que están de moda y sólo escandalizan ya a los mojigatos) sino hacer ver cómo en la guerra, en la corte y en los rejugos diplomáticos los individuos de una nación son sacrificados como piezas prescindibles por la ambición de quien dice ser su benefactor. En la forma de novelita libertina, *Las Joyas Indiscretas* le sirven a Diderot como metáfora del movimiento que va en ascenso: el poderoso requiere él mismo del conocimiento, con lo que ha abierto la posibilidad de que los demás caigan en la cuenta de que su sujeción no es natural sino programada y, en cierto sentido, prepara su propia caída. Sin que pretendamos cifrar toda la riqueza y amplitud de la empresa enciclopédica en esto, una buena manera de definir el para qué de la obra sería decir que se trata de dar a conocer las ciencias de manera intuitiva y útil, pero también indiscreta, poniendo a la vista sus potenciales deslegitimadores, su capacidad de hacer perder la inocencia al lector, inocencia demasiado costosa: ciencias indiscretas.

No siempre se logra conjuntar ambos intereses; a veces prevalece el uno o el otro, con artículos de simple descripción positivista o, en el otro extremo, con artículos caústicos, ingeniosos, mera propaganda. Esa tensión de dos intereses se nota en el baconismo de Diderot que contrapuntea el lockeanismo y newtonismo de D'Alembert. Bacon es tomado por Diderot como un ejemplo de mediación entre razón y entusiasmo, de búsqueda del conocimiento preciso pero evitando ser partidario y dogmático, dejando más a la hipótesis que a la teoría. Por encima del avance positivo de las ciencias, a Diderot le importa continuar presentando a sus contemporáneos la advertencia baconiana de los *idola* del *Novum Organum* y el "utilitarismo" de la *Nueva Atlántida*; en tantas de sus cartas para coordinar el trabajo de redacción, resuena la divisa de la "Casa de Salomón" de la utopía baconiana: *El objeto de nuestra fundación es el conocimiento de las causas y secretas nociones de las cosas, y el engrandecimiento de los límites de la mente humana para la realización de todas las cosas posibles.*<sup>5</sup> Ciencias, artes y oficios -que es de lo que promete tratar la Enciclopedia-, se presentan a Diderot confluyendo entre sí, sin límites definitivos, todas prolongaciones de la naturaleza, trabajo vivo y en acción.

La práctica enciclopédica es un esfuerzo colectivo por delinear posiciones críticas delante de las formas vigentes de conocimiento y de discurso. Para ello ha de encontrar un orden, alternativo pero no menos eficiente. El orden que se encontraron en el trabajo original de Chambers y que a su vez desarrollaron es el de diccionario alfabético. Fueron el entrecruzamiento cuantitativo y la especialización progresiva las que hicieron tomar la forma de diccionario a las enciclopedias, abandonando el texto continuo de la *summa* medieval; a mediados del siglo XVII ya es bastante común.<sup>6</sup> El Diccionario, que difícilmente podrá eludir la

---

<sup>5</sup> BACON, Francis "La Nueva Atlántida" en *Utopías del Renacimiento*, p. 263. El subrayado es nuestro.

<sup>6</sup> Cfr. AUROUX, Sylvain *La sémiotique des Encyclopédistes*, p. 8-9

calificación de "arbitrario" por su texto discontinuo ubicado por un orden indiferente (el del alfabeto), conlleva el reconocimiento -y la ilusión- de que las palabras son estables, y que pueden ser simultáneamente accesos al saber y a la lengua. O dicho al revés, como si el orden discontinuo de las palabras pudiera cubrir en un "uno a uno" los contenidos del pensamiento, como si análisis lingüístico fuera orden intelectual. DuMarsais, Beauzée, Douchet, que escribieron los artículos lingüísticos de la Enciclopedia, invocan el sistema geométrico como modelo de invariancia, puro espacio sin tiempo, exclusión de lo histórico del lenguaje, orden del mundo, cuadro que expresa por igual palabra y cosmos, nomenclatura y taxinomia.<sup>7</sup>

En el "Discurso Preliminar" D'Alembert traza una panorámica de lo que pretende la obra. Como enciclopedia -dice- mostrará orden y correlación de los conocimientos; como diccionario, aportará principios generales y detalles esenciales de cada disciplina.<sup>8</sup> A continuación, D'Alembert se embarcará en un curioso procedimiento: trazar la **genealogía** del conocimiento. Retomando la perspectiva lockeana de simplicidad originaria y composición secundaria, pasará revista a la ubicación de sensaciones, la consciencia de sí, los conocimientos urgidos por la supervivencia, y los que los siguen nacidos de la curiosidad; se llega finalmente a los conocimientos reflexivos que componen la filosofía y las artes bellas y mecánicas. En este relato, dos son los aspectos más interesantes: en primer lugar, esta historia del conocimiento es una historia colectiva que prefigura a Hegel en más de un rasgo; pero su condición colectiva se juega sobre la libertad de expresión y la utilidad que aporta: *...debemos encontrar mucha ventaja en unimos con ellos (con los otros hombres) para buscar en la Naturaleza lo que puede conservamos o perjudicamos. La comunicación de las ideas es el principio y la*

---

<sup>7</sup> Cfr. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, cap. IV "Hablar", p. 83-125

<sup>8</sup> Cfr. D'ALEMBERT "Discurso preliminar", p. 30

*base de esta unión y requiere necesariamente la invención de los signos... observará únicamente que el agrado y la ventaja que encontramos en un comercio tal, ya en comunicar nuestras ideas a los otros hombres, ya en juntar las suyas a las nuestras, debe inducirnos a estrechar cada vez más los lazos de la sociedad comenzada y a hacerla lo más útil para nosotros que sea posible.<sup>9</sup>*

El segundo aspecto a notar es que D'Alembert distingue claramente el orden del descubrimiento del orden de la exposición. Como buen empirista, piensa que la mera lógica no tiene poderes "genéticos"; el valor que tiene reside en su capacidad de comunicar, de acompañar la reflexión. La lógica es un igualador, que reconstruye con su encadenamiento lo que un talento privilegiado captó al parecer de un solo golpe, y lo brinda a cualquiera que con un poco de paciencia podrá poseerlo con igual derecho.<sup>10</sup> De esta manera, el orden enciclopédico será un orden lógico que encadene los conocimientos; árbol, cuadro, mapamundi que determine regiones como saliendo inmediatamente de las facultades cognoscitivas del ser humano. Por su parte, la perspectiva genealógica permitirá aclarar su filiación efectiva, comunitaria y, en ese sentido, histórica y política.

Esta consciencia es aún más urgente en Diderot. Su artículo "Enciclopedia" sostiene que la lengua es el fundamento de las grandes esperanzas del proyecto, y que es el objeto primero de ocupación del enciclopedista.<sup>11</sup> Diderot piensa que el lenguaje es imagen rigurosa y fiel del ejercicio de la razón; pero esta concepción deja de parecer ingenua cuando aclara que el "árbol del conocimiento" es estático como clasificación y dinámico como encadenamiento. Es decir, que el lenguaje del conocimiento va creciendo y matizándose en el juego de las

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 34. Subrayado nuestro.

<sup>10</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 48-49

<sup>11</sup> *Cfr. DIDEROT*, art. "Enciclopedia", p. 69ss

referencias, de los "remandamientos" a términos que no son relacionados en el uso común.<sup>12</sup> La preocupación de Diderot como editor de los artículos de lo muestra, pues temía una eventual recaída en las sombras: si la Enciclopedia no hacía avanzar el conocimiento al menos lo preservaría de las vicisitudes históricas.<sup>13</sup> Acompañando y supliendo colectivamente las limitaciones individuales para el conocimiento, ...*el hombre del pueblo y el sabio igualmente podrán desear e instruirse en una Enciclopedia.*<sup>14</sup> La preocupación no va solo por fuera del texto sino también a su interior: tal vez las nuevas invenciones y las palabras que las nombran podrían hacer anticuada la obra aún antes de terminarse de publicar. No debía ser sólo colección de artículos, sino también un diccionario en el sentido de dar definiciones propias, consolidar un vocabulario filosófico que sobreviviría los cambios. Se trata de establecer la regla de relación y no de agotar los términos.

Brewer apunta: *El compromiso autoreflexivo de los enciclopedistas con respecto de la forma enciclopédica y de la más efectiva presentación del conocimiento marca un momento crucial en el establecimiento de la crítica de la Ilustración: la potenciación (empowerment) del lenguaje de manera tal que produzca conocimiento crítico. Los enciclopedistas rechazan el conocimiento en sí y por sí como suficiente para erradicar la sinrazón y hacer brotar el reordenamiento razonado de valores e instituciones. En lugar de eso, presentan el conocimiento como representación, material e inseparablemente ligado a un proceso de*

---

<sup>12</sup> Un ejemplo sencillo: el artículo "Agnus scythicus" de Diderot (p. 30ss) tiene en su encabezado la nota "Historia Natural. Botánica" que lo ubica como un conocimiento determinado dentro del árbol o tabla general. Pero leyendo el artículo se descubre que, a propósito de historias extrañas sobre una planta, se discute largamente las condiciones en las que se puede dar veracidad a testimonios personales e históricos; el artículo crece hasta convertirse en toda una declaración de principios sobre la fundamentación de las creencias. Al final del artículo, y con toda consecuencia, el remandamiento es a las entradas "Certeza" y "Probabilidad". Un término que parecía de simple saber acumulativo da origen a un manifiesto ilustrado.

<sup>13</sup> Cfr. DIDEROT, art. "Enciclopedia", p. 81

<sup>14</sup> idem.

referencias, de los "remandamientos" a términos que no son relacionados en el uso común.<sup>12</sup> La preocupación de Diderot como editor de los artículos de lo muestra, pues temía una eventual recaída en las sombras: si la Enciclopedia no hacía avanzar el conocimiento al menos lo preservaría de las vicisitudes históricas.<sup>13</sup> Acompañando y supliendo colectivamente las limitaciones individuales para el conocimiento, *...el hombre del pueblo y el sabio igualmente podrán desear e instruirse en una Enciclopedia.*<sup>14</sup> La preocupación no va solo por fuera del texto sino también a su interior: tal vez las nuevas invenciones y las palabras que las nombran podrían hacer anticuada la obra aún antes de terminarse de publicar. No debía ser sólo colección de artículos, sino también un diccionario en el sentido de dar definiciones propias, consolidar un vocabulario filosófico que sobreviviría los cambios. Se trata de establecer la regla de relación y no de agotar los términos.

*Brewer apunta: El compromiso autoreflexivo de los enciclopedistas con respecto de la forma enciclopédica y de la más efectiva presentación del conocimiento marca un momento crucial en el establecimiento de la crítica de la Ilustración: la potenciación (empowerment) del lenguaje de manera tal que produzca conocimiento crítico. Los enciclopedistas rechazan el conocimiento en sí y por sí como suficiente para erradicar la sinrazón y hacer brotar el reordenamiento razonado de valores e instituciones. En lugar de eso, presentan el conocimiento como representación, material e inseparablemente ligado a un proceso de*

---

<sup>12</sup> Un ejemplo sencillo: el artículo "Agnus scythicus" de Diderot (p. 30ss) tiene en su encabezado la nota "Historia Natural. Botánica" que lo ubica como un conocimiento determinado dentro del árbol o tabla general. Pero leyendo el artículo se descubre que, a propósito de historias extrañas sobre una planta, se discute largamente las condiciones en las que se puede dar veracidad a testimonios personales e históricos; el artículo crece hasta convertirse en toda una declaración de principios sobre la fundamentación de las creencias. Al final del artículo, y con toda consecuencia, el remandamiento es a las entradas "Certeza" y "Probabilidad". Un término que parecía de simple saber acumulativo da origen a un manifiesto ilustrado.

<sup>13</sup> Cfr. DIDEROT, art. "Enciclopedia", p. 81

<sup>14</sup> idem.

*producción que es al mismo tiempo lingüístico-epistemológico (la generación de ideas) y textual-discursivo (la escritura del texto enciclopédico).*<sup>15</sup>

Finalmente Diderot descubre el secreto de la Enciclopedia, su poder ilustrador: *Los remandamientos (renvois) de cosas esclarecen el objeto, indican sus vinculaciones próximas con las que a ellas inmediatamente se refieren y sus vinculaciones remotas con las que se creerla aisladas... fortalecen las consecuencias; entrelazan la rama y el tronco y dan al todo esa unidad tan favorable a la fijación de la verdad y a la persuasión. Pero cuando sea preciso producirán también un efecto del todo opuesto: contrastarán los principios; atacarán, quebrantarán, darán secretamente la vuelta a algunas opiniones ridículas a las que no se osaría insultar abiertamente.*<sup>16</sup>

Así, la Enciclopedia toma su estatura de antorcha, de luz, de superación del prejuicio; no erudición informativa, no un coherente y perfectamente sistemático modelo científico, sino suministro de la búsqueda: no dar materiales pensados, sino una modificación social de lo que es el pensar mismo. Vale la pena la cita extensa: *Todas las veces, por ejemplo, que mereciera respeto un prejuicio nacional, correspondería a su artículo particular exponerlo respetuosamente y con todo su cortejo de verosimilitud y de seducción, pero se daría la vuelta al edificio de barro, se disiparía un vano montón de polvo remitiendo a los artículos donde principios sólidos sirven de base a las verdades opuestas. Este modo de desengañar a los hombres opera con gran rapidez sobre los buenos espíritus y opera infaliblemente y sin penosas consecuencias, secretamente y sin ruido, sobre todos los espíritus. Se trata del arte*

---

<sup>15</sup> BREWER, Daniel *The discourse of Enlightenment in 18th century France*, p. 14 . El subrayado es nuestro.

<sup>16</sup> DIDEROT, art. "Enciclopedia", p. 84-85

*de deducir tácitamente las consecuencias más fuertes. Si estos remandamientos de confirmación y de refutación están previstos a tiempo y preparados con habilidad, darán a una Enciclopedia el carácter que debe tener un buen diccionario; ese carácter es cambiar la forma común de pensar.*<sup>17</sup>

Recordemos que el argumento Spinoza-Jaucourt giraba en torno a este punto; se defendía la libre expresión como una manera de colaborar al bien común, pues al dar a conocerse las distintas argumentaciones sobre un tema, se crean las condiciones de decisión racional para la sociedad. En esa defensa de la libre expresión, se hacía notar que la censura beneficiaría la ignorancia y la hipocresía, deslegitimando -con la persecución- la función de la autoridad. Se decía también que las tomas de palabra que se quería defender no eran llamadas a una revuelta popular, y que su misma condición de "expresiones públicas" hacía imposible considerarlas instrumentos de conjura (pues ésta tiene mucho de su éxito en permanecer secreta).

La Enciclopedia es menos audaz pero más efectiva de lo que se supone. Al asumir un orden arbitrario, los enciclopedistas minan la legitimidad de un orden único, natural, divino. El enfoque de la utilidad resulta emancipatorio porque implica relativizar el conocimiento a la medida del sujeto humano; lo que campea por sus páginas no es conocimiento desinteresado sino saberes -y a veces meros querer- que vehiculan una voluntad de poder. Recurren a la metáfora, para el acceso al conocimiento, de un viaje y su mapa, de una expansión territorial, de un poder a alcanzar, de una ganancia a obtener, de un inventario de bienes. Por eso Brewer dice que la Enciclopedia es un manifiesto de epistemología capitalista.<sup>18</sup> Es obvio que,

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 65. Los subrayados son nuestros.

<sup>18</sup> BREWER, *op. cit.*, p. 22

a la distancia, no debemos dejar de notar sus ligazones con la ideología naciente. Pero al mismo tiempo, este orden no puede ser denunciado como distorsión en la medida que toda representación del conocimiento lo es. La Enciclopedia no se explica con el modelo de clase, ni implica una conciencia preexistente; en ella es claro lo que sostiene la semiótica contemporánea: que un texto no sólo produce a su lector modelo sino también a su escritor modelo.<sup>19</sup> Forma parte de un deslizamiento en el conocimiento que ya no es descubrimiento develador de lo previo -de autor clásico, señala Diderot- sino descubrimiento productivo, tecnopoético, de *inventar*.<sup>20</sup>

Hay en las planchas una nueva mirada, mediada por la voluntad de los autores, ni ingenua ni exacta, sino productiva, analítica. Los trabajadores representados en los esquemas establecen otro espacio de juicio: son declaraciones a favor de la dignidad del trabajo manual, pero también examen de compenetración entre hombre y máquina. Las planchas matizan, a su manera, la concepción del lenguaje que hay en los artículos de Bauzéé y DuMarsais: estas imágenes, a medio camino entre un verdadero esquema técnico y una ilustración paisajística como las que pueblan las novelas de la época, representan aquello que el lenguaje no puede "doblar"; son una evidencia de que el orden gramatical no alcanza a cubrir por completo las posibilidades del conocimiento. Para darnos cuenta de la diferencia que hay a la base de la concepción de las planchas con respecto de las ideas imperantes, basta reproducir el reproche que hace el *Journal de Trévoux*: *El lector preferiría conocer la forma de los carros antiguos que la de nuestras carretas*.<sup>21</sup> Mientras Diderot teme que los inventos evolucionen antes de que la Enciclopedia llegue a manos de los trabajadores, convencido de que su presente está a

---

<sup>19</sup> ECO, Umberto *Los límites de la interpretación*, p. 124-142

<sup>20</sup> Cfr. DIDEROT, art. "Enciclopedia", p. 72. Por eso el redactor-jefe defiende que sea una "sociedad de gentes de letras y de artistas" la que tome a su cargo la obra, en lugar de ser tarea de la suma de las Academias ya constituidas.

<sup>21</sup> Citado en VENTURI, op. cit., p. 121

caballo entre dos grandes revoluciones científicas -una apenas en curso de asimilación, otra inminente- sus críticos siguen pensando en términos de erudición y depósito del saber.

Si filosofía es *...examinarlo todo, removerlo todo sin excepción ni contemplaciones,*<sup>22</sup> si filosofar es *...sacudir el yugo de la autoridad y del ejemplo para atenerse a la reglas de la razón,*<sup>23</sup> entonces el filósofo tiene una permanente tarea de luchar contra los prejuicios, de clarificar el pensamiento, de ilustrar. En el artículo "Prejuicio" Jaucourt hace un breve resumen de la tipología baconiana de los ídolos y advierte de la necesidad de lo que hemos llamado "desestructuración", sin olvidar el conflicto que desata: *Los axiomas clásicos desencaminan a los espíritus; la mayor parte de los hombres no saben ver de otra manera que con aquéllos, y si se atreven, ¿cuántos obstáculos tendrán que vencer para alcanzar los medios de instruirse? ¡No otra cosa que la envidia despótica de un cuerpo que lo tratará como faccioso y enemigo, que lo combatirá no por los intereses de su doctrina, bajo sus enseñanzas y con sus armas! (es decir, no por el interés de alcanzar la verdad y no con argumentos racionales) Es este espíritu de celo fanático el que ha detenido durante mucho tiempo y que detiene todavía hoy el progreso de los conocimientos humanos.*<sup>24</sup>

La lucha de los enciclopedistas contra la religión establecida tiene este contexto. Lejos de rechazar en bloque el cristianismo, lo vuelven contra la institución y las prácticas imperantes, como se hace en el artículo "Intolerancia". La lucha va más bien en contra de los eclesiásticos como legitimadores del despotismo y su inversión ideológica del cristianismo, es decir, en su cualidad de "contra-activos"; esta lucha es especialmente comprensible considerando que contra la monarquía misma sólo pueden hacer ataques transversales si se quiere continuar

---

<sup>22</sup> DIDEROT, art. "Enciclopedia", p. 90

<sup>23</sup> *ibid.*, p. 78

<sup>24</sup> JAUCOURT, art. "Prejuicio", p. 285. Subrayados nuestros.

con la obra, en una "reubicación con respecto de los poderes" como le llamamos a este recurso en el inciso 7 del apartado 2.3. El argumento Spinoza-Jaucourt cerraba con la explicación genética de la censura, explicación que identificaba a funcionarios y eclesiásticos intolerantes y ambiciosos como los responsables del desorden social, y enemigos entonces de la minoría activa que toma la palabra en favor de un mejor orden comunitario. Sin que todos los artículos sean consistentes, y sin que todos los colaboradores estén de acuerdo en el punto, la estrategia es volver a la misma monarquía contra los eclesiásticos, aprovechando que la lógica absolutista ya está predispuesta a ello, al menos en parte. Debido a esto, Jaucourt ve la superstición como el prejuicio superior a todos y el de más devastadoras consecuencias: *La ignorancia y la barbarie introdujeron la superstición, la hipocresía la mantiene con vanas ceremonias, el falso celo la expande y el interés la perpetúa. La mano del monarca nunca encadenaría lo suficiente al monstruo de la superstición, y a ese monstruo, mucho más que a la irreligión (siempre inexcusable) debe temer el trono a causa de su autoridad y la patria a causa de su dicha.*<sup>25</sup>

En síntesis, los enciclopedistas toman la palabra para ilustrar, para superar el prejuicio. Se proponen una presentación sencilla, desestructuradora y útil del conocimiento. Hacen la distinción entre la verdad y sus formas, negando la pertinencia de un orden único y homogéneo; con su variedad desconcertante hacen que su lector conciba que las formas presentes no son las únicas posibles, machacando en todos los tonos y a propósito de temas sin relación aparente con el punto. Le acercan a su destinatario textos que difícilmente conocería en otras condiciones: resúmenes de Grocio, Pufendorf y Montesquieu, textos bíblicos o patristicos que delegitiman la monarquía, la intolerancia, los privilegios, etc. Descubren lo oculto y desmienten opiniones vigentes, con una indiscreción que no escatima

---

<sup>25</sup> JAUCOURT, art. "Superstición", p. 248

agudeza y hasta belleza en la expresión. Incitan un enfoque productivo y utilitario del saber, en contra de una versión contemplativa y reservada a cuerpos gremiales o académicos. Atacan como prejuicio toda consideración del conocimiento que lo defina de entrada como supraindividual y supraracional, especialmente el fanatismo persecutorio y su dominio de lo civil. Aunque se le reconoce a la religión establecida su valor propedeúico, como en Spinoza, se trata de sustituir el mito y su capacidad de formar la comunidad, con el logos, el discurso racional. En todo este proceso los enciclopedistas no pretenden exactamente consenso, sino consideración, disposición a escuchar. Ello es así porque hay divergencias teóricas al interior mismo de la obra, porque dan a conocer -en sus colaboraciones- cada uno sus propios resultados de investigación y reflexión pero ligándolos a los artículos de sus compañeros y, finalmente, porque quieren hacer a cada lector responsable de sus creencias.

Las luces -*Lumières*- definen una época pero no se circunscriben únicamente a ella, y tampoco son el conocimiento, así sin más; las luces son una cualidad intencional, el esfuerzo individual y colectivo de atenerse a la razón, esfuerzo que se prolonga -no sin derrotas- desde los orígenes de la humanidad hasta el presente. Así se destaca en el "Génesis" que relata D'Alembert: *Los primeros hombres, ayudándose mutuamente con sus luces, o sea con sus esfuerzos reunidos o separados... ávidos de conocimientos útiles tuvieron que prescindir de toda especulación ociosa...*<sup>26</sup>

Veamos el proceso paralelo en la obra de Kant.

---

<sup>26</sup> D'ALEMBERT, "Discurso preliminar", p. 36

### 3.2 EL PROYECTO KANTIANO: *SAPERE AUDE!*

Cuando examinamos la defensa trascendental de la libre expresión, el argumento Kant, se hizo claro que para este autor la intersubjetividad cognoscitiva activa, la publicidad, es el primer derecho del ser humano. Todo el trabajo filosófico de Kant a partir de 1770 tiene como consigna defender este derecho, y para ello se propone ejercerlo, profundizarlo y animar a otros a sumarse en este movimiento. Así, el proyecto kantiano es el acceso universal al conocimiento como condición de posibilidad de la justicia. Conviene recordar que la dimensión arquitectónica de la Razón exige considerar la dimensión moral o práctica como aquella que da valor y sentido a los contenidos del entendimiento, de manera que el conocimiento que se quiere hacer accesible es ante todo un conocimiento práctico: es el conocimiento de los derechos, entendidos como deberes de dignidad ante sí y ante la especie humana, no deberes legales que tal o cual autoridad proclaman.

El derecho-deber de pensar por sí mismo y con otros es constitutivo, y en ese sentido, ahistórico. Pero sería un contrasentido sostener que una capacidad está ahí para quedarse permanentemente sin consecuencias reales, en un estado de infancia eterna. Igualmente sería ridículo pretender que el hoy de Kant, su Prusia semifeudal y su Europa en guerra continua, llegó ya a la plenitud de la intersubjetividad en el conocimiento y la decisión. *Los hombres no se mueven como animales, por puro instinto, ni tampoco como racionales ciudadanos del mundo.*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> GWA, p. 40-41

En *Idea de una Historia Universal en sentido cosmopolita* (GWA) Kant establece unos principios que servirán para poner orden en la confusión: las disposiciones naturales llegarán a desarrollarse completamente y, por tanto, también la razón del hombre (aunque esto sólo se realice efectivamente en la especie: para el individuo el desarrollo completo es una idea reguladora); la Naturaleza no dotó al hombre de elementos para vivir bien, sino para hacerse digno de tal vida; el antagonismo, la insociable sociabilidad (la contradicción entre individuo y sociedad) es el motor de la historia, la fuerza del progreso; **el problema histórico central es el establecimiento de una sociedad justa**, y el último en ser resuelto; la garantía de tal sociedad será definitiva hasta el establecimiento de una Federación Mundial; éste es el secreto plan de la Naturaleza, y su asunción es un quiliasma, una esperanza milenarista necesaria para el hombre, esto es, práctica.

A grandes rasgos, la Filosofía de la Historia de Kant está contenida aquí, y sus escritos posteriores no son más que explicitaciones de ella. La historia continúa el orden de la naturaleza, pero no es autoevidente; el avance no es un encadenamiento simple, sino un progreso gradual y doloroso. Para referirse a la condición fáctica de la género humano, Kant emplea el término "insociable sociabilidad" (*ungesellige Geselligkeit*);<sup>2</sup> los hombres se reúnen por necesidad y acuerdan su cooperación por interés general, pero tienden constantemente a desentenderse de él para perseguir sus intereses egoístas, lo que explica el despotismo y la tiranía intelectual sobre las mayorías.

---

<sup>2</sup> En este concepto resuena la "fábula de las abejas", de Mandeville, la competencia que guía "la mano invisible", de Adam Smith, y sobre todo la tensión entre "voluntad de todos" y "voluntad general" expuesta por Rousseau. El tema ya tenía antecedentes en la obra científica del joven Kant, pues en la *Monadología Physica* (M, 1756) desarrolló un modelo para explicar la dinámica de la materia: los principios de **unidad, coexistencia y coeficiencia** que explican la atracción, repulsión y fricción de las partículas. Tal modelo fue traspuesto por Kant a la dinámica social en *Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho* (MAR, 1797); los hombres, partículas sociales, se caracterizan por los principios análogos de **libertad, igualdad y dependencia jurídica**.

La miseria humana, entonces, si no queremos considerarla un repugnante sinsentido, debe leerse como siendo el crisol de la dignidad. La historia es el camino *...desde la más profunda rudeza hasta la máxima destreza, hasta la íntima perfección de su pensar, y de ese modo (en la medida en que es posible sobre la tierra) hasta la felicidad.*<sup>3</sup> La jornada de la razón a la felicidad no es individual (mística, diría Kant) sino comunitaria e histórica; por lo tanto, profundamente política: *...los talentos van desarrollándose poco a poco, se forma el gusto y, mediante una continuada ilustración, conviértese el comienzo en fundación de una manera de pensar (Denkungsart) que, a la larga, puede cambiar la ruda disposición natural para la diferenciación moral en principios prácticos determinados y, de ese modo, también la coincidencia a formar sociedad, patológicamente provocada, en un todo moral.*<sup>4</sup>

La racionalidad no puede darse por descontada, es decir, la racionalidad es un *Faktum*, una legitimidad ya operante, pero su ejercicio desplegado plenamente no es un *factum*, no está ahí presente, o sólo lo está a título negativo, como reto y tarea. ¿Por qué Kant menciona el gusto en este texto? Como hemos asentado al exponer el argumento Kant, el gusto es un indicio del principio de publicidad en nuestro pensamiento, y como tal, la condición de posibilidad del conocimiento. La universalidad y necesidad subjetivas del sentido común se convertirán en universalidad y necesidad objetivas gracias a la Ilustración. Quedamos que el conocimiento tiene un sentido moral, y así el desarrollo de la cultura, que supone una desigualdad fáctica de talentos y de su ejercicio,<sup>5</sup> gradualmente transformará la colectividad negativa -patológica- de

---

<sup>3</sup> GWA, p. 45

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 47. El subrayado es nuestro

<sup>5</sup> Kant está pensando en una desigualdad fáctica de talentos en el marco de la igualdad externa del orden jurídico. Fuera del gobernante incoaccionable, no debe haber diferencias en un pueblo. Kant argumenta en contra de los derechos hereditarios (ie. contra los nobles) y rechaza cualquier desigualdad civil que no se justifique en la función, y que por tanto no sea objeto de eventual suspensión. Cfr. TP, p. 47-48

la coacción (pues fue la mera necesidad la que nos reunió) en la publicidad positiva del ejercicio ético, es decir, la sociedad justa. En todo el corpus kantiano se insiste en la gradualidad del progreso humano y lo absurdo de un orden humano definitivo pues la naturaleza misma del hombre es perfeccionarse, como aprendió Kant de Rousseau.<sup>6</sup>

En resumen, Kant parte -para su proyecto- de una modelización histórica: la historia debe leerse como trayecto entre capacidad y realización, entre constitución y ejercicio. La historia es el encuentro entre centralidad nouménica de la libertad y heterogeneidad fenoménica del encadenamiento de los acontecimientos: la una da dirección, la otra da novedad. En concreto, vamos -tenemos que ir- hacia la sociedad justa, pues es lo grabado en nuestras dimensiones cognoscitiva y decisoria. Esta es una labor de concurso y colaboración, por definición, así que requerimos de propósito común y acuerdo operativo. Para ello, los miembros de la sociedad debemos descubrir el problema y diagnosticar la situación -analizar nuestras capacidades y ubicar las limitantes externas-; eliminar los modelos inadecuados -desechar los modelos de conocimiento, de valoración y de acción que no nos acercan al fin, especialmente aquellos que la tradición o la tiranía imponen como freno, esto es, los prejuicios-; por último, animar a los más posibles a tomar la palabra, esperando de una mayor participación una clarificación más amplia. Evidentemente, tal diálogo no se convoca sin más; se requiere un trabajo previo al debate, en el que se establezca un lenguaje común y se garantice el espacio de la discusión. El proyecto kantiano se despliega así a dos niveles: un concienzudo trabajo preparatorio -la formación o *Bildung*- y un simultáneo ejercicio de diálogo sobre el propósito común -la crítica o *Kritik*-. Aunque lógicamente la formación precede al ejercicio, la urgencia histórica empuja a aprovechar el ejercicio limitado que una minoría -los filósofos- ya realiza.

---

<sup>6</sup> Cfr. WA, p. 22 y ROUSSEAU, *El origen de la desigualdad entre los hombres*, p. 141n.

Si lo que se pretende es guiar racionalmente la praxis, entonces se requiere establecer ante todo la contextualidad tópica. Si algo ha de valer como legítimo en el proceso deliberativo, entonces debe cumplir el principio de compatibilidad con la forma de la universalidad, pues la arbitrariedad daría al traste con el propósito común. Antes de lanzarnos a un proceso sistemático, es necesario un previo examen de sus condiciones de posibilidad; precisamente ese examen es a lo que Kant llama crítica. Tal examen puede muchas veces conducir al desengaño,<sup>7</sup> difícil de asumir pero estrictamente necesario para la consecución del fin propuesto: *...cuando no es posible poner de acuerdo a los diferentes colaboradores sobre la manera de cómo se ha de perseguir el propósito común, entonces puede tenerse siempre la convicción de que un estudio semejante está muy lejos de haber emprendido la marcha segura...y de que, por el contrario, es más bien un mero tanteo. Y es ya un mérito de la razón el descubrir, en lo posible, ese camino, aunque haya que renunciar, por vano, a mucho de lo que estaba contenido en el fin que se había tomado antes sin reflexión.*<sup>8</sup>

En este sentido de desengaño, la crítica no sólo es una crisis en el planteamiento del propósito; es también una crisis de las concepciones tradicionales. Si al interior del discurso se muestran ilegítimas, esto es, incomunicables en el más profundo sentido de la palabra, su "legitimidad" sólo podrá atribuirse a instancias meramente fácticas, ante las cuales sólo cabrá ceder dependiendo de su potencia efectiva, pero nunca conceder validez. *Nuestra época es la época de la crítica, a la que todo tiene que someterse. La religión por su santidad y la legislación por su majestad, quieren generalmente sustraerse a ella. Pero entonces suscitan*

---

<sup>7</sup> Acerca de la Ilustración como "desengaño", cfr. SUBIRATS, Eduardo *La Ilustración insuficiente*, especialmente p. 76ss

<sup>8</sup> KrV. "Prólogo a la Segunda Edición", p. 11

*contra sí sospechas justificadas y no pueden aspirar a un respeto sincero, que la Razón sólo concede a quien ha podido sostener libre y público examen.*<sup>9</sup>

Pero si toda legitimidad debe retrotraerse al "libre y público examen", ¿qué podría garantizar, a su vez, la legitimidad del examen? En otras palabras, ¿en qué se funda la "autoridad del mejor argumento"? La crítica, publicidad eminente, juzga sobre toda aplicación de reglas, confirma o desecha la pretensión de aplicabilidad o subsunción bajo un determinado orden: juzga si "esto hace al caso". La crítica es el criterio; pero ¿quién juzgará acerca de la aplicabilidad del criterio? Ante esta cuestión sólo caben dos respuestas: o una regresión infinita de criterios de criterios de criterios, o bien apelar a un don de la naturaleza: una común facultad de juzgar.

La crítica trata de expandir la facultad de juzgar, no de crearla, pues ya está en la constitución misma de los seres humanos. Es importante aclarar que la expansión de la facultad de juzgar que propone Kant no se refiere a una eterna refundación nunca lograda de cada elemento del discurso. Sí existen juicios determinantes, reglas de presentación directas que constituyen los objetos del conocimiento y cuyo establecimiento compete a las ciencias. En definitiva, una proposición crítica no presenta un objeto intuible, sino que presenta analogados o "símbolos"; la facultad de juzgar encuentra "pasos" entre las distintas facultades o familias de proposiciones, con lo que brinda una posibilidad de unificación de todo el ejercicio del pensar pero no determinada de antemano.<sup>10</sup> Justamente el prejuicio del dogmatismo consistió en suponer arbitrariamente que no existían distintos territorios y que la unidad del pensar estaba determinada. La inconmensurabilidad entre las familias de proposiciones (vgr. entre proposiciones físicas y "metafísicas") fue negada, y la distancia entre ellas reducida *ad hoc*. El

---

<sup>9</sup> KrV, p. 6n.

<sup>10</sup> Cfr. LYOTARD, Jean François *El entusiasmo*, p. 38-40.

prejuicio del escepticismo empirista consistió en negar validez a todas las familias excepto una, la de la percepción sensible, con lo que se condenó a caer en la injustificación de su propio discurso por carecer de contexto macro

De esta manera, la simbólica de la que se sirve la crítica no es una sustitución de objetos, sino la "rotación" del dispositivo intrafacultativo que son las reglas de formación.<sup>11</sup> Saner explica: *Criterios definidos de cognición y distinción son obtenidos de objetos definidos; son objetivamente válidos sólo para aquellos objetos o lo que se subsume bajo los objetos, no para algo de una clase diversa. Pero el paso del campo del conocer al del no conocer no sólo es permisible sino necesario. En este paso no se exige convenir en cogniciones objetivas y ni siquiera en probabilidades; lanzamos hipótesis e ideas subjetivamente necesarias, en analogía a cosas conocidas.*<sup>12</sup> El ejercicio crítico no es sólo desengaño, es también acceso. Saner continúa: *El paso a un campo completamente nuevo nos lleva simultáneamente a otro uso de la razón y a otra manera de tener las cosas por ciertas...Aquél que toma el paso transforma la cognición objetiva en una línea-guía de elucidación subjetiva. No se lanza en absoluto una inferencia en campo extraño; un campo extraño es meramente hecho accesible a la elucidación.*<sup>13</sup> La elucidación subjetiva no me es opcional, como la cognición objetiva, pues sobre la primera me estoy jugando mi libertad y mi relación con los demás; por ello justamente se hace necesaria la libre expresión.

Para atener el juicio de cada uno a la razón total humana. Kant propone tres máximas que deben guiar todo ejercicio efectivo de publicidad: 1º *Pensar por sí mismos*; 2º *Pensar en el lugar de cada otro*; 3º *Pensar siempre de acuerdo consigo mismo*. La primera es la máxima del

---

<sup>11</sup> Cfr. *ibid.*, p. 44.

<sup>12</sup> SANER, Hans *Kant's Political Thought*, p. 66.

<sup>13</sup> *id.*

*modo de pensar libre de prejuicios; la segunda, del pensar extensivo; la tercera, del pensar consecuente. La primera es la máxima de una razón nunca pasiva. La inclinación a lo contrario, por tanto, a la heteronomía de la razón, se llama prejuicio, y el mayor de todos consiste en representar la naturaleza como no sometida a las reglas que el entendimiento, por su propia ley esencial, le pone a la base...*<sup>14</sup>

La razón en cada uno de nosotros es activa, es energía, y no ejercitarla es frustrar nuestra propia constitución. No confiar en nuestros propios poderes intelectuales es, para Kant, justificar toda tutoría, lo cual no sólo contradice nuestra capacidad epistémica, sino ante todo nuestra dignidad moral. En el mundo no hay fin si no nos lo proponemos como tal; si no participamos activamente en el esclarecimiento tópico de los fines, si no son también nuestros fines, acabaremos siendo un medio para todo aquél que se proponga fines arbitrarios. Aunque suene paradójico, para nosotros la libertad es un deber.<sup>15</sup>

Nuestros pensamientos no sólo ocupan un espacio social; tienen que lucharlo en coexistencia con los que los demás conciben. El argumento Kant de la libre expresión nos ha enseñado que cada juicio que se produzca es válido si es contextual con el sentido común, pero siendo cada uno limitados como somos, debemos confrontar efectivamente, revalidar la contextualidad pensante en la contextualidad social, cosa que sólo se logra en el espacio de la libre expresión efectiva, a través de la palabra hablada y escrita. Chocaremos, por supuesto, pero en la fricción se dará la coeficiencia colectiva; no debe espantarnos el disenso, lo que debe preocuparnos es que se impida el disenso legítimo. *Sin embargo, como conviene a un*

---

<sup>14</sup> KU, p. 270. El subrayado es nuestro.

<sup>15</sup> Cfr. KORTIAN, Garbis "Le droit de la philosophie dans la controverse politique", p. 148. Sobre este planteamiento no es extraño descubrir temas que Sartre desarrollará extensivamente; cfr. IRIBARNE, Julia V. *La libertad en Kant*, p. 15.

*ser reflexivo e investigador consagrar cierto tiempo únicamente al examen de su propia razón, despojándose en absoluto de toda parcialidad y comunicando sus observaciones a los demás para lograr el temor de la crítica, no se puede censurar ni menos nadie impedir que se produzca la tesis y la antítesis, puesto que sin escandalizarse se puede sostener el punto de vista que se juzgue oportuno ante la presencia de jurados de idéntica capacidad, es decir, ante la presencia de débiles hombres.*<sup>16</sup>

Nuestro efectivo consenso sólo puede darse por la intervención múltiple, la mutua influencia, la alternancia activa; la unidad es un reto, un resultado que nos proponemos en la confianza razonable que nos da el concebimos iguales. Partir no de la diversidad sino de la franca desigualdad, fundada en una intervención no discursiva, coercitiva, impide que el proceso muestre su capacidad de autoregulación: *En todos los casos y sin ninguna duda es útil conceder una completa libertad a la razón investigadora, lo mismo que a la razón crítica, puesto que sin obstáculos pueden ocuparse de su propio interés, que tiende a colocar límites a sus intentos, como a la vez exige que los extienda y que sepa cuando manos extrañas intentan impedir su marcha natural, para impulsarla por fines y caminos impuestos. Dejad pues a nuestro adversario hablar en nombre de la razón y combatidlo con armas de la razón.*<sup>17</sup>

¿Pero es realmente razonable confiarnos al público examen? ¿Qué diríamos de una intervención discursiva que aparezca francamente como un daño de otras dimensiones fundamentales del hombre? Kant responde diciendo que tal intervención se anulará a sí misma, pues mientras permanezca discursiva, no podrá sobrepasar los límites críticos. Cuando un participante se empeña discursivamente en sobrepasar los límites críticos, basta tomar la

---

<sup>16</sup> KrV, p. 225.

<sup>17</sup> *ibid.*, p. 326.

distancia ética adecuada. Todo ejercicio racional tiene como último límite la dignidad ética, que esa sí, no es objeto de establecimiento discursivo público (aunque sí admite exposición discursiva); por el contrario, la dignidad ética es nuestro único interés, propósito o fin preestablecido, que posibilita y da un sentido al mismo ejercicio de la discursividad pública. Entonces no se trata de impedir que se expresen, en un marco crítico, proposiciones acriticas -que eso no lo sabemos de antemano- sino de establecer su vacuidad como pura especulación en el caso de que se produzcan, invocando también discursivamente el marco ético, práctico, que otorga la contextualidad del discurso. *¿Qué hemos de hacer aquí sobre todo con relación al peligro que amenaza al bien público? [...] Contentaros con dejar hacer a estas gentes. Si muestran talento, investigación profunda y nueva; si, en una palabra, tienen razón, la razón triunfa siempre. Si empleais otros medios distintos de los de una razón libre de toda fuerza y apelais a vanos recursos, a traiciones y argumentos falsos, quedarais en ridículo. No es aquí, en efecto, cuestión de saber qué es ventajoso o dañino al bien común, sino solamente hasta dónde puede llegar la razón, en su especulación, independientemente de todo interés, y si se puede contar en general con ella para alguna cosa, o si más bien es preciso apuntarla en el orden práctico...*<sup>18</sup>

El pensar extensivo, el público examen, la publicidad, apunta a un humanismo de la cultura, entendida como *Bildung*,<sup>19</sup> formación, autoconstrucción. La cultura es producir en un ser racional la aptitud general para los fines que le complazcan en su libertad. El progreso del género humano pasa necesariamente por su desarrollo cultural; la cultura, pues, no puede ser una mera recepción doctrinal o tutoría, pues se trata justamente de apuntalar la efectividad de la libertad. Sólo puede ser también ella crítica, el diálogo con el pasado y con el presente

<sup>18</sup> *ibid.*, p. 327. El subrayado es nuestro.

<sup>19</sup> Cfr. KORTIAN, *op. cit.*, p. 142.

abierto a conceptualidades marginales, limitado internamente por la intersubjetividad cognoscitiva y externamente por la intersubjetividad de lo ético. La cultura crítica es siempre una exigencia que nos impide entregarnos a la pura violencia. Expandir la facultad de juzgar significa dirimir racionalmente las diferencias, hacer que los hombres se reconozcan en su común dignidad, involucrados en un proyecto común y no como enemigos, que a la manera de Hobbes, únicamente pudieran reunirse bajo la violencia de uno solo. *En todo debate acerca de la verdad tenemos un interés común, como entre amigos, como entre marido y mujer, y debe por tanto ser simpatético en vez de exclusivo, orgulloso y egotista. Yo debo empezar por notar dónde el otro está en lo correcto.*<sup>20</sup> Se trata de un sistema de búsqueda por juicio entre adversarios, un ejercicio de examinación cruzada<sup>21</sup> en el que todos ganan, y no una confrontación que sólo puede acabar con la destrucción del oponente. La antropología kantiana que asienta la superioridad de la actividad sobre la receptividad está al servicio de un empeño por recobrar la autodeterminación que la violencia niega.<sup>22</sup>

La pluralidad valorativa no puede menos que aflorar en la cultura, pero en ésta se da un análogo, o mejor, una presentación de la insociable sociabilidad en su versión de la dinámica del amor (= cercanía que no ahoga la libertad) y del respeto (= distancia que no impide la colaboración). La cultura sería así una ininterrumpida acción comunicativa, resistencia constante y consciente a resolver la diferencia por la pura acción estratégica, juicio y no

---

<sup>20</sup> KANT, *Reflexiones sobre Lógica*, 1627

<sup>21</sup> Cfr. SCHAUER, Frederick *Free Speech: a philosophical enquiry*, p. 15-16.

<sup>22</sup> Hans Scheuerl contrasta la antropología de Herder -el hombre como una armonía de fuerzas intelectuales y sensibles- con la de Kant, donde la parte fenoménica -el "carácter sensible"- debe ubicarse debajo y dominada por la sede de la razón y la libertad -el "carácter inteligible". Herder consideró el rigorismo ético de Kant un acto de barbarie refinada; "pero el interés de Kant se centró desde el principio en otra cuestión: trató de aislar y de asegurar lo que eleva al hombre sencillamente por encima del mundo empírico de la violencia, lo que le confiere la posibilidad de librarse de las determinaciones de su existencia." SCHEUERL, Hans *Antropología Pedagógica*, p169.

guerra.<sup>23</sup> Los trabajadores culturales tienen esta responsabilidad de abandonar el monólogo escolar (aún es monólogo la recitación coral que los alumnos hacen de la doctrina), de sostener, reglamentar y animar el diálogo, de invitar constantemente a los no-filósofos (de escuela, pues ya quedó establecido en el argumento Kant que la legislación del Macrofilósofo constituye parte del equipo estandar con el que viene dotado todo ser humano) a incorporarse a la discusión, de indicar al Estado las inconformidades de la comunidad. Esa cultura crítica, juicio y desengaño de los prejuicios,<sup>24</sup> ejercicio eminente de y para la libertad, es a lo que Kant llamaba Ilustración.

*La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. Sapere aude! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!*<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Cfr. MUGUERZA, op. cit., p115-118. Esto es ciertamente un empeño contrafáctico, pues juzgando el curso de la historia, el diálogo aparece como *un precario islote de racionalidad en un mar de violencia* (Id., p. 116). Como expone Agnes Heller y Muguerza comenta ahí mismo, las condiciones iniciales de asimetría en el diálogo -típicas de una sociedad dividida- impide considerar inválido éticamente todo recurso a la acción estratégica. KOSELLEK, Reinhardt *Critique and Crisis*, p. 80ss. sostiene que no se puede reducir cierta medida de compulsión y conflicto al estatus de diferencias racionales de opinión. Como sugiere Muguerza, la mejor opción sería considerar válida la acción estratégica en cuanto es comunicativa, es decir, en cuanto tiende a establecer las condiciones perdidas de diálogo. La acción estratégica válida éticamente, sin embargo, no incluye la violencia. La cultura es la determinación, no siempre lograda, de reducir la acción estratégica en favor de la interacción comunicativa.

<sup>24</sup> "La liberación de la superstición llámase Ilustración, porque aunque esa denominación se da también a la liberación de los prejuicios en general, la superstición puede ser llamada, más que los otros, prejuicio, porque la ceguera en que la superstición sume y que impone incluso como obligada, da a conocer la necesidad de ser conducido por otros, y por tanto, más que nada el estado de una razón pasiva." KU, p. 270. Kant, como los enciclopedistas, ataca los prejuicios religiosos porque son tal vez los más arraigados y los que más dependencia crean. Recordemos que fue a propósito de *La religión dentro de los límites de la mera razón* la dificultad que enfrentó a Kant con el rey. *Sapere aude!*, el emblema de los kantianos, fue percibido como una enfermiza y orgullosa *libido sciendi*, supuestamente descalificada por la Escritura. Aquí, como en Locke, la tolerancia religiosa se hace piedra de toque para encontrar los límites o recortes de la intervención del Estado ante la actividad de individuos y minorías, pues el "querer saber" implica no sólo examen racional de creencias religiosas, sino también el examen de la administración de relaciones sociales en manos de la autoridad civil.

<sup>25</sup> WA, p. 17.

Así comienza el artículo programático de Kant *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?* (WA) de 1784. Atreverse a saber es una exigencia de madurez, de auténtica cultura o cultivo. Tomar el lugar que a cada quien corresponde en el mundo auténtico, en el mundo humano, exige el esfuerzo de una razón activa. Pero la tutoría dura hasta que dura la pereza y la cobardía, y romper la inercia es difícil, pues la dependencia se vuelve una segunda naturaleza. La razón activa es la razón crítica y no doctrinal; no se trata sólo de estudiar, sino de pensar. Participar en la discusión es aportar, cuando en general el estudio entrena a los hombres para que se limiten a repetir: *Principios y fórmulas, instrumentos mecánicos de uso racional -o más bien de abuso- de sus dotes naturales, son los grilletes de una permanente minoría de edad.*<sup>26</sup>

La razón activa impone epistemológicamente sus condiciones al mundo exterior, es una razón legisladora de sí misma. Tal dignidad epistemológica del ser humano en general -es decir, como Sujeto Trascendental- implica su ejercicio efectivo en medio de las vicisitudes sociohistóricas. A su vez, el "nosotros" del mundo moral, el Reino de los Fines, exige ser cada vez más un reino de este mundo, una constitución de todos los pueblos. Kant insistió en la necesidad de entender el canto rusoniano de la libertad como la llamada de un reino a conquistar en la cultura, en la sociedad y no en un bucólico e imposible "regreso a los bosques".<sup>27</sup> El *factum* innegable del progreso de las ciencias, condicionado por la posibilidad de la libre investigación, nos proporciona -según Kant- una clave de interpretación del pasado próximo y remoto; por ello podemos "historizar" el argumento trascendental de la libre expresión. La Razón, desde sus orígenes mismos, avanza; sin embargo, el suyo no ha sido un trayecto regular, pues lo específicamente social ha inhibido en el pasado que dilucidara su

---

<sup>26</sup> Ibid., p. 18.

<sup>27</sup> Cfr. RUBIO, José "La influencia de Rousseau en la filosofía práctica de Kant", p. 45-48.

propia naturaleza, por lo que sucumbió muchas veces a la tiranía de los dogmáticos o al terrorismo de los escépticos.<sup>28</sup>

Pero la elucidación, *Aufklärung*, ilustración, renace siempre de sus propios gérmenes; es más, *sólo un público ilustrado, que ha perdurado desde el comienzo hasta nuestros días, sin interrupción, puede autorizar la historia antigua.*<sup>29</sup> Nuestra identidad histórica, el soporte que permanece en medio de los cambios epocales, es precisamente la intrínseca hermandad de los hombres que piensan, que se dan la mano de generación en generación creando un espesor en la consideración del conocimiento y de la acción, a la cual en principio todo individuo puede y debe acceder. En el pasado próximo, el conocimiento de la naturaleza ha emprendido una marcha segura, gracias precisamente a un ejercicio racional crítico por definición, que rechaza o por lo menos pospone lo establecido. ¿Qué se requiere para que el ejercicio crítico se extienda? ¿Cómo se puede expandir la facultad de juzgar? ¿Cómo hacer para que los hombres piensen? En el fondo la pregunta es miope: si los hombres no piensan es porque no los dejan, ya que *es posible que el público se ilustre a sí mismo, algo que es casi inevitable si se le deja en libertad.*<sup>30</sup>

La publicidad es la forma de la ilustración: *...para esta ilustración únicamente se requiere libertad, y por cierto, la menos perjudicial entre todas las que llevan ese nombre, a saber, la libertad de hacer siempre y en todo lugar uso público de la propia razón.*<sup>31</sup> La cultura crítica como ejercicio ampliamente social, plenamente público y establecido *de jure*, requiere como precondition el ejercicio de quien, en la actual condición sociohistórica, *de facto* dispone de

---

<sup>28</sup> Cfr. KrV, "Prólogo", p. 5-6.

<sup>29</sup> GWA, p. 65.

<sup>30</sup> WA, p. 18-19.

<sup>31</sup> *ibid.*, p. 19.

medios e instancias de expresión pública, los activos. Kant está convencido que, por pequeño y limitado que sea, ese público ilustrado siempre ha existido. La primera tarea que se impone a tal público es la ampliación de sí mismo, la incorporación extensa del resto de los hombres a su esfera dialógica, el esfuerzo por legitimar para todos lo que aun a pequeña escala, el de una minoría activa, ya se goza: *Ilustrar al pueblo es enseñarle públicamente sus deberes y derechos con respecto al Estado al que pertenece. Como aquí se trata de derechos emanados del buen sentido común, sus heraldos e intérpretes naturales ante el pueblo no son los profesores oficiales de Derecho, encargados por el Estado, sino los profesores libres de Derecho, es decir, los filósofos, que justamente a causa de esta libertad que se permiten, son motivo de escándalo para el Estado, que no quiere hacer más que reinar, y son difamados, bajo el nombre de propagadores de luces (Aufklärer) como gente peligrosa para el Estado; no obstante que sus voces no se dirigen confidencialmente al Estado, implorándole que considere esa necesidad a la que tiene derecho; lo cual no puede hacerse más que por el camino de la publicidad, cuando el pueblo entero quiere presentar sus quejas (gravamina). Así, la prohibición de la publicidad impide el progreso de un pueblo hacia lo mejor, incluso en lo que concierne al mínimo de sus exigencias, es decir, a su simple derecho natural.*<sup>32</sup>

El ejercicio primero -prioritario, no primero en el orden cronológico- de la publicidad es la crítica al gobierno en cuanto éste reduce o bloquea el acceso mismo a la publicidad, negando con ello el derecho más elemental de desarrollar las propias capacidades y comprometiendo peligrosamente el futuro. Los filósofos no deben sugerir secretamente el respeto a la dignidad de los ciudadanos. Portavoces del pueblo y en esta medida sus representantes, los filósofos deben "vocear" los atropellos, oponer representaciones contrarias a las disposiciones que no

---

<sup>32</sup> SF, p. 114-115. El subrayado es nuestro y las modificaciones de la traducción se hacen con base en EISLER. Rudolf KantLexikon, artículo "Publizität", p. 438.

cumplen el principio de publicidad, dar cauce público a las quejas o *gravamina*. Así, *la libertad de escribir -mantenida en los límites del respeto y del amor por la constitución en que se vive, mediante el modo de pensar liberal de los súbditos que inspira esa constitución (y en esto los escritores mismos se limitan mutuamente, a fin de no perder su libertad)- es la única salvaguardia de los derechos del pueblo.*<sup>33</sup>

Pero ¿no está proponiendo Kant la autocensura, que haría de la defensa de los derechos del pueblo sólo un deseo piadoso? Para entender adecuadamente la concepción de Kant sobre este ejercicio de publicidad, hay que tomar en cuenta cómo puede juzgarse la injusticia en el proceder del gobernante: puede tratarse de la interpretación errónea que algunos ciudadanos tienen de una disposición legal, o bien de la ejecución errónea del poder del gobernante en un caso determinado; o, por último, de la violación del ejecutivo de las bases mismas de la constitución legal. La salvaguardia de los derechos del pueblo a la que se refiere Kant vale para el segundo caso: *El súbdito que no está en rebelión tiene que poder admitir que su soberano no quiere ser injusto con él. Por consiguiente, como cada miembro tiene sus derechos inalienables, a los que no puede renunciar aunque quisiera, y acerca de los cuales él mismo está facultado para juzgar, y como por otro lado la injusticia de la que, según su opinión, es víctima no puede, según esa hipótesis, producirse sino por error o por ignorancia por parte del poder soberano de ciertos efectos de las leyes, es necesario conceder al ciudadano, y esto con permiso del soberano mismo, la facultad de hacer conocer públicamente su opinión acerca de lo que en las disposiciones de ese soberano le parece ser una injusticia para con la comunidad. Pues admitir que el soberano no puede incluso*

---

<sup>33</sup> TP, II, p. 69. El subrayado es nuestro.

*equivocarse o ignorar alguna cosa, sería representarlo como un ser agraciado con inspiraciones divinas y superior a la humanidad.*<sup>34</sup>

Es decir, Kant considera que el derecho a publicar las gravamina o *claims* debe explicitarse en la constitución del Estado de Derecho; "con permiso del soberano mismo" no se refiere a dejar a la arbitrariedad del soberano si las gravamina deben publicarse o no en cada caso, sino que tal derecho debe legalizarse según el principio de publicidad jurídica, lo cual no se puede conceder a las proclamas de rebelión. De esta manera se puede establecer judicialmente si cada gravamen cumple o no la preexistente regla de expresión pública; un gravamen puede o no ser adecuado materialmente, pero es legítimo o adecuado formalmente con tal que no sea un franco llamado a rebelión, que, ese sí, contradice el entero marco legal. Lo que habría que preguntarse es si Kant no está dando acriticamente por descontado que las (posibles) injusticias sólo corresponden al segundo caso de los tres planteados. Con respecto del primero es consistente, pues dando cauce a un gravamen que no está adecuadamente planteado, se brinda la ocasión de que sea objeto de público examen y se sentencie su invalidez, su carencia de fundamento. Con respecto del tercer caso, y dado que Kant sólo puede justificar la reforma por unanimidad republicana, tal unanimidad sólo podría construirse a partir de un examen público gradualmente extensivo; pero en ese caso no puede esperarse razonablemente que el gobernante se mantendrá cruzado de brazos mientras los gobernados deciden si deben deponerlo o no.

La perplejidad que producen los planteamientos kantianos no debe minimizarse. La debilidad de Kant está en presumir, y no en exigir, la buena voluntad del gobernante, pues la defensa de los derechos vale sólo si éste lo desea; a pesar de que no se hace depender a priori los

---

<sup>34</sup> *ibid.*, p. 68-69. El subrayado es nuestro.

derechos de su voluntad, a posteriori sólo cabe apelar al buen juicio del gobernante para que tales derechos se formulen como constitución explícita y sólo entonces puedan ser reivindicados por vías legales. *El peligro -apunta Williams- en seguir el procedimiento de Kant es caer en un dualismo en el que condonamos todo lo presente en el nombre de un brillante y mejor futuro que de hecho nunca llegará.*<sup>35</sup> Cuando antes nos preguntamos por la autocensura con respecto a la libertad de escribir, lo hacíamos a partir de la afirmación kantiana de que "los escritores mismos se limitan mutuamente, a fin de no perder su libertad". Kant no dice que cada escritor se autolimita, sino que lo hacen los unos con los otros. El público examen es lo que dilucida el gravamen. *Kant no quiere restringir la libertad individual de juicio y de conciencia, sino restringir la presión del individuo sobre otros, esto es, que la búsqueda activa tiene límites comunitarios. Un gobierno efectivo requiere la aceptación de un gran número de reglas y prácticas que no pueden interrumpirse sin hacer peligrar los fines a los que el gobierno sirve. Sería autocontradictorio que el uso de la razón chocara con el orden público de esta manera.*<sup>36</sup>

La tutoría no es legal, pero no podemos exigir legalidad por medios ilegales. A Kant le interesa combatir al soberano hobbesiano, o más bien, concederle el privilegio de coacción sin negar derechos inalienables al ciudadano. La libertad de escribir que deben tener los ciudadanos es necesaria también para el gobernante, y negarla es negarle a éste el conocimiento de aquello que modificaría si supiera. *Pero inspirar al soberano el recelo de que el pensar por sí mismo y declarar el propio pensamiento podrían provocar disturbios en el Estado significa tanto como despertarle desconfianza para con su propio poder o incluso odio contra su pueblo.*<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> WILLIAMS, Howard *Kant's Political Philosophy*, p. 276.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>37</sup> TP, II, p. 70.

Kant está usando la publicidad crítica para discernir la legitimidad de dos clases de proposiciones distintas. No hay una facultad de conocer para la política real, pues en ella se presentan fenómenos sin que tengamos serie dada de antemano. La conformación de la sociedad presente es objeto de proposiciones cognitivas, mientras que los cambios futuros en el mundo son entes de razón.<sup>38</sup> Reducir lo político a lo cognitivo, como lo hace el político práctico, regirse por lo que funciona y no por lo legítimo, contraviene el fin de la razón, lo cual no sólo es indigno sino peligroso. En efecto, si el gobierno sanciona la pura experiencia efectiva como determinante de lo político -una *Realpolitik*- está contradictoriamente invitando a su destrucción:

*[El gobierno puede considerar que] ...los hombres pueden tener por cierto en la cabeza los derechos que les pertenecen, pero la dureza de sus corazones hace que no puedan ni merezcan ser tratados en consecuencia y por tanto sólo un poder supremo que proceda según reglas de prudencia podría y debería mantenerlos en orden. Pero este salto desesperado (salto mortal) es de una especie tal que, en cuanto no se trata del derecho sino únicamente de la fuerza, el pueblo también podría ensayar la fuerza propia y así volver insegura toda constitución legal.<sup>39</sup>*

Inversamente, deducir de una proposición teleológica (la aproximación de la comunidad al fin de la Razón) consecuencias cognitivas, como hace el revolucionario, es caer en la ilusión trascendental. Ante esto sólo cabe el desengaño: *Quizá mediante una revolución sea posible demorar el despotismo personal junto a la opresión ambiciosa y dominante, pero nunca se consigue la verdadera reforma del modo de pensar (Denkungsart), sino que tanto los*

---

<sup>38</sup> Cfr. LYOTARD, op. cit., p. 54-58.

<sup>39</sup> TP, II, p. 73-74.

*nuevos como los viejos prejuicios servirán de nendas para la mayor parte de la masa carente de pensamiento.*<sup>40</sup>

La sentencia de la crítica es que uno y otro proceder son inválidos, pero que la exigencia que sostienen debe atenderse. Es necesario encontrar un paso que involucre la especie humana real y su sociedad con el interés práctico de la razón. Relacionarlas implica atender el encadenamiento fenoménico tanto como una finalidad que sólo la libertad puede cumplir. La relación únicamente puede darse en un ejercicio de crítica, una presentación indeterminada de cómo la sociedad puede acercarse a su fin sin agotarlo. Tal ejercicio es un cultivo, una cultura, una *Bildung*, una "verdadera reforma en el modo de pensar". Esclarecer las prácticas sociales a la luz de la libertad: eso es Ilustración. Lo que propone Kant no es tanto una tercera vía entre el revolucionario y el cínico, un tercer territorio entre lo cognitivo y lo teleológico; más bien una navegación que nos mantenga ambas pretensiones a la vista.

La Ilustración debe intentarse aunque nunca antes haya tenido éxito y aunque no lo fuera nunca a tener, pero es razonable esperar que suceda. Del lado de lo cognitivo, la historia es un caos, pero suscita en los hombres un afecto negativo que espolea al mejoramiento: *del sentimiento de los males que ellos mismos se causaron, saben extraer, cuando éste se vuelve muy grave, un impulso para proceder mejor que antes de ese estado.*<sup>41</sup> Es esta "desazón como forma de provecho" la que nos impide entregarnos al dominio de la realidad sobre nosotros y a ceder a la tentación de la violencia.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> WA, p. 17. El subrayado es nuestro.

<sup>41</sup> SF, p. 102.

<sup>42</sup> Cfr. MUGUERZA, op. cit., p. 120-121.

Comunicar la madurez pensante limita el despotismo, la tutoría ejercida sobre los ciudadanos como niños. La cuestión de cómo pasar de la situación previa al Estado de Derecho, sin fallar a los principios de éste, es irresoluble en términos jurídico-políticos. Según Kant, si se violan los principios y se va a la revuelta, no hay ninguna garantía de que esa violación cese tras la revuelta y que no se caiga en un despotismo peor que el primero. Si se respetan, no hay ninguna garantía de que llegue efectivamente la constitución deseada. Sólo el contexto macro que es la *Bildung* en la historia, dará la solución. Se necesita que los filósofos asuman su papel e ilustren las costumbres, las creencias, los presupuestos sobre los que se funda la configuración actual de la sociedad. En Kant lo racional es real pero sólo como tensión práctica. La liberación de la autoculpable tutela significa Ilustración, formulado para el individuo en la máxima subjetiva de pensar por sí mismo. En cuanto a la humanidad como conjunto, denota pero no prueba una tendencia objetiva, progreso hacia un orden de justicia perfecto. En ambos casos la Ilustración debe ser mediada por la publicidad encomendada a los filósofos, pues la tutela se hace una segunda naturaleza; para enfrentar su efectividad-ambiente se requiere la efectividad de los filósofos como minoría activa.

Respondamos entonces a la pregunta que nos hicimos al principio. ¿Para qué defender la libre expresión? ¿Para qué ilustrar? La respuesta kantiana es que la libertad de expresión y las luces que de ella se desprenden preparan el Estado de Derecho y la sociedad justa. Evidentemente, esto se realizará en un riesgoso proceso histórico que ya comenzó, pero que está lejos de su culminación. La sociedad en la que se mueve la minoría activa kantiana, su religión y sus leyes, no se prestan mucho para la marcha segura, pero esa cultura crítica en la que Kant y sus discípulos ubican su contribución, acerca la madurez deseada: *Se puede avanzar también en la cultura ciegamente y sin plan, y la naturaleza no nos ha dejado*

*elección. Pero si casi hemos llegado, al final se impone establecer un plan: de educación, de gobierno, de religión, en el que la felicidad y la moral serán los puntos de referencia.*<sup>43</sup>

Tanto el discurso enciclopédico como el kantiano han sacado de su quicio tradicional lo que se entendía por filosofía. Detengámonos entonces a considerar qué significa el que la filosofía salga de la escuela.

---

<sup>43</sup> KANT, Reflexión # 1523 (1780) en RUBIO, op. cit., p. 47.

### 3.3 LA FILOSOFÍA QUE SALE DE LA ESCUELA

Hemos seguido hasta ahora a dos minorías activas que defienden la libertad de expresión, pues necesitan de ella para mantener y extender su actividad distintiva que es la de "ilustrar". Entienden por ilustrar dar a conocer las formas y las primicias del pensamiento crítico, esperando desestructurar los prejuicios, las concepciones que mantienen a las personas en el error y la sujeción. Para ello movilizan todos los recursos expresivos con los que cuentan, individual y colectivamente, y en especial los argumentos filosóficos. Es este recurso el que discutiremos a continuación.

Desde algunas perspectivas o "escuelas" filosóficas, parecería impropio ya de entrada la caracterización de argumentos filosóficos en términos de recursos expresivos. Enciclopedistas y kantianos partieron de negar que la filosofía carezca de interés, y más en concreto, de interés social. Tal vez como nunca antes en la historia, los pensadores de ambos grupos tuvieron consciencia de que la "independencia" de la filosofía con respecto de la marcha social era algo relativo. Ello no sólo se refiere a que cada pensador está limitado por su educación, la información disponible y las doctrinas de su época, es decir, que su ingreso a la labor filosófica está circunscrito históricamente; esto ya es un lugar común en la apreciación del aporte de un autor a la filosofía desde la antigüedad greco-latina.<sup>1</sup> No, lo que estos filósofos descubren es que la filosofía es una función social, función que no sólo puede abrir o cerrar la posibilidad de fundamentación a prácticas y creencias sociales, sino también y sobre todo, cubrir o descubrir la administración de las relaciones sociales mismas.

---

<sup>1</sup> Ya Sexto Empírico y Diógenes Laercio hacen una historia "contextual" de las doctrinas filosóficas, es decir, muestran la continuidad y la ruptura en cierto autor a partir de antecedentes, ambiente y vicisitudes personales.

De hecho, todo saber -en la medida en que es ilimitadamente compatible en estructura- cumple estas funciones sociales. Pero al ser la filosofía el saber acerca de la racionalidad misma, se encuentra en las mejores condiciones de ejercer esa función. En la filosofía chocan dos exigencias difíciles de conciliar: esta que hemos dicho, la de saber fundamentador y coordinador de las prácticas sociales y, por otro lado, la de su cultivo. Pues para su cultivo se requiere de universal examen de las cosas, reflexión prolongada, debate radical, recuperación actualizante de los logros críticos del pasado. Una fuerza centrífuga que la hace condición de la transformación racional de la realidad y una fuerza centrípeta que la hace ser la continua autocrítica y autosuperación del pensamiento.

Igualmente parcial y distorsionante es entonces la postura de los que tratan -en un extremo- de mantener a la filosofía al abrigo de toda determinación de la realidad y se complacen en la autonomía del pensamiento, condenándose a una esterilidad autoreferente; tanto como la postura que -en el otro extremo- no encuentra otra dignidad para la filosofía que estar al servicio de determinada clase -superior o inferior-, reforzar determinada doctrina religiosa, política, económica, embonar argumentos por encargo. La historia de la filosofía, y en especial la historia de los autores que estamos estudiando, nos muestra que la reflexión no puede moverse por mucho tiempo en los extremos de esta aporía, pues siempre la realidad efectiva resulta seductora para el pensador y la legitimación servil agota pronto sus argumentos.

En el siglo XVIII la filosofía tiene graves dificultades para hacer un pacto estable con sus fuerzas centrifugas y centripetas. Antes, entre los siglos XIII y XIV la filosofía en Occidente se ha colocado como legitimadora de cierta interpretación del cristianismo y, desde ahí, del poder político; a la vez, ha ganado espacios, formas de expresión y transmisión que le son propias;

en este doble movimiento la mayor parte de los filósofos piensan haber encontrado el lugar propio por antonomasia de su disciplina: la Escuela. La Escuela formaliza las reglas de discusión, unifica su terminología en un lenguaje internacional -el latín-, pone al habla a individuos con variados orígenes y garantiza una transmisión ordenada del acervo filosófico. Pero también rutiniza y se aleja de las interpelaciones de la realidad, se convierte en mecanismo de ascenso social para el individuo (y no para los grupos), privilegia disciplinariamente la tradición y la retórica.

Pero cuando este punto de partida no basta -o como vimos con los jesuitas neotomistas, deriva una legitimación diferente del poder- surge otro tipo de filósofo. Hombre de mundo, se convierte en consejero del poderoso como Maquiavelo o Bodino, se hace funcionario o embajador como Bacon, Locke, Leibniz o Hume, o se mantiene a una distancia de desprecio irónico delante de la filosofía de Escuela como hacen Montaigne, Descartes, Pascal y Spinoza. En cierto sentido la filosofía -o lo mejor de ella- ya salió de la Escuela. El cultivo de la filosofía es ahora más mundano; se espera lograr más con una publicación impresa que con un curso impartido en la Universidad; más de una animada discusión en un círculo erudito, reunido en el salón de una señora aristócrata o en un café, que de un aburrido acto académico de oposición para una plaza.

Lo que, sin embargo, hace diferentes a enciclopedistas y kantianos en el contexto de este cambio generalizado, se cifra en su convicción de que la filosofía es una dimensión de profundidad y efectividad del pensamiento humano, más que unas formas específicas de transmisión o expresión de conocimientos y menos todavía un sector o campo de actividad intelectual. Filosofía viene a ser una intensidad de juicio, una disposición o actitud que no sólo considera elementos cognitivos sino también propositivos; propósitos que liberan y potencian

la efectividad en la acción de la mayor cantidad posible de seres humanos. Por eso, cuando una u otra de nuestras minorías quiera deslindarse de la Escuela, llamará al ejercicio típico de esta última "filosofía especulativa", "proceder vacío por conceptos", "filosofía acritica", "cuestiones ociosas"; mientras que, para definir a su actividad y a su manera de entender la filosofía, hablarán de "filosofía crítica", "filosofía de la realidad", "pensar útil", "elucidación" o sencillamente *Lumières* y *Aufklärung*.

De alguna forma, enciclopedistas y kantianos saben que el cultivo que fue hecho posible por la Escuela condicionó también su propia aparición; además, reconocen el detalle de la reflexión, pero esto se convierte en un defecto más por su aplicación. Para ellos, la Escuela *...designa la especie de filosofía que también y más comúnmente se llama escolástica, la cual sustituyó las cosas por las palabras y los grandes asuntos de la verdadera filosofía por cuestiones triviales o ridículas; la que explica con términos bárbaros cosas ininteligibles... Nunca se lamentará demasiado que la mayoría de los autores escolásticos hicieran un uso tan miserable de la sagacidad y de la sutileza extrema que encontramos en sus escritos.*<sup>2</sup>

En oposición simétrica a lo que ocurre con *Ilustración* y *Luces*, *Escolástica* y *Escuela* pueden significar una época y unos temas típicos, pero sirven bien para nombrar una actitud: legitimación obligada, autoridades incontrovertibles, lenguaje acartonado, sutileza inútil, desprecio hacia los no-profesionales de la filosofía.<sup>3</sup> Nuestros activos saben que esa actitud puede darse con todos los rasgos de modernidad que se quiera, pero no deja de tener los mismos efectos paralizantes, alucinatorios y antisociales. Por ejemplo, DuMarsais -que personalmente es ateo- critica el orgulloso desprecio de los filósofos irreligiosos, listos a

---

<sup>2</sup> D'ALEMBERT, art. "Escuela (filosofía de la)", p. 68

<sup>3</sup> Cierta marxismo, cierta analítica y hasta cierto neonietzscheanismo son otras tantas y terribles *Escolásticas*.

condenar al resto de sus conciudadanos como pusilánimes, pero que confían, sin examinarse, estar libres ellos mismos de prejuicios.<sup>4</sup> D'Alembert lo nota en el estudio de la naturaleza: *¿Nos será permitido señalar que la nomenclatura inútil y fatigosa de que vanas ciencias están todavía cargadas es tal vez un mal resto del antiguo gusto por la filosofía de la Escuela?*<sup>5</sup>

Por su parte, Kant extiende el proceder crítico a su propia filosofía y a las que vendrán, pues no basta que el contenido sea crítico si su recepción no lo es igualmente. Considerado con respecto a su recepción, nos dice, todo conocimiento o bien es histórico, es decir, formarse en el sistema de otro, en lo dado, o bien es racional, obtenido por principios. *Los conocimientos racionales, que lo son objetivamente (es decir, que no pueden resultar originariamente más que de la propia razón del hombre), no pueden tampoco tener ese nombre subjetivamente más que si han sido sacados de las fuentes generales de la razón, de donde puede resultar la intención de criticar o también de refutar lo que se ha aprendido, es decir, si se han tomado de principios... Un conocimiento puede, por consiguiente, ser objetivamente filosófico y no obstante subjetivamente histórico, como sucede entre la mayoría de los alumnos y entre todos aquellos que no ven jamás nada más allá de la Escuela y quedan convertidos en alumnos toda su vida...*<sup>6</sup>

Así que no podemos esperar que con sólo memorizar un sistema crítico se está avanzando en la formación o *Bildung*. A decir verdad, esto sería una nueva tutoría; en cambio, la auténtica formación filosófica consiste fundamentalmente en remover los obstáculos al ejercicio libre del alumno: *...sólo las matemáticas pueden ser aprendidas; pero jamás la filosofía (no siendo*

---

<sup>4</sup> Cfr. art. "Filósofo" p. 59-60. En la Enciclopedia aparece como colaboración anónima, pero este artículo es un concentrado del libro de DuMarsais *Le Philosophe*. Cfr. también VENTURI, op. cit., p. 73

<sup>5</sup> D'ALEMBERT, art. "Escuela (filosofía de la)", p. 69

<sup>6</sup> KrV, "Doctrina Trascendental del Método", Cap. IV, p. 361-362

históricamente); por cuanto en lo que concierne a la razón, no se puede hacer más que aprender a filosofar... No se puede hacer más que aprender a filosofar, es decir, a ejercitar el talento de la razón en la aplicación de sus principios generales a ciertas tentativas que se presentan, pero siempre con la reserva del derecho que tiene la razón de rebuscar estos principios mismos en sus fuentes y a confirmarlos o rechazarlos.<sup>7</sup>

Para kantianos y enciclopedistas, la clave de la verdadera filosofía está en su cualidad activa e insatisfecha: se trata de criticar, de refutar, de adelantar tentativas, de sospechar ante lo presentado como "orden eterno" y "formulación definitiva". El encierro de la Escuela parece centrípeto, pero en realidad su racionalismo es una cortina de humo que esconde su función servil. A la larga, la ortodoxia de la Escolástica -y de toda Escuela- acabará resquebrajándose: al detener el pensar, como ya lo había observado Hooker, cegará su propia fuente y esterilizará incluso sus potenciales legitimadores. Para decirlo con Dunham: *Si el mundo es algo más que una invención de nuestras mentes, si tiene una naturaleza propia que puede ser descubierta y esta naturaleza presenta novedades, todas las descripciones que se hagan de ella serán incompletas y estarán sujetas a revisión, no sólo porque pueden equivocarse sobre lo que es o lo que ha sido, sino también porque lo que será no existe aún. Según esto, no puede haber un cuerpo de doctrina que sea a la vez inmóvil y verdadero. Pero, como sabemos, la ortodoxia es el esfuerzo de las organizaciones por mantener la doctrina inmóvil o casi inmóvil; por lo tanto, está condenada a una pérdida de verdad que es a su vez una pérdida de contacto con la realidad. De este modo, la ortodoxia pone en peligro a las mismas organizaciones a las que sirve.*<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> idem.

<sup>8</sup> BARROWS, Dunham *Héroes y Herejes a partir del Renacimiento*, p. 239

La Ilustración, como filosofía auténtica, tiene que ser diálogo con convergentes y divergentes, sospechosa de sí misma, fundada lo mejor posible. DuMarsais insiste en obtener máximas de la observación, no ver la verdad en todos lados; el buen filósofo no ha de "adivinar", pues es *adivinar el juzgar sin percibir cuándo uno posee el motivo propio del juicio. (...) El filósofo no está de tal manera adherido a un sistema que no sienta toda la fuerza de las objeciones. La mayor parte de los hombres están tan fuertemente entregados a sus opiniones que ni siquiera se molestan en penetrar en las de los demás. El filósofo comprende la opinión que rechaza con el mismo alcance y claridad que entiende la que acepta.*<sup>9</sup>

La fundamentación histórica y la fundamentación trascendental de la libre expresión se entrecruzan en esta manera de considerar a la filosofía como libre y público examen, y no como consumado alarde escolar; como *Bildung* y no como tutoría. Es llevar los pensamientos propios y ajenos ante un tribunal imparcial que muestra si las pretensiones presentadas hacen al caso. Muchas veces el examen será un desengaño, y se dará la sentencia de que el fin propuesto estaba configurado de manera impropia. Por ejemplo, Kant piensa haber hecho tal examen con respecto a la Metafísica tradicional en la *Crítica de la Razón Pura*, indicando no sólo por qué la propuesta examinada no es válida, sino también cómo fue posible que nos viniéramos a mentes. De esta manera, la filosofía puede plantearse de dos maneras: como aplicación sistemática de reglas o como un marco previo donde se juzga toda posible aplicación. En el primer sentido, la filosofía será siempre "escolar", un ejercicio regido por la contextualidad interna del sistema, por su "perfección lógica", como le llama Kant. En este estrecho marco, el discurriente es un individuo que se dedica al cultivo de los conceptos puros con fines arbitrarios, un "artista de la Razón". En el segundo sentido, la filosofía es un ejercicio

---

<sup>9</sup> DUMARSAIS, art. "Filósofo", p. 61-62

guiado por lo que en principio le interesa a cada uno, por lo tanto guiado por la relación que tienen los conocimientos -las distintas subsunciones bajo reglas- con la legalidad en general, con los "fines de la Razón". Así considerada, la filosofía es "cósmica" o "mundana", un interés de todo el mundo, y su discurrente no éste o aquél individuo, sino El Filósofo, el legislador de la Razón humana, el discurrente macrocontextual que ningún discurrente óntico agota.<sup>10</sup>

El Macrofilósofo es un ideal y en vano buscaremos una intuición adecuada que nos lo presente; sin embargo sólo gracias a su consideración podemos medir el resultado de cada indagación emprendida con la perfección del juicio, *pues la idea de su legislación la encuentra por doquier toda razón de hombre.*<sup>11</sup> Esta medición de los propios logros críticos delante del pensamiento filosófico absoluto no tiene regla determinante (claro, si la tuviera sería un caso más de subsunción, y entonces o todo el sistema está desfundado o cada discurrente es perfecto, opciones ambas que harían el discurso inútil), pero sí garantiza corrección. El ideal determina la corrección en una copia, pero él mismo descansa sobre lo indeterminado.<sup>12</sup> Sólo así la filosofía entra al mundo, pues si no contamos con certeza omnimoda, sí, en cambio, nos basamos en algo teóricamente correcto y prácticamente válido. Una filosofía acrítica, dogmática, tiene el inmediato peligro de ser internamente consistente, "completa", pero irremediabilmente falsa.<sup>13</sup>

Ahora bien, la filosofía entra al mundo gracias a la legislación que todo hombre encuentra como idea en su razón. Como se dijo en el apartado 2.4, la posibilidad de la objetividad misma

---

<sup>10</sup> Cfr. KrV, p. 361-362.

<sup>11</sup> KrV, p. 362.

<sup>12</sup> Para la interpretación de la facultad de juzgar en todo este capítulo, seguimos la propuesta de LYOTARD, op. cit., p. 24-50.

<sup>13</sup> No está por demás asentar la perspicacia de Kant; en 1930 Gödel demostrará que todo sistema formal válido es necesariamente incompleto. Cfr. GÖDEL, Kurt *Obras Completas*, p. 41-89.

radica en el sentido común, es precisamente este sentido común el que se actualiza en la facultad de juzgar. Lo que Kant entiende por mundo es el conjunto de lo presentable a nosotros, lo que es "naturaleza", o sea commensurable con los fines de la Razón.<sup>14</sup> La filosofía como ideal, en su "concepto cósmico" desecha el dogmatismo, pues éste no tiene mundo sino lo crea, sentencia antes de juzgar, imponiendo una aceptación pasiva. La filosofía en su concepto cósmico desecha el escepticismo como "corrupción del pensador", dado que en esta tendencia se parte del hastio de la incommensurabilidad de la razón con sus objetos, negando la acción como si de nada sirviera. Mundo, en fin, alude a todos y cada uno de los hombres, a "todo el mundo", porque *en su puridad el mundo es la comunicación de los seres racionales*.<sup>15</sup>

El prejuicio, sea personal o sea programado por la Escuela o los poderes, es "in-mundo"; lo que nos quiere escatimar es el habitar nuestro entorno, el decidir nuestras relaciones, el producir efectos. Si la Ilustración defiende la libre expresión no es con el fin de hacer una nueva Escuela -aunque el "materialismo" de Diderot y el "idealismo" de Kant sortearon con mucha dificultad esta tentación- ni, como se diría en nuestro tiempo, para "elevar el nivel educativo". Se trata -todavía no Marx, pero bastante cerca- de transformar el mundo racionalmente: *La razón es respecto al filósofo lo que la gracia es en relación con el cristiano. La gracia obliga al cristiano a actuar, la razón, al filósofo -se lee en la Enciclopedia- ...camina en la noche, pero precedido de una luz*.<sup>16</sup> El filósofo ilustrado no es el depravado que pone el cuchillo en la mano del regicida, como lo quiere presentar la élite alarmada; pero ya no va a ser -aunque permanezca en la universidad, como la mayoría de los kantianos- el obediente erudito que desprecia a sus conciudadanos. Su seriedad científica no desmerecerá su contribución social, y la distinción que da la Escuela se convertirá en una hipoteca de la que

<sup>14</sup> Cfr. LYOTARD, op. cit., p. 25.

<sup>15</sup> HABERMAS, *The structural transformation of the public sphere*, p. 106

<sup>16</sup> DUMARSAIS, art. "Filósofo", p. 63

habrá que rendir cuentas; como escribe Kant: *Rousseau me abrió los ojos. Aquella superioridad que me cegaba se desvaneció; aprendo a honrar a los hombres; y me consideraría más inútil que el común de los trabajadores si no creyese que estas reflexiones pueden tener un valor para los demás. restableciendo los derechos de la humanidad.*<sup>17</sup>

Así, la reflexión es un medio y los argumentos son instrumentos; lo que cuenta es el derecho de cada uno, la exigencia arquitectónica de la Razón, como la llama Kant; la benevolencia y colaboración que de entrada nos debemos los unos a los otros todos los seres humanos, la *Honnété*, como se decía entonces en francés y como la Enciclopedia proclama: *Los sentimientos de honestidad pertenecen a la constitución natural del filósofo tanto como las luces del espíritu. Cuanta más razón encontréis en un hombre, hallaréis en él más honradez. Por el contrario, donde reina el fanatismo y la superstición, vencen las pasiones y el arrebato. El temperamento del filósofo es actuar con la idea de orden y con la razón; como ama extremadamente a la sociedad, le interesa bastante más que al resto de los hombres disponer de todos los medios para no ocasionar más que los efectos conformes con la idea del hombre honrado (honnête-homme).*<sup>18</sup>

Por eso el filósofo se atreve a levantar gravamina y a exigir la libre expresión: le interesa disponer de medios para "la verdadera reforma del modo de pensar" como decía Kant o "cambiar la forma común de pensar" como expresamente se propone la Enciclopedia. Todo material filosófico que se preste a esta obra es bienvenido, pues si es reflexión sobre la sociedad resultará esclarecedor, si es sobre la realidad circundante nos garantizará el acierto, y si es profunda y justificada abstracción nos permitirá una progresiva coherencia, una

---

<sup>17</sup> KANT, "Anotaciones", Ak 20, 044, citado por RUBIO CARRACEDO, op. cit., p. 36

<sup>18</sup> DUMARSAIS, art. "Filósofo", p. 63

autocomprensión de los límites, reglas y expectativas válidas de la razón misma. Por eso la Enciclopedia, declaradamente empirista y prosocial, reconoce sin embargo la deuda con la radicalidad metateórica cartesiana para escapar de la Escuela: *A Descartes debemos el principal favor de haber sacudido el yugo de esa barbarie; este gran hombre nos desengañó de la filosofía escolástica, y quizá incluso, sin saberlo, de la suya...*<sup>19</sup> Por eso Kant distingue claramente entre el establecimiento de términos técnicos, en obras profesionales, para pensar la mecánica misma de la razón, por un lado, y por el otro la escritura inspiradora e intuitiva de los artículos periodísticos para el *Publikum*.

La filosofía sale de la escuela y entra al mundo: el enfoque de oficios que caracteriza a la Enciclopedia llama a su lector a la práctica en el sistema del mercado, a la experiencia; la misma colección de libros que forma la Enciclopedia es el corazón de un intenso esfuerzo económico que moviliza elementos diversos y antes incomunicados de las fuerzas productivas.<sup>20</sup> En el caso kantiano, la exigencia de mundanización toca hasta la academia, al punto que la Facultad de Filosofía debe convertirse, dice el filósofo alemán, en el "partido de oposición" de las otras facultades -las llamadas "superiores" en la terminología de la época- cuya función es brindar al Estado cuadros profesionales de control, pues sólo así podrán salvaguardar el derecho a pensar por sí de la sociedad extensa, derecho contra la dependencia de los "expertos" y "tecnócratas": *Los profesionales de las Facultades superiores serían siempre magos, si no se le permitiera a la Facultad de Filosofía oponerse públicamente a ellos, no para destruir sus doctrinas, sino sólo para negar esa fuerza mágica que la superstición del público les atribuye a ellos y a sus respectivas observancias, como si al entregarse pasivamente a guías tan hábiles se estuviera dispensando de toda acción*

---

<sup>19</sup> D'ALEMBERT, art. "Escuela (filosofía de la)", p. 68

<sup>20</sup> Para una historia de la Enciclopedia como epopeya económica, ver DARNTON, Robert *The business of Enlightenment: a publishing history of the Encyclopédie*.

*personal, con la seguridad de llegar fácilmente, gracias a ellos, a los fines propuestos*<sup>21</sup> De este modo, la esfera pública civil y la esfera pública científica, que en el presente están sólo comunicadas de manera precaria por la labor del filósofo mundano, responsable, ciudadano, alcanzarán una coordinación; el sueño de Kant no es que coincidan totalmente -lo que tal vez nunca ocurra- pero sí que se llegue a un acuerdo para que la libre expresión sea un ejercicio ilimitado. *Este conflicto muy bien puede subsistir cuando entre la comunidad de los civiles y la comunidad de los sabios existe un acuerdo sobre las reglas, cuya observación debe llevar a las dos clases de Facultades (la "interior" o Facultad de Filosofía y las "superiores": Teología, Derecho y Medicina), en constante progreso, hacia una mayor perfección y preparar finalmente la supresión de todas las restricciones impuestas a la libertad de opinión pública por el arbitrio del gobierno.*<sup>22</sup>

La salida de la escuela modifica el lenguaje filosófico: en primer lugar, hace que los ilustrados tengan que recurrir a las formas-vehículo, como las designamos en el apartado 2.3, de manera que las formas-propuestas son mero esbozo -como la "Monarquía Electiva" de Jaucourt- o simple definición negativa de lo que "tendría que ser si no hubiese la censura". En segundo lugar, se establece un criterio para la conservación o desecho de términos escolares: si verdaderamente tienen potenciales analíticos, como ocurre con "substancia" o "posibilidad", se mantendrán, aunque siempre sujetos a examen; si, por el contrario, no responden a la intención clarificadora, se eliminarán y serán sustituidos por neologismos como "experimental", "juicio determinante", etc. En tercer lugar, enciclopedistas y kantianos se complacerán en cargar de sentido términos corrientes, haciendo que la "perfección interna del pensar" entre incluso forzada en las expresiones comunes y humildes como "pueblo" o "representantes".

---

<sup>21</sup> SF, p. 39

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 44-45

Este rebajamiento -*kénosis*- o amoldamiento del escritor al lector es uno de los grandes logros de la Ilustración.<sup>23</sup> Cada hombre, así, está llamado a participar activamente en esta cultura crítica, a intervenir en el diálogo público. La unidad substancial de la Naturaleza, según el argumento Spinoza-Jaucourt, o la constitución colectiva de nuestro conocimiento y nuestra acción, según el argumento Kant, actualiza la humanidad en cada individuo.

En la *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, a la que ya nos hemos referido, Kant introduce un tipo de cuestionamiento que tendrá profundas resonancias en la marcha posterior de la filosofía. Foucault explica: *En la respuesta que Kant intenta dar a esa pregunta trata de mostrar en qué medida este elemento (la Ilustración) es a la vez portador y signo de un proceso que concierne al pensamiento, al conocimiento, a la filosofía; pero se trata igualmente de mostrar en qué y cómo aquel que habla en tanto pensador, en tanto que científico, en tanto que filósofo, forma parte él mismo de este proceso, y (aún más) cómo ha de desempeñar una determinada función en ese proceso en el que a la vez será elemento y actor.*<sup>24</sup>

Este proceso que es la Ilustración es publicidad, indiscreción, divulgación, expansión de la facultad de juzgar, y en la interrogación planteada comparece también el que pregunta; en la Ilustración el filósofo sale de la escuela y ocupa su lugar en el mundo, en medio de sus coetáneos, de sus conciudadanos, de sus compañeros de viaje en el trayecto de la razón a la felicidad: *Es ese nosotros el que está en trance de convertirse para el filósofo en el objeto de su propia reflexión, y, en consecuencia, se afirma la imposibilidad para él de poner entre paréntesis la pregunta acerca de su singular pertenencia a ese nosotros.*<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Cfr. NIEWÖHNER, Friedrich "Amoldamiento y Allivez, o el lector debe ser Rey", p. 13-23

<sup>24</sup> FOUCAULT, "¿Qué es la Ilustración?", p. 199.

<sup>25</sup> *idem*.

¿Cómo pertenece entonces el filósofo al nosotros de su presente? Su actividad crítica le permite conectar la consideración de la sociedad real con el interés práctico de la razón, lo fenoménico con la finalidad. Cuando el filósofo interviene públicamente en el marco social, lo hace guiado por la representación de la idea del futuro mejor, del cumplimiento progresivo de la obra de la libertad, de la gradual consumación de la finalidad. Para expresarlo a través de una proposición crítica, pues aquí no caben proposiciones cognitivas, lo que el filósofo está planteando en su ejercicio de publicidad es una historia profética. Como historia, está fijada en el proceso real, pero en tanto profética, apunta a la finalidad, al todo moral. Es la historia profética que ya vimos hacer de línea-guía en el argumento Spinoza-Jaucourt, y que anima igualmente la perspectiva de los kantianos, en especial la del maestro y la de Fichte y Humboldt. Así el filósofo responde afirmativamente a la cuestión de si el género humano se halla en constante progreso hacia mejor; agudamente Kant explica que la posibilidad de elaborar una historia a priori, profética, reside en que *...el profeta hace y organiza él mismo los hechos que predice.*<sup>26</sup>

El profetismo activo es la función del filósofo como ciudadano. Su respuesta al presente le da la conciencia de que no hay que cantar victoria antes de tiempo, aunque si esperar razonablemente que su ejercicio organice los hechos históricos. *Si nos preguntamos si vivimos en una época ilustrada, la respuesta es no, pero si en una época de Ilustración. Todavía falta mucho para que los hombres, tal como están las cosas, considerados en su conjunto, puedan ser capaces o estén en situación de servirse bien y con seguridad de su propio entendimiento sin la guía de otro... sin embargo, es ahora cuando se les ha abierto el espacio para trabajar libremente en este empeño, y percibimos inequívocas señales de que disminuyen*

---

<sup>26</sup> SF, p. 102.

*continuamente los obstáculos para una Ilustración general, o para la salida de la autoculpable minoría de edad.*<sup>27</sup>

Trabajar libremente en este empeño, el libre y público examen de los problemas sociales, religiosos y políticos, es la manera como entienden enciclopedistas y kantianos su participación activa en el futuro que profetizaban. El proyecto ilustrado exige que la filosofía deje de ser uno más de los sectores de actividad profesional opcional, y se convierta en un modo de pensar que enhebre toda la marcha social. Pero para que tal cosa suceda, se exige una transformación de la filosofía misma y de sus hasta entonces detentadores. La filosofía tiene que ser crítica para entrar al mundo, para ser accesible, para enraizarse en la capacidad de juicio de todo hombre.

Los filósofos, por su parte, deben dejar su ridículo poder de escolarcas, cambiar de actitud intelectual por la conciencia de su pequeñez delante del ideal del pensamiento total, y ponerse al servicio de sus contemporáneos. Este servicio es ante todo una defensa, una interpelación al gobierno que olvida fácilmente su función. Así considerado, el filósofo anuncia un futuro mejor en cuya construcción está desde ya comprometido. Su profetismo es activo, su discurso es acción que contrabalancea la efectividad de la pura fuerza. Sin embargo, el filósofo sigue siendo miembro de la sociedad y no puede alegar, ni le concederán, un estatuto diferente a sus conciudadanos. Apunta DuMarsais en el artículo "Filósofo": *...la razón exige de él que conozca, estudie y trabaje para adquirir las cualidades de la sociabilidad. Nuestro filósofo no se considera en exilio en este mundo; no cree estar en país enemigo; desea disfrutar con prudente economía de los bienes que la naturaleza le ofrece; quiere encontrar el placer con los demás, y para encontrarlo, es preciso actuar: así, trata de llegar a un acuerdo con los que el*

---

<sup>27</sup> WA, p. 23-24. El subrayado es nuestro.

*azar o su elección les hace vivir, y encuentra al mismo tiempo lo que lo conviene: es un hombre honrado (honnête-homme) que quiere agradar y ser útil.*<sup>28</sup>

Por eso afirma Foucault que Kant transforma la filosofía, hasta entonces esotérica, en una crítica del presente, que contesta a la provocación del momento histórico: una ontología del presente.<sup>29</sup> En justicia, hay que decir que ello ocurre no sólo en el grupo de discípulos de Kant, sino ya antes con los enciclopedistas. Ontología del presente que es, a la vez, rompimiento con la Escuela y profetismo activo: presente, pasado y futuro de la filosofía entendida como energía, como intención, como utilidad.. la filosofía, en estos filósofos, ya no es meta sino camino, y el trayecto propuesto es el de la verdad para la justicia. Ocupémonos de ello en lo que sigue.

---

<sup>28</sup> DUMARSAIS, art. "Filósofo", p. 62. El subrayado es nuestro.

<sup>29</sup> Cfr. FOUCAULT, op. cit., p. 207

### 3.4 VERDAD Y JUSTICIA

Constantemente a lo largo de este trabajo hemos afirmado que la lucha por la libre expresión y la consiguiente superación del prejuicio apuntan a una transformación social estructural y no al simple enriquecimiento "cultural" -en el sentido de "erudición"- de los individuos. Es decir, que el proyecto ilustrado es un enfoque intencional de acceso universal a la verdad como propedéutica de la justicia. Para cerrar nuestro recorrido se hace entonces necesario preguntarnos: ¿Tiene fundamentación suficiente esta perspectiva? ¿Será cierto que la libre crítica adelanta la justicia? ¿Lograron estas minorías activas algo de lo que se proponían a través de su actividad distintiva?

La definición tradicional de justicia, lugar común entre los estudiosos en la época que nos ocupa, rezaba: *suum cuique*, "a cada quien lo suyo". El discurso sostenido por las élites asienta que para efectivamente distribuir lo que a cada uno se debe, es necesario concentrar la potencia colectiva en un soberano, que regule y coordine dicha adjudicación. Pero la cuestión inevitable, como agudamente señalaron los ilustrados, es: ¿cómo hace el soberano para saber lo que a cada uno corresponde? ¿Es válido que sentencie la adjudicación sin un previo proceso de juicio? ¿Acaso lo que el mismo sujeto de la adjudicación piense podrá ser desechado como elemento no pertinente en tal juicio?

La perspectiva absolutista insistía en subrayar la paternidad del soberano: así como un padre provee lo conveniente a sus hijos, el soberano desde su benevolencia -desde su *gratia*- sabe mejor que su infantil pueblo lo que conviene a la felicidad de éste último. Pero entonces -volvían a la carga los ilustrados- ¿diremos que el soberano es infalible? ¿Será que tiene una

clave privilegiada de acceso a la verdad de la que no disponemos los demás? ¿Por qué el soberano piensa que podemos entender sus sentencias -y actuarlas, puesto que son mandatos- pero, en cambio, niega que podamos comprender el proceso de juicio que lo llevó a tales conclusiones?

En general, mientras la filosofía se circunscribió a la Escuela, su "búsqueda de la verdad" no comprometió sino en contadas ocasiones la legitimación de la soberanía paternal. Pero cuando los filósofos salieron de la escuela, cuando propalaron su "libre y público examen", pusieron en entredicho ese esquema. A través de la exposición de motivos, y en ocasiones en comparecencias bajo acusación, los ilustrados defienden que el conocimiento fundamentador de la adjudicación es accesible de entrada para cada hombre; más aún, se trata de un conocimiento con respecto al cual hay una responsabilidad ineludible: oponerse a este conocimiento, de parte de la autoridad o incluso de uno mismo, es ya injusticia. *En lo que concierne a su propia persona, un hombre puede eludir la ilustración, pero sólo por un corto tiempo en aquellas materias que está obligado a saber, pues renunciar a ella, aunque sea en pro de su persona y con mayor razón todavía para la posteridad, significa violar y pisotear los sagrados derechos de la humanidad.*<sup>1</sup> Enciclopedistas y kantianos defienden una libertad de expresión- inicial, para abrirse a sí mismos el espacio desde el cual puedan plantear un examen de la adjudicación. Pero su intención última es que se produzca el efecto de una ampliación de dialogantes, una libertad de expresión-resultado que se convierta en el sustituto adecuado y preferible al monólogo disciplinario del Gran Padre-Soberano como procedimiento regular de adjudicación, una "salida de la minoría de edad".

---

<sup>1</sup> WA, p. 23

Con ello, evidentemente, se muestran partidarios de una concepción de la colectividad en la que se respeten ciertas esferas de decisión y acción, posibilidades humanas, como previas y superiores a toda intervención del soberano, esto es, un modelo de sociedad que parta del reconocimiento de recortes necesarios a la efectividad fáctica de la autoridad: derechos civiles. La Enciclopedia lo plantea así: *Permite (Dios), para el bien común y para el mantenimiento de la sociedad, que los hombres establezcan entre sí un orden de subordinación, que obedezcan a uno de ellos; pero quiere que sea mediante la razón y con medida, y no ciegamente y sin reservas, a fin de que la criatura no se arrogue los derechos del Creador. Toda otra sumisión es el verdadero crimen de idolatría... El verdadero y legítimo poder tiene, pues, necesariamente sus límites. Por ello dice la Escritura "que vuestra sumisión sea razonable": sit rationabile obsequium vestrum. "Todo poder que viene de Dios es un poder regulado": omnis potestas a Deo ordinata est. Pues de esta manera hay que comprender estas palabras, conforme a la recta razón y al sentido literal, y no conforme a la interpretación de bajeza y adulación de los que pretenden que todo poder, sea como sea, viene de Dios.*<sup>2</sup>

Ya Locke hizo ver que, si justicia es imparcialidad, entonces el soberano no puede eludir él mismo someterse al arbitraje en caso de controversia. Se defiende la existencia y se exige el reconocimiento de derechos, fundados en la *ratio*, en el orden-y-medida de la realidad y del hombre, no dependientes de la *gratia* de la autoridad. La prosecución de la verdad no se plantea para los ilustrados como valiosa por sí misma, si con "verdad" se entiende restrictivamente los conocimientos científicos; la verdad que se busca es la de los derechos, la verdad del hombre; por eso Diderot proclama: *El hombre es el término único del que hay que*

---

<sup>2</sup> Art. "Autoridad política", p. 36-37. El subrayado es nuestro. Este artículo aparece anónimo, pero se debe a Diderot o a Yvon, o a una colaboración entre ambos.

*partir y al que hay que remitirlo todo... Hecha abstracción de mi existencia y de la felicidad de mis semejantes, ¿qué me importa el resto de la naturaleza?*<sup>3</sup>

Emprendedores morales, los ilustrados encuentran en la razón humana, en la capacidad de atenerse a la *ratio* de las cosas -y por ende, también de la colectividad humana- el espacio definitorio de la adjudicación; no es una simple metáfora el que Kant y los suyos se refieran al "tribunal de la razón" y a la "fuerza de juzgar" (*Urteilkraft*, facultad de juicio), pues así como los procedimientos de justicia pueden servir para nombrar los procesos fundados de ejercicio racional, éstos últimos refieren con igual pertinencia la adjudicación social válida. Ciertamente, nuestras minorías activas reconocen que, abandonada al capricho de cada uno, la adjudicación terminaría por ser arbitraria y violenta. Pero entonces se vuelve más a su favor la necesidad de expandir la facultad de juzgar y de institucionalizarla en procedimientos revisables y públicos de adjudicación.

Por ello, la mayor urgencia está en lograr el reconocimiento de la libre expresión como derecho civil, pues la verdad que fundamenta la justicia no cae como de la nada, ni se desarrolla sin cultivo: crece y fructifica en la comunicación de los pensamientos, en el diálogo y la mutua corrección. Cuando en el apartado 1.6 desarrollamos las implicaciones epistemológicas del prejuicio, asentamos que su superación, que su crítica y la reconducción a formas de justificación racional de las creencias permite desestructurar las ideologías. Pues bien, la ideología se sustenta en la injusticia, dado que presenta como válido un sistema que supuestamente da a cada quien lo suyo, pero que en realidad adjudica o distribuye a conveniencia de un sector privilegiado. La adjudicación de recursos y beneficios sociales -la adjudicación material- en este caso es parcial, y se sostiene únicamente porque la

---

<sup>3</sup> DIDEROT. art "Enciclopedia", p. 82

*partir y al que hay que remitido todo... Hecha abstracción de mi existencia y de la felicidad de mis semejantes, ¿qué me importa el resto de la naturaleza?*<sup>3</sup>

Emprendedores morales, los ilustrados encuentran en la razón humana, en la capacidad de atenerse a la *ratio* de las cosas -y por ende, también de la colectividad humana- el espacio definitorio de la adjudicación; no es una simple metáfora el que Kant y los suyos se refieran al "tribunal de la razón" y a la "fuerza de juzgar" (*Urteilkraft*, facultad de juicio), pues así como los procedimientos de justicia pueden servir para nombrar los procesos fundados de ejercicio racional, éstos últimos refieren con igual pertinencia la adjudicación social válida. Ciertamente, nuestras minorías activas reconocen que, abandonada al capricho de cada uno, la adjudicación terminaría por ser arbitraria y violenta. Pero entonces se vuelve más a su favor la necesidad de expandir la facultad de juzgar y de institucionalizarla en procedimientos revisables y públicos de adjudicación.

Por ello, la mayor urgencia está en lograr el reconocimiento de la libre expresión como derecho civil, pues la verdad que fundamenta la justicia no cae como de la nada, ni se desarrolla sin cultivo: crece y fructifica en la comunicación de los pensamientos, en el diálogo y la mutua corrección. Cuando en el apartado 1.6 desarrollamos las implicaciones epistemológicas del prejuicio, asentamos que su superación, que su crítica y la reconducción a formas de justificación racional de las creencias permite desestructurar las ideologías. Pues bien, la ideología se sustenta en la injusticia, dado que presenta como válido un sistema que supuestamente da a cada quien lo suyo, pero que en realidad adjudica o distribuye a conveniencia de un sector privilegiado. La adjudicación de recursos y beneficios sociales -la adjudicación material- en este caso es parcial, y se sostiene únicamente porque la

---

<sup>3</sup> DIDEROT. art "Enciclopedia", p. 82

adjudicación de funciones y de representaciones legitimadoras -la adjudicación formal, el "acopio de conocimientos" del que hablan Berger y Luckmann, y la regla que lo instituye- también lo es. Así, una lucha por la adjudicación formal igualitaria -una defensa de la libre expresión que apunta a la superación del prejuicio- implicará, con mayor o menor conciencia, una orientación hacia la más completa e imparcial adjudicación material. Obviamente, no podemos sostener que siempre y en cada caso los enciclopedistas y los kantianos tienen esta perspectiva como faro lúcido de su actividad distintiva, pero un balance objetivo de sus intervenciones discursivas y de los efectos producidos por ellas nos autoriza a proponer una secuencia así: crítica - libertad de expresión para la minoría activa a través de formas vehículo - formación de la mayoría a través de la divulgación de la filosofía en su sentido no-escolar - crítica y libertad de expresión ampliada a través de formas propuesta - nueva legitimación, acierto en la acción y adjudicación material imparcial.

No debemos pensar que la lucha por la adjudicación formal igualitaria que los ilustrados proponen corre siempre en una vertiente a-política, y que su modelo sea un animado diálogo social en el que los ciudadanos intercambian citas cultas y sutilezas del ingenio, esperando que a un larguísimo plazo la conversación veriga a recaer en las cuestiones de justicia y gobierno. No; aunque la intención de la Ilustración sea "remover todo, criticarlo todo" -como decían los enciclopedistas- y aunque se proponga incluso "cultivar el gusto" -como pretendían los kantianos- lo distintivo de este llamado al diálogo social es que se convierta en procedimiento. Más importante aún que resolver quién pueda ejercer legítimamente el poder requerido para la adjudicación material, es solucionar el problema de cómo ha de discutirse regularmente la adjudicación formal. Por eso el artículo "Representantes" de la Enciclopedia concentra la función de éstos en una actividad discursiva que se equipara con estipular los intereses de la sociedad, impedir que se la oprima y participar en la administración.

Representantes son los que hablan para establecer fines, defender derechos y regular procedimientos, y por ello deben ser elegidos, rotatorios y dependientes de sus representados.<sup>4</sup> Por su parte, Kant y sus seguidores también son partidarios de la resistencia legítima al soberano a través de los representantes del pueblo: *Esta resistencia permite, pues, no consentir siempre en todas las demandas que el gobierno hace en nombre del Estado. Si estas demandas no encontrasen nunca oposición, sería un signo cierto que el pueblo está depravado, que sus representantes son venales y el príncipe despótico en el gobierno de los ministros, los cuales a su vez harían traición al pueblo.*<sup>5</sup> No tener representantes, o tenerlos venales o sin responsabilidad ante sus representados, es vivir en la injusticia. Deben hablar y ser escuchados, y aquí la libertad de expresión y la superación del prejuicio dejan de ser escolásticas y se convierten en urgencia "mundana".

Esta relación entre verdad y justicia es todo menos simple. Su coordinación suena evidente, pero justo por ello queda como tarea permanente pensar su relación concreta y determinada en medio de los eventos sociohistóricos. Si una minoría activa ya entendió el vínculo entre verdad y justicia, ¿no será mejor y más efectivo ilustrar a la élite y no a la mayoría? O incluso, ¿no será mejor de plano sustituir, derrocar a la élite y ponerse directamente a administrar la adjudicación social? Ambas perspectivas, relacionarse con el poder o asumirlo, se les presentaron también a los ilustrados como posibilidades a considerar. La primera, en su versión de "educación del príncipe", fue intentada ya antes por los filósofos; entre aquellos que estamos estudiando, tanto Voltaire como D'Alembert se esforzaron intensamente para lograrlo con Federico II de Prusia, y lo mismo Diderot con la zarina Catalina II. Los más brillantes de los

---

<sup>4</sup> Cfr. art. "Representantes", p. 228-242. Como en el caso de "Autoridad política", el anonimato del artículo refiere a una colaboración que, según los especialistas, reúne en esta ocasión a Diderot y Holbach.

<sup>5</sup> MAR, p. 154-155

miembros de nuestras minorías activas se dieron cuenta que, con toda la contradicción que implica, el déspota podía ser "ilustrado" y no ceder un ápice en la forma paternal de administrar la adjudicación. Así, Diderot verterá su amargo desengaño de la "Ilustración" de Federico en *Páginas contra un Tirano* y se acercará a una perspectiva revolucionaria tras el fracasado proyecto de una Constitución para todas las Rusias, encomendado al filósofo por la zarina pero abortado por la Corte ante el abandono del sistema de privilegios que implicaba.<sup>6</sup>

Algunos de los kantianos acabarán como defensores del despotismo en la práctica, afirmando incluso que la argumentación trascendental de la expresión y las libertades es válida en teoría, pero resulta impracticable. Esta escisión en la minoría kantiana no fue, como era de esperarse, determinada sólo por la trayectoria del pensamiento; sugió a propósito de la valoración de la Revolución Francesa, y los "kantianos" que la anatematizaron desde el argumento "justicia en teoría, poder paterno en práctica" fueron premiados con cargos -como Gentz- o con reconocimientos -como Abicht, coronado por la Academia de Berlín como triunfador del concurso de 1791. La respuesta de la minoría aún militante no se hizo esperar; el maestro los acusará de "nuevos escolásticos": *Sin embargo, es más tolerable ver que un ignorante considera que en su presunta práctica la teoría es inútil y superflua, que ver que un razonador concede que la teoría es buena para la escuela (más o menos para ejercitar la inteligencia) pero que en la práctica ocurre algo enteramente distinto, que cuando se pasa de la escuela al mundo, uno advierte que ha perseguido ideales vacíos y sueños filosóficos; en una palabra: que lo que es plausible en la teoría no tiene validez alguna para la práctica.*<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Cfr. BENOT, Yves *Diderot: del ateísmo al anticolonialismo*, p. 139-143 TP, "Prólogo", p. 11.

Kant aclara que la práctica puede rechazar en un caso determinado la teoría cuando ésta se ocupe de los objetos de la intuición representados sólo por conceptos, como ocurre con la filosofía especulativa y con las ciencias de la naturaleza. Sin embargo la cosa es distinta cuando la teoría se basa en el concepto del deber, cuando la filosofía es "práctica" en el profundo sentido de la palabra, *pues no sería un deber intentar cierto efecto de nuestra voluntad, si ese efecto no fuera posible en la experiencia (sea ese efecto pensado como consumado, o como aproximándose constantemente a su consumación)*<sup>8</sup> como ocurre con el caso del progreso de un pueblo hacia lo mejor. La inconmensurabilidad entre lo teórico y lo práctico no significa su escisión. Su no correspondencia es, del lado de lo práctico, la contrafactualidad necesaria para no rebajar las exigencias del deber.<sup>9</sup> Lo contrario es una burda *Realpolitik*: *Pues aquí se trata del canon de la razón (en lo práctico), donde el valor de la práctica reposa enteramente en su adecuación a la teoría que le sirve de base, y todo está perdido si las condiciones empíricas y, por tanto, contingentes de la ejecución de la ley se convierten en condiciones de la ley misma, y si, en consecuencia, una práctica calculada sobre un resultado probable según la experiencia sucedida hasta ahora resulta autorizada a dominar la teoría subsistente por sí misma.*<sup>10</sup>

Ante Abicht y Gentz, y desenmascarando los privilegios que gozan al reforzar la *Realpolitik*, Fichte los reta desde la identidad de la minoría activa: *Sin embargo, insistís en que nuestros principios filosóficos nunca podrán introducirse en la vida; nuestras teorías son inefutables, pero no son aplicables ni realizables. Vosotros pensáis así porque los juzgáis siempre bajo la*

---

<sup>8</sup> *ibid.*, p. 12.

<sup>9</sup> "Pues se podría alegar con Kant que -a diferencia de lo que ocurre con una 'idea teórica' o hipótesis científica- una hipótesis moral o 'idea práctica' es reduplicativamente contrafáctica y su contrafacticidad la exime incluso, versando como versa sobre 'lo que no existe, pero podría llegar a existir'...de la obligación de congraciarse con los hechos, a los que continuaría testarudamente contrañando mientras éstos no se acomoden a sus exigencias." MUGUERZA, *op. cit.*, p. 102.

<sup>10</sup> TP, "Prólogo", p. 13.

*condición de que todo debe permanecer como es actualmente, pues de otro modo vuestra afirmación sería demasiado osada. (...) Pero vosotros queréis que todo permanezca graciosamente como antes; he ahí el por qué os resistís y clamáis que nuestros principios son irrealizables. Pues bien, sed al menos sinceros y no continuad diciendo: "no podemos poner en práctica vuestros principios", sino decid exactamente lo que pensáis: "no queremos ponerlos en práctica".<sup>11</sup>*

Esta discusión acerca de las relaciones entre teoría y praxis, entre verdad y justicia, establece un orden en el avance de la Ilustración. Antes que atacar prejuicios temáticos, que desencaminan y ofuscan para decisiones concretas, es preciso acabar con el prejuicio constitutivo de la tutoría: considerar que no puedo juzgar, que aún en lo más fundamental - como las creencias religiosas y los ordenamientos sociales- dependo inexorablemente de otros, que definitivamente no estoy capacitado para decidir sobre mi propia felicidad. Así, con verbo encendido, se expresa el kantiano Fichte en la *fluggenblatt* más famosa que haya escrito: *...declarad la guerra más implacable a aquello que es el primer prejuicio del que se siguen todos nuestros males, a aquella que es la fuente ponzoñosa de toda nuestra miseria: al principio según el cual la misión del príncipe es la de velar por nuestra felicidad... El principio dice que nosotros no sabemos lo que promueve nuestra felicidad, lo sabe el príncipe y es él quien tiene que guiarnos hasta ella, por eso tenemos que seguir a nuestro guía con los ojos cerrados. Él hace con nosotros lo que quiere, y si le preguntamos, nos asegura bajo su palabra que eso es necesario para nuestra felicidad. Pone la soga en torno al cuello de la humanidad y grita: "Calma, calma, es todo por vuestro bien". No, príncipe, tú no eres nuestro*

---

<sup>11</sup> FICHTE, *Contribuciones destinadas a rectificar el juicio del Público sobre la Revolución Francesa*, p. 228 citado por ONCINA, Faustino "Burkianismo contra Kantismo", p. 183. El subrayado es de Fichte.

Dios. *De Él esperamos la felicidad, de ti la protección de nuestros derechos. Con nosotros no debes ser bondadoso; debes ser justo.*<sup>12</sup>

Los ilustrados tienen, como dijimos en otro apartado, la consigna de contribuir a la jornada comunitaria de la razón a la felicidad, pero ello implica que el establecimiento de fines sea un proceso justo, en el que todos tengan una palabra que decir y en el que, además, se esté conciente de que el resultado material -la felicidad- no está a la vuelta e incluso tal vez nunca lo esté en plenitud; lo que sí está a nuestro alcance en el proceso de justificación racional y comunicación de las creencias es el procedimiento justo de esa jornada. El también kantiano - e igualmente, como Fichte, amigo de la transformación política radical- Johann Benjamin Erhard lo expone en sus elementos mínimos: *...la felicidad con ayuda de otros es contradictoria, puesto que está ligada a la dependencia que no es compatible con ella. La ilustración no tiene como objetivo hacer a un pueblo feliz, sino hacerlo justo. La constitución del Estado no debe producir felicidad sino justicia. Del mismo modo, ninguna revolución puede producir felicidad, sino sólo justicia.*<sup>13</sup>

Es desde aquí, desde el derecho a decidir por sí, que Diderot contempla la perspectiva revolucionaria, la eliminación del modelo del poder paternal: *Los sujetos que se congregan y se hacen justicia de un mal soberano no merecen de ningún modo ese odioso nombre (el de parricidas): tampoco lo merecerían aun haciendo justicia de un buen soberano que hubiese hecho el bien en contra de la voluntad general. Éste sería sancionable por la única razón de que habría extralimitado sus derechos; sería criminal de esa sociedad para el presente y para*

<sup>12</sup> FICHTE *Reivindicación de la libertad de pensamiento*, p. 12

<sup>13</sup> ERHARD J. B. "Sobre el derecho de un pueblo a una revolución", p. 99

*el porvenir, pues si es ilustrado y justo, su sucesor, sin heredar su razón y su virtud, heredará solamente su autoridad de la que serán víctima los pueblos.*<sup>14</sup>

De este modo comparece ante nosotros la segunda posibilidad mencionada: ¿Deben los filósofos asumir el poder, o al menos incitar la revolución? La respuesta a esta pregunta tiene muchos matices en cada uno de los miembros de las minorías activas que estudiamos, pero como se evidencia en el argumento Spinoza-Jaucourt, soliviantar la revuelta popular no es lo más indicado. Todos ellos están convencidos de que la libre crítica adelanta la justicia, pues el examen de razones permite establecer la validez, la justificación que hace posible la adjudicación, hacer justicia. Pero también están concientes -la mayoría de ellos- de que en la adjudicación, además de la justificación se requiere el "transporte" material de los beneficios correspondientes, lo que conlleva todo tipo de determinaciones fácticas. La Ilustración, el desengaño de los prejuicios, la ampliación de la esfera dialógica no es ya la transformación de la injusticia social, pero sin ella no podrá darse; no es condición suficiente, pero sí necesaria de la justicia.

Esta limitación fáctica para que lo sabido se realice puede resultar descorazonadora para el pensador; pero aún en momentos de pesimismo, el filósofo no puede desertar de su función de ilustrador: *Algunas veces las cosas son de una dificultad que sólo puede ser superada por la experiencia o por el genio. Pero la experiencia avanza a pasos lentos, pide tiempo, y el genio... se hace esperar durante siglos. ¿Ha aparecido? Se le rechaza o se le persigue. Si habla, no se le escucha... El interés general de la multitud supliría la penetración del genio si se le dejara actuar en libertad, pero es contrariada sin descanso por la autoridad cuyos*

---

<sup>14</sup> DIDEROT, notas para la *Historia* de Raynal, citado en BENOT, op. cit., p. 139

*depositarios no se enteran de nada y pretenden ordenarlo todo... Y si se le preguntara al filósofo para qué sirven los consejos que se obstina en dirigir a las naciones y a aquellos que las gobiernan, y él respondiese con sinceridad, diría que satisface así una invencible inclinación por decir la verdad... y aún beber en la copa de Sócrates.*<sup>15</sup> Con todo, el falibilismo optimista que opera en la argumentación a favor de la libre expresión exige proyectarse al contexto macro, pues lo contrario sería dar la razón a aquellos que dicen "teoría sí - práctica no". Si a pesar de la posibilidad siempre presente del error hemos de tomar la palabra para alcanzar la verdad, igualmente a pesar de las limitaciones sociohistóricas hemos de intentar la ilustración: *Una vez que la naturaleza, bajo esta dura cáscara (o sea, bajo un gobierno en el que se puede razonar, pero no resistir), ha desamollado la semilla que cuida con extrema temura, es decir, la inclinación y vocación al libre pensar, este hecho repercute gradualmente sobre el sentir del pueblo (con lo cual éste se va haciendo cada vez más capaz de la libertad de actuar) y, finalmente, hasta llegar a invadir los principios del gobierno, que encuentra ya posible tratar al hombre, que es algo más que una máquina, conforme a su dignidad.*<sup>16</sup>

Con excelente olfato histórico, enciclopedistas y kantianos preveen que la revolución es inevitable por lo agudo de las contradicciones de su presente. Pero, desencadenada la revolución, no podrán evitarse amplios márgenes de error, de injusticia y de ilusión, y la marea de violencia se prestará poco a la justificación racional y al diálogo incoaccionado. El filósofo entonces debe evitar el espejismo -como observó Kant- de que un derrocamiento acabará con los prejuicios y de que el azar de la conflagración lleva ineludiblemente a una adjudicación adecuada. Pero debe evitar también el purismo escolástico y automarginarse en ese proceso histórico; el filósofo *...esclarece a los hombres sobre sus derechos inalienables. Tempera el*

---

<sup>15</sup> DIDEROT, en *ibid.*, p. 208

<sup>16</sup> *WA*, p. 25.

fanatismo religioso. Dice a los pueblos que ellos son los más fuertes y que, si van al matadero, es que se dejan llevar. Prepara para las revoluciones, que siempre llegan en el extremo del infortunio, consecuencias que compensen la sangre derramada.<sup>17</sup>

Las "consecuencias que compensen la sangre derramada" deberán ser aquellas formas propuesta de expresión libre, aquellas formas propuesta de instituciones sociales. La mayoría de entre los enciclopedistas y kantianos encuentran sospechosa la "revolución desde arriba", el convertirse ellos mismos en los dirigentes de la revolución social, en una rotación de élites. En efecto, pensar que se puede imponer a un pueblo formas ilustradas de gobierno independientemente de su comprensión por parte de las mayorías, sería caer en una falacia equivalente a la del déspota que actúa "por nuestro bien".<sup>18</sup> El resumen que hace Kant en *La Paz Perpetua* zanja de alguna manera la cuestión sobre incluirse en la élite imperante o sustituirla: *No hay que esperar ni que los reyes se hagan filósofos ni que los filósofos sean reyes. Tampoco hay que deseárselo; la posesión de la fuerza perjudica inevitablemente al libre ejercicio de la razón. Pero si los reyes o los pueblos príncipes -pueblos que se rigen por leyes de igualdad- no permiten que la clase de los filósofos desaparezca o enmudezca, si les dejan hablar públicamente, obtendrán en el estudio de sus asuntos unas aclaraciones y precisiones de las que no se puede prescindir.*<sup>19</sup>

<sup>17</sup> DIDEROT, *Correspondencia*, XI, p. 223, citado en BENOT, op. cit., p. 141

<sup>18</sup> Éste es el tema que, con otras referencias, discurre Gramsci; la revolución "pasiva" en la que las masas son "revolucionadas" por una vanguardia separada de ellas, sin un auténtico cambio de base cultural, opuesta a la revolución "activa" en la que los intelectuales no logran un simple consenso o legitimación, sino una apertura a una nueva base de acuerdo y desacuerdo, de lenguaje y de instituciones. Lo mejor que tiene la revolución activa es que no inhibe la oposición a su dirigencia, y así prepara su propia superación. Cfr. GRAMSCI, Antonio *La política y el Estado Moderno. Escritos Uno.*, p. 63-70

<sup>19</sup> eF, p. 235

Es hora ya de responder qué lograron estas dos minorías activas con su actividad disluntiva. Con respecto de los enciclopedistas se ha hecho un lugar común su condición de precursores de la Revolución Francesa. Pero tal afirmación tiene unos ribetes de gratuidad rayanos en la petición de principio. Los historiadores del siglo XX han acumulado una cantidad ingente de evidencias que muestran los condicionamientos fácticos de la Revolución: el descontento popular, las intrigas palaciegas, la crisis financiera y productiva, los conflictos internacionales. De manera que podemos desechar la concepción ingenua de que la revuella se dio con la Enciclopedia en una mano y la espada o el azadón en la otra, pero sería igualmente injustificado leerla como simple golpe de Estado. Los "orígenes intelectuales de la Revolución" están en realidad todavía por descubrirse y describirse en detalle, y tal vez sólo Mornet ha hecho un primer intento serio al respecto. De su esfuerzo podemos rescatar unos cuantos puntos firmes.<sup>20</sup> En primer lugar, las luces aportadas por el proyecto enciclopédico penetraron poco a poco en el enfoque y las discusiones al interior de los cursos de los Liceos y Colegios; sus profesores -ni académicos reconocidos, ni *gens de lettres* en forma- fueron un sector especialmente permeable a las propuestas del Diccionario Razonado. Si con este antecedente retrazamos la juventud de algunos futuros líderes de la Revolución, los encontraremos como brillantes alumnos de liceo, haciendo ejercicios escolares que toman como fuente la Enciclopedia; y esto vale para Robespierre, Saint-Just, Desmoulines, Dantón, Brissot y un largo etcétera. En segundo lugar, la difusión de la Enciclopedia como tesoro casero del burgués provinciano preparará a los futuros diputados de la Asamblea Nacional provenientes del interior para las discusiones sobre legitimidad, derechos, administración de la justicia, organización de las finanzas... supliendo la falta de o mezclándose con una preparación escolar en Leyes. En tercer lugar, la Enciclopedia suministrará la terminología básica para los

---

<sup>20</sup> Cfr. MORNET, Daniel *Les origines intellectuelles de la Révolution Française*. Para lo que sigue, revisar p. 298-319 (la provincia), p. 415-418 (la juventud de los líderes de la Revolución) p. 453-468 (los *Cahiers*).

*Cahiers de doléances*, los "cuadernos de quejas" que -paradójicamente- fueron pedidos a la población en general, sólo a título consultivo, por el mismo Luis XVI, como una medida que intentaba restar poder y legitimidad a los representantes reunidos en los Estados Generales. Por último, y la consecuencia que más nos interesa resaltar, resulta que la formulación enciclopédica de la representación misma -recordemos el artículo "Representantes"- servirá como procedimiento de los poderes constituyentes. Esta formulación se convertirá -a través de los discursos y proyectos de Sieyès, Mirabeau y Mounier- en la autoconciencia de la Asamblea Nacional, en la definición de su inédita condición, en la fundamentación para instituir una nueva forma de adjudicación formal, que rechaza los privilegios, para todo un pueblo y quizá para la humanidad.<sup>21</sup> En resumen, podemos decir que la influencia de la minoría activa enciclopédica no propulsó mecánicamente la Revolución, sino más bien -a tenor del *dictum* de Diderot- preparó consecuencias que de alguna manera permanecerían como compensaciones de la sangre derramada.

Sería muy prolijo reseñar los diversos campos de influencia de la Enciclopedia, con efectos que van desde la crisis producida en los gremios por el acceso generalizado a conocimientos productivos antes custodiados, hasta las transformaciones en la exposición e investigación de los textos bíblicos en los ambientes eclesiásticos, o reconstruir su impacto en el discurso de los independentistas latinoamericanos como Miguel Hidalgo o Mariano Moreno. Con respecto de la libre expresión, no es el menor de sus logros la inclusión de este derecho en la Primera Enmienda de la Constitución de los EU, inclusión determinada por la recepción del argumento

---

<sup>21</sup> Cfr. el sobresaliente estudio de BELLO, Eduardo "El poder y los poderes en la Constitución de 1791", en el que se expone con detalle la argumentación filosófica que subyace a las deliberaciones de la Asamblea, especialmente el principio de limitación al poder del Estado y el de participación, p. 46-51 y 71-76.

enciclopédico en la obra de Thomas Paine.<sup>22</sup> El denominador común, en todo caso, es la superación del prejuicio, especialmente aquel que niega a las mayorías la posibilidad de participar en la definición de los fines comunes.

Del lado kantiano, la influencia también cristalizará en instituciones. Todavía está por estudiarse en detalle el impacto de Kant en el pensamiento de Dantón y Bamave,<sup>23</sup> pero en cambio disponemos de más información sobre la trayectoria de algunos de sus discípulos alemanes. Aquí traeremos a cuento la experiencia de Humboldt como ejemplo. Wilhelm von Humboldt fue preparado desde pequeño como parte de la burocracia de pequeños nobles que formaba el cuerpo administrativo prusiano. Pero a resultas de sus estudios de filosofía en Göttingen, asumió la perspectiva ilustrada de Kant y, en un acto de coherencia, renunciará al prometedor puesto que ya detentaba en 1791. A lo largo de los años siguientes reflexionará sobre la necesidad de mantener al Estado dentro de márgenes mínimos de intervención, recuperando el tema kantiano de la administración de justicia -y no de felicidad- como función de la autoridad. Para Humboldt, la adhesión al Estado por parte del ciudadano tendrá que medirse -mediarse- por la mismas luces que posea, y ello no dejará de producirse de manera conflictiva: *Quien se ha desarrollado libremente de esta manera, se ligará entonces por sí mismo al Estado; y el Estado deberá probarse a sí mismo según la medida de aquél. Sólo a través de tal lucha podrá yo esperar con confianza un mejoramiento real de la constitución*

---

<sup>22</sup> Cfr. PAINE, Thomas *Derechos del Hombre*, especialmente p. 119-120, donde Paine prolonga la argumentación histórica de la libre expresión.

<sup>23</sup> Dantón entró de algún modo en contacto con las ideas de Kant, probablemente en su época del *Club des Cordeliers* (hacia 1789); en todo caso, a él se deben las invitaciones que la Asamblea hace llegar al profesor de Königsberg que forman los documentos 693, 697, 699 y 733 de la correspondencia a Kant; cfr. SANER, op. cit., p. 2, HÉRISSAY, Jacques *Cet excellent Monsieur Dantón*, p. 42-49 y TOSEL, André *Kant Revolutionnaire: Droit et Politique*, p. 20ss. Kant rechazó las invitaciones. Por lo que respecta a Bamave, el "Discurso en favor de la libertad ilimitada de la prensa" que dirigió a la Asamblea el 22 de agosto de 1791 refleja a su manera la argumentación trascendental, e influirá decisivamente en el texto de los artículos de libertad de expresión de las constituciones de 1791 y 1793; cfr. BARNAVE, Antoine *De la Revolution et de la Constitution*, p. 40.

*nacional, y borrar todo temor de la influencia dañina de las instituciones civiles sobre la naturaleza humana.*<sup>24</sup>

Pero, con un inesperado nombramiento al frente del ministerio de Educación y Religión de Prusia en 1809, Humboldt se encontrará en condiciones de probar en la práctica la pertinencia de la teoría. Como era de esperarse, levanta todos los precedimientos de censura a los escritos y se empeña en cambiar de raíz la situación educativa del país. Guiado por la perspectiva de la *Bildung*, la autoconstrucción ilustrada, separa a la Universidad de Berlín del patronato real y la hace autofinanciable, sabiendo que ello es condición de su independencia intelectual. Cierra todas las escuelas militarizadas para los aristócratas y establece la ley para que el Estado financie las escuelas elementales, escuelas a las que tendrán acceso todos los niños sin distinción de procedencia social: *La organización de las escuelas no paga reverencia a ninguna casta, a ninguna corporación particular y ni siquiera a la condición de escolar.*<sup>25</sup> Esta institucionalización nos parece obvia, pues es el sistema en el que hemos sido educados; pero en la época y el lugar que enmarcan la actuación de Humboldt aquello aparece como un cambio demasiado radical, por lo que el kantiano tiene que estar constantemente justificando sus decisiones en los reportes que presenta a la Corte: *La nación tendrá mayor interés en el sistema escolar cuando, desde un punto de vista pecuniano, la escuela sea propiedad y labor de la nación, y cuando la nación misma sea hecha más ilustrada y moral, cuando ella participe activamente en el establecimiento de la Ilustración y la moralidad.*<sup>26</sup> Humboldt sabe que está en una situación difícil: dejar las cosas como están y esperar que el disperso cultivo de la Ilustración modifique la manera de pensar es dejar la obra de la libertad al azar histórico; pero,

---

<sup>24</sup> HUMBOLDT, Wilhelm von *Límites de la acción del Estado* (1791), p. 52, citado en SORKIN, David "Wilhelm von Humboldt: The theory and practice of self-formation (*Bildung*)". p. 68-69

<sup>25</sup> HUMBOLDT, reporte a la Corte en 1809, citado en SORKIN, op cit. p. 62

<sup>26</sup> *ibid.*, p. 65

en el otro extremo, institucionalizar la *Bildung* como manera de acercarse planificadamente al pensamiento conlleva el riesgo de convertir a la escuela en un nuevo y temible instrumento de sujeción. Para enfrentar la última dificultad, Humboldt insistirá en la visión kantiana de que *con el método de instrucción uno no debe cuidar que esta cosa o la otra sean aprendidas, sino más bien que en el aprendizaje la memoria se ejercite, el entendimiento se agudice, el juicio se habitúe a rectificar y el sentimiento moral se refine.*<sup>27</sup> Finalmente, declara que la mejor manera que tiene el Estado de servir a la educación y religión de la nación es no inmiscuirse en los contenidos de ellas y circunscribirse a garantizar materialmente el acceso a la instrucción, por lo que propone la extinción del ministerio que él mismo dirige, renunciando de nuevo en 1810. Como temía, el sistema escolar que propició se convirtió, aceleradamente a partir de 1817, en el sistema de adoctrinamiento del militarismo nacionalista del Estado prusiano.

La experiencia de Humboldt y la misma Revolución Francesa, buscaban a su manera llevar a la práctica la perspectiva de verdad para la justicia. La educación y la representación política, sistemas de adjudicación formal, nos muestran lo complicado de la tarea, lo frágil del proceso de Ilustración, las limitaciones fácticas del "transporte" de beneficios sociales. Pero también nos hacen ver que el filósofo puede cumplir una función social de primer orden, brincar los muros de la escuela y, con el libre examen y la superación del prejuicio, preparar la justicia. Las derrotas históricas o, para ser más objetivos, los magros resultados sociales de las minorías activas ilustradas en Francia y Alemania pueden leerse desde nuestro presente de forma parecida a la manera en que Kant contempló la Revolución Francesa desde su profetismo activo: *Porque un fenómeno como ese no se olvida ya jamás en la historia de la humanidad... Si el fin propuesto por este acontecimiento tampoco fuera alcanzado ahora, si la revolución o reforma de la constitución de un pueblo fracasara al final... esa predicción*

---

<sup>27</sup> *ibid.*, p. 64

*filosófica no pierde nada de su fuerza. Pues ese acontecimiento es demasiado grande, está demasiado ligado a los intereses de la humanidad y tiene una influencia demasiado extendida sobre el mundo y todas sus partes, como para que no sea recordada a los pueblos en cualquier ocasión propicia y evocada para la repetición de tentativas de esta índole; y sin duda, en un asunto tan importante para la humanidad, la constitución deseada llegará necesariamente en cualquier momento a esa solidez, que la enseñanza de experiencias múltiples no dejaría de realizar en el espíritu de todos.*<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> SF, II, p. 102

## CONCLUSIÓN

La tarea que nos propusimos llega a su meta. Nos interesaba ante todo preguntarnos por la función social del filósofo desde la perspectiva de la efectividad del pensamiento. Podemos ahora afirmar algunas tesis.

En primer lugar, la investigación nos muestra que si queremos actuar como se piensa y que lo sabido se realice en sociedad, entonces está en nuestro mejor interés defender la libre expresión. En este trabajo no entramos en detalle acerca de los inconvenientes que eventualmente pueda implicar este derecho, pero era más importante aún demostrar su necesidad intrínseca a una marcha justa de la sociedad, su valor político en sentido lato. Si concedemos que una sociedad justa es imparcial, o mejor aún, tiene que proponerse serlo - pues la imparcialidad no es un instinto o efecto automático de la agregación de los seres humanos- se requiere, pues, de mecanismos de adjudicación formal igualitaria. El más obvio de ellos es el acceso universal a participar en la toma de decisiones, y la manera que tenemos para hacerlo es la toma de palabra, el diálogo o debate. Pero a nadie se le escapa que los mecanismos sociales de supervivencia no permiten que cada miembro de la colectividad dedique la mayor parte de su tiempo a los procesos de justificación racional de nuestras disposiciones a la acción, o bien que cada toma de decisiones con efectos comunitarios implique una detención de toda acción hasta que no se alcance una unanimidad perfecta de propósitos y estrategias a seguir. Por ello se hace necesaria la función de la autoridad, función de coordinación y orden. Al mismo tiempo -y este aspecto paralelo es el que fácilmente se inhibe o desecha en los distintos modelos históricos de sociedad- se debe contar con limitaciones a tal concentración del poder, limitaciones establecidas de antemano, que

garanticen esferas no intervenibles por la autoridad, esferas de acción y decisión que han de dejarse a la discreción y capacidad de cada uno, esferas definidas formalmente de manera que no impliquen un acuerdo previo de toda la colectividad sobre su contenido material.

Seríamos ingenuos al suponer que una sociedad extensa puede fundarse efectivamente, históricamente, sin ninguna compulsión o inercia, hasta que cada uno de sus miembros esté en condiciones de dar razones objetivamente suficientes para sus disposiciones a la acción. La sociedad ya se fundó, ya está en marcha, y no va a esperar -para imponer sus determinaciones psicológicas, económicas o políticas- que cada persona esté lo suficientemente formada para participar en la plenitud de sus capacidades racionales. De ahí que -por más que se institucionalicen las formas de adjudicación formal- el reconocimiento de la libre expresión para todos los integrantes de la comunidad se convierte en el primer derecho; sólo si no callamos a quien tenga algo que decir tenemos todavía esperanzas de pensar con algo de verdad y actuar con algo de justicia. En efecto, ¿cómo se podría fundamentar cualquier otro derecho, cualquier limitación legítima a la intervención de la autoridad o a la compulsión ordenadora, mientras no quede abierta la oportunidad de oponerse discursivamente? Hasta un superficial examen sintáctico-semántico nos puede mostrar la relación entre prejuicio, juicio y justicia. Decidir antes de un auténtico juicio, decidir con prejuicios, excluye la justicia.

Así como la sociedad no espera, tampoco esperan aquellos que tienen convicciones profundas sobre su derecho o deber de actuar en cierta forma, incluso si esta actuación no tiene una aceptación mayoritaria o no tiene una tutela reconocida de adjudicación formal. Tal tipo de actuación puede llevar a un choque con la mayoría o con la autoridad, y el mismo conflicto puede llevar a intentar justificar racionalmente la postura de unos y otros, o a sustituir

justificaciones previas por otras más adecuadas. Por supuesto, plantearlo así extrae o abstrae de la trama de los procesos reales sólo un tipo de conflicto, aquel en el que la criminalidad como tal, la exterminación directa o la anarquía generalizada son colocados como extremos no pertinentes. Aquellos, pues, que no pretenden como opción inicial la destrucción de toda forma de socialidad vigente y asumen una inconformidad que de entrada se plantea como compatible en algún nivel con el destino conjunto de las mayorías y con la función de la autoridad, son llevados a exponer o a comparecer para legitimar su acción, esperando obtener la adjudicación formal.

El conflicto se traslada a una oposición discursiva. Ahora bien, este "oponerse discursivamente" tiene como requisito posibilidades mínimas de considerar detenidamente la razón de las cosas, de pensar, así como posibilidades mínimas de articular expresivamente el pensamiento. Con todas las sujeciones concebibles, la posibilidad de pensar y de decir lo que se piensa se ha producido en diversos grupos. Los filósofos están en condiciones de ser uno de ellos, y de convertirse en una minoría activa de emprendedores morales. La interrelación entre la libertad de expresión y la superación del prejuicio se hace entonces el centro de la queja o reivindicación misma; aquí afirmamos que tal es el caso del grupo de filósofos que redactó la Enciclopedia y del grupo de filósofos que se relacionó teniendo a Kant como punto de referencia.

La actuación de enciclopedistas y kantianos -procesos de acción comunicativa- estuvo determinada, en primer lugar, por su preparación en las formas de justificación racional típicas de la filosofía, y en capacidades expresivas desarrolladas en el contacto con formas literarias y de exposición del pensamiento. En segundo lugar, estos filósofos se reunieron en grupos que no sólo tenían actividad distintiva -publicar y enseñar- sino que también se reunieron en una

perspectiva de responsabilidad militante e inconforme, responsabilidad compartida, comunicada y debatida, esto es, como minorías activas. Sus tomas de palabra alcanzaron difusión en específicas condiciones sociohistóricas (monarquía europea, control, censura, mercado cultural, organización escolar) y produjeron un agudo conflicto. A resultas de este conflicto, introdujeron temas y expresiones que desestructuraban concepciones ingenuas, y que proponían la justificación racional como la base deseable de la adjudicación social, de la justicia. Su influencia fue social, entendiéndose con esto *un cambio de identidad psicosocial por crisis y sustitución de las representaciones cognitivas que justifican el poder establecido*, como hemos visto que la define Mugny. Es decir, lograron en un sector de la sociedad, más amplio que el grupo tradicionalmente considerado destinatario de las obras filosóficas, llevar a debate muchos de los presupuestos del orden social vigente. Transmitieron, con una variedad expresiva notable, la convicción de que los juicios que no tienen fundamentación racional adecuada -especialmente aquellos que se refieren a la organización misma de la comunidad-, los prejuicios, son una condición para el dominio injusto y la frustración de desarrollos válidos de capacidades humanas. Correspondientemente, sostuvieron que el desarrollo de las capacidades de juicio y el libre examen de creencias constituyen un suministro necesario para una distribución correcta de los beneficios sociales. Un balance de lo que lograron nos lleva a atribuirles, como efectos más inmediatos, el reconocimiento constitucional del derecho a la libre expresión en los modelos de Estado de algunas naciones, lo mismo que la conformación de dos esquemas de adjudicación formal regular: el sistema nacional de escolaridad y el de representación política.

Como efectos más a largo plazo, pero no por ello menos profundos, se pueden ubicar dos principales: una redefinición de las metas colectivas y una redefinición de la filosofía. Como agudamente observa Habermas, enciclopedistas y kantianos han logrado que el instrumento

filosófico sirva de conexión entre la razón práctica y la voluntad popular, entre los derechos humanos y la democracia, entre las aspiraciones de igualdad material y las exigencias de inviolabilidad personal.<sup>1</sup> Las metas colectivas en la cultura de Occidente han caído y caen en procedimientos que privilegian o bien la razón ordenadora, o bien los deseos fácticos, al punto que la mayoría de los regímenes pueden sumariamente clasificarse como de legitimidad sin resultados o de resultados sin legitimidad (o incluso, el tercer no excluido de encontrarse sin ninguno de los dos). La propuesta ilustrada quiere hacer ver que es coherentemente concebible, y por lo tanto un deber intentar establecerlo, un sistema social en el que se encuentren y maticen entre sí los deseos de bienestar y los procesos formadores de legitimidad. El espacio en el que se deben encontrar y matizar es el de canales establecidos de interrelación, esto es, los medios de comunicación y las organizaciones civiles, espacios que deben garantizar el libre examen y no confundirse con -aunque sí inspirar- la escuela nacional o el Parlamento, ni tampoco con la difusa cultura que se obtiene en la familia o los grupos informales. Aquí se requiere de la participación de los pensadores que, como nos ha dicho Kant, han aportado una clarificación de la que no se puede prescindir.

Y aquí entra el segundo efecto: una redefinición de la filosofía como función social de animación del diálogo, como profetismo activo en la búsqueda de formas más justas de vida colectiva y ya no sólo individual. La "mundanización" de la filosofía, hemos dicho, no implica su pérdida de rigor, y mucho menos debe llevar a su extinción académica, "escolar". Lo que sí exige es que la escolaridad de la filosofía se conciba y lleve a cabo en términos de medio y no de fin. No hemos encontrado otro espacio mejor que la Escuela para la formación de una razón activa, extensiva y consecuente. Pero esta misma formación escolar ha de prevenir contra rutinas gremiales estériles, contra procedimientos y prejuicios que alejen al filósofo

---

<sup>1</sup> Cfr. HABERMAS, "La soberanía popular como procedimiento", p. 59-65

profesional de su responsabilidad ilustradora. Si el prejuicio social más común es el de sentirse incapaz de juzgar, el prejuicio más arraigado en el filósofo es el de la impotencia de la teoría. Hay que animar, por lo tanto, a los filósofos de escuela a evitar como vicios el dogmatismo y el escepticismo, pues ambos parten de la desconfianza con respecto de los frutos del diálogo. Si el filósofo desconfía del diálogo con sus colegas, menos aún estará dispuesto a conceder que su intervención en la sociedad extensa tenga sentido. Por eso dice Abbagnano que *la coexistencia de individuos filosofantes se convierte así en un criterio del filosofar. Esto establece la posibilidad de un incesante coloquio filosófico entre todos los individuos humanos: coloquio en el cual los filósofos profesionales intervienen sin otro título de privilegio que el de poner al servicio de los hombres ciertos medios técnicos de expresión y aclaración que pueden ser útiles a todos.*<sup>2</sup>

La formación del profesional de la filosofía debe, pues, ser ante todo una formación al diálogo de justificaciones racionales. Si estamos convencidos de que sólo se puede aprender a filosofar, entonces el estudio de la historia de nuestra disciplina deberá ser una "historia filosofante de la filosofía", un diálogo con los argumentos desde su ruptura y novedad, y desde la nuestra. Igualmente, las grandes subdivisiones temáticas han de enfrentarse como territorios en los que ningún pensador, ninguna escuela, estableció ya un régimen inalterable; son más bien espacios de diálogo y debate en los que ciertamente el aspirante a filósofo debe hacer un acopio de terminología y procedimientos, pero justo con el fin de participar y "probar de nuevo todas las cosas". En cierto sentido, estos dos componentes en la formación del filósofo profesional están bien interiorizados y operantes en las universidades de nuestra época. Lo que, en cambio, muestra un profundo déficit es lo que corresponde a su divulgación. En el curriculum del filósofo profesional es obvio el perfil del investigador, pero se encuentra

---

<sup>2</sup> ABBAGNANO, Nicola, "El peligro de la libertad intelectual", p. 45

subdesarrollada la parte en la que se forma para dirigir el aprendizaje de la filosofía en los ciclos medios del sistema escolar nacional. En dicho sistema está prevista su participación necesaria para garantizar un mínimo de acceso a la adjudicación formal, pero sus intervenciones concretas se hacen insignificantes. Es cierto que un cúmulo de factores se alían para producir esta esterilidad, pero también es cierto que en general el filósofo en ciernes no ha hecho un examen del valor intrínseco que tiene esa dedicación profesional. Si así es para lo que corresponde al sistema escolar, más trágico resulta su alejamiento de las formas de divulgación no escolar. El ejemplo histórico de las minorías activas que hemos estudiado nos autoriza a encontrar en los medios de comunicación y en las organizaciones intermedias espacios naturales y fructíferos de la labor filosófica; la redefinición de la filosofía que propiciaron nos hace concebir como un deber la participación del filósofo en el permanente debate de las metas colectivas, debate que ha de plantearse independiente del procedimiento formador de la voluntad popular que es la adjudicación formal en el Parlamento.<sup>3</sup>

Sostenemos, pues, que hay una responsabilidad de "Ilustración", de descubrir "cómo el filósofo pertenece al nosotros de su presente" que diría Foucault. La divulgación no escolar, tal como las otras facetas de la labor filosófica, tiene determinaciones en la situación social y en las capacidades personales, pero también -como esos aspectos que ya mencionamos: historia de la filosofía, disciplinas temáticas, práctica docente- válidamente puede ser incluida como una de las metas del ciclo de formación profesional. Nada impide pensar que la tarea de divulgación no escolar de la filosofía pueda ser aprendida a través de estructuras académicas.

---

<sup>3</sup> La adjudicación formal en Parlamento es un logro ilustrado, y su procesualidad está diseñada teniendo como modelo el libre examen y el diálogo incoaccionado que propusieron nuestras minorías activas. Sin embargo, este diálogo es un *mandato* y tiene características de oficialidad y administración de poder. Por eso, parafraseando a Kant, no hay que esperar que los diputados se hagan filósofos ni que los filósofos se hagan diputados, sino que los filósofos no dejen de animar el diálogo extenso y no-oficial en el que todos pueden intervenir sin una investidura previa, y garantizar la pureza de la adjudicación parlamentaria por medio de una continua crítica que -para ser objetiva e independiente- necesita que las esferas "diálogo social" y "diálogo parlamentario" no se yuxtapongan.

¿En qué consistiría tal aprendizaje? Para empezar, se pondrían al alcance del alumno-filósofo ejemplos notables de formas-vehículo, de recursos expresivos que pueden producir en el destinatario disposiciones a reconsiderar sus juicios. Esta reflexión sobre el lenguaje del conocimiento que ha de ponerse a disposición de la sociedad extensa tiene ya un largo camino recorrido en el campo de las ciencias naturales. Algunas de estas reflexiones son capitalizables para el tipo de formación que estamos proponiendo.<sup>4</sup> Ni qué decir de las formas vehículo de los ilustrados: ¡cuánto podría decir el filósofo a sus contemporáneos si dominara mejor el género del diálogo, el recurso a la litote y la ironía, la crítica de los dichos populares y las ingenuas preocupaciones del tiempo! Posteriormente, con la mecánica de taller y seminario, convertir el grupo de formación en banco de pruebas de la intervención discursiva de cada uno, criticando, comparando y puliendo las formas de expresión y los resultados propuestos. Finalmente, esta formación completaría su función introductoria cuando los alumnos-filósofos entraran en relación concreta con los mecanismos de las publicaciones periódicas, las oficinas de difusión cultural, las editoriales, etc.

Afirmamos entonces que la labor de Ilustración no se circunscribe a gozar, por parte de los filósofos, de una libertad de expresión-inicial, propia para su labor escolar y de debate interno; lo que decimos es que dicho proceso es limitado y hasta estéril si la libertad de expresión-inicial no tiene como objetivo propiciar la formación de la sociedad extensa, alcanzar una libertad de expresión-resultado en la que los filósofos no son los únicos que toman la palabra. Esta libertad de expresión-resultado no es el simple reconocimiento constitucional del derecho civil a expresarse -necesario como no-obstaculización- sino alcanzar un ejercicio efectivo y

---

<sup>4</sup> En el caso de nuestro país, es notable el trabajo del Centro Universitario de Comunicación de la Ciencia; sus integrantes han tenido en perspectiva los recursos museográficos, la participación en los medios sociales de comunicación, la modificación sintáctica y semántica de la expresión, la relación entre divulgación formal (la del sistema escolar nacional) y la no-formal, etc. Cfr. por ejemplo TAPPAN, Martha y ALBOUKREK, Aarón "El discurso de la divulgación de la ciencia", p. 273-278.

permanente de adjudicación formal. Esta tarea, que incluye la vigilancia de la adjudicación material y la denuncia (queja, *claim*, *gravamen*) cuando por voluntad de alguien se realiza injustamente, es permanente y puede convertirse en un proyecto responsable y satisfactorio de vida para el profesional de la filosofía.

Algo más que resta decir: nuestra influencia como filósofos podrá ser fácilmente encerrada en el capítulo "profesiones curiosas" y sus cultivadores denostados como *forasteros*, desadaptados, eruditos ingenuos pero complicados, *enviados*... mientras sigamos dispersos y diletantes en nuestras perspectivas. Sin negar el aporte sólido que pueda dar el "genio", la individualidad sobresaliente, a la clarificación de la marcha social, y mucho menos negando el derecho de cada filósofo de estudiar lo que quiera y reunirse con quien mejor le parezca, comprometemos negativamente nuestra función social en la medida que no formemos minorías activas. Reunimos con otros en pequeñas escuelillas o mafias no es conformar una minoría activa; como lo muestra la investigación que estamos concluyendo, la formación de la minoría activa se da en la disidencia razonable y no requiere que sus miembros se caractericen por la homogeneidad de argumentación o de perspectiva teórica. Seremos minoría activa no por ser kantianos o diderotianos, ni por tener como tema de estudio la libre expresión, sino por ejercer activa, responsable y comunicativamente ese derecho. Nuestra búsqueda de la verdad ha de ser la de una verdad con-versada, vertida con la participación de otros, verdad entre-dicha y di-vulgada.

Al exponer y adherimos con cierta pasión a la propuesta ilustrada, más, al invitar a nuestros colegas a adherirse, tenemos presente la advertencia de Foucault: *Dejemos con su devoción a quienes quieren que se guarde viva e intacta la tradición de la Aufklärung; esta piedad es por*

*supuesto la más conmovedora de las traiciones. No se trata de hacer perseverar los restos de la Aufklärung; lo que hay que mantener y conservar como algo que debe ser pensado es el hecho mismo de este suceso y de su sentido (la cuestión de la historicidad del pensamiento en lo universal).*<sup>5</sup> La historicidad del pensamiento en lo universal, las interpelaciones del presente a la eterna búsqueda de la verdad y del acierto, la libre expresión como problema y como solución: ahí está la verdadera Ilustración, y no en una interesante pero desechable erudición sobre el siglo XVIII. Para decirlo con Benot: *...por ahora, el llamado obstinado de Diderot a la total libertad de expresión, de publicación, de discusión, al reconocimiento oficial de esta libertad que él y sus amigos no podían conquistar más que al precio de artimañas y serios riesgos, nos concierne y debe ser recogido y amplificado a la escala de un mundo en zozobra.*<sup>6</sup>

Esta investigación, que es el trabajo de un filósofo de escuela, quiere ser una toma de conciencia propia sobre la función social del filósofo, sentirse concernido, recoger y amplificar el llamado a la libre expresión, camino de unidad en la diversidad. Quiere animar al debate académico y anunciar un diálogo. Es, por ello, también una exposición de motivos. Ya hablé yo. *Arbitramur, igitur... juzguemos, pues.*

---

<sup>5</sup> FOUCAULT, "¿Qué es la Ilustración?", p. 206

<sup>6</sup> BENOT, op. cit., p. 267

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

#### A) LOS ENCICLOPEDISTAS

*Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*

Edición facsimilar de la edición LeBretón, Durand, David 1751-1765

Friedrich Frommann, Stuttgart-Bad Canstatt, 1967

Siempre que fue posible, se usó la traducción de:

D'ALEMBERT, Jean Le Rond *Discurso preliminar a la Enciclopedia* tr. Consuelo Bergés, Orbis, Buenos Aires, 1984

LOUGH, John (ed.) *La Enciclopedia. Selección.* tr. Jesús Torbado, Guadarrama, Madrid, 1970

DIDEROT, Denis y D'ALEMBERT, Jean Le Rond *Artículos políticos de la "Enciclopedia"* tr. Ramón Soriano y Antonio Porras, Tecnos, Madrid, 1992, 2ª ed.

#### B) LOS KANTIANOS

KANT, Immanuel *El Conflicto de las Facultades (SF)* tr. Elsa Tabernig, Losada, Buenos Aires, 1963

-*Crítica del Juicio (KU)* tr. Manuel García Morente, Porrúa, México, 1981, 3ª ed

-*Crítica de la Razón Práctica (KpV)* tr. Eduardo Miñana/Manuel García Morente, Porrúa, México, 1983, 5ª ed

-*Crítica de la Razón Pura (KrV)* tr. Manuel García Morente/ Manuel Fernández, Porrúa, México, 1977, 4ª ed.

- "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita" (GWA) tr. Eugenio Imaz, en *Filosofía de la Historia* FCE, México, 1981, 3ª reimp.
- *La Paz Perpetua* (eF) tr. F. Rivera Pastor, Porrúa, México, 1983, 5ª ed
- *Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho* (MAR) UNAM, México, 1978, 1ª reimp.
- *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff* (MLW) tr. Félix Duque, Tecnos, Madrid, 1987
- *Prolegómenos* (P) tr Asunc Gabriel, Alhambra Longman, Madrid, 1994
- "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?" (WA) tr. Agapito Maestro/ José Romagosa, en MAESTRE (ed) *¿Qué es Ilustración?* Tecnos, Madrid, 1989, 2ª ed.
- *Teoría y Praxis* (TP) tr. Carlos Correas, Leviatán, Buenos Aires, 1984
- ERHARD, J. B. "Sobre el derecho de un pueblo a una revolución" en MAESTRE, Agapito (ed.) *¿Qué es Ilustración?* Tecnos, Madrid, 1989, 2ª ed.
- FICHTE, J. Gottlieb, *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos* Tecnos, Madrid, 1986
- HUMBOLDT, Wilhelm von "On Schiller and the course of his spiritual development" en WERTZ, William (ed.) *Friedrich Schiller, Poet of Freedom* Schiller Institute, Washington DC, 1988

#### BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

- ABBAGNANO, Nicola, "El peligro de la libertad intelectual" en KOYRÉ, Alexandre et al. *El peligro de la libertad intelectual* Actas del Congreso Interamericano de Filosofía UNESCO 1950, UNAM/UNESCO, México, 1950
- ALLPORT, Gordon *The nature of prejudice* Addison Wesley, Reading, 1990, 13ª ed.
- ARISTÓTELES *Política* Bruguera, Barcelona, 1981, 2ª ed.

- ATKINSON, John y KELLER, William *Prelude to the Enlightenment, French Literature 1690-1740* University of Washington, Seattle, 1989
- AULOCCO, Luciana "Les mots-clés de l'anti-philosophie" en *Studies on Voltaire and the 18th Century*, no. 303, "Transactions on the Eight International Congress on Enlightenment" Oxford University Press, Oxford, 1992
- AUROUX, Sylvain *La sémiotique des Encyclopédistes* Payot, Paris, 1979
- AQUINO, Tomás *In Metaphysicorum XII Libros* en FERNÁNDEZ, Clemente *Los filósofos medievales. Selección de textos*. BAC, Madrid, 1979
- BACON, Francis "La Nueva Atlántida" en MORO/CAMPANELLA/BACON *Utopías del Renacimiento* FCE, México, 1982, 6ª reimp.
- BARAGLI, Enrique *Comunicación social y comunión* Paulinas, Bogotá, 1989
- BARNAVE, Antoine *De la Revolution et de la Constitution* Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, 1988
- BARROWS, Dunham *Héroes y herejes a partir del Renacimiento* Seix Barral, Barcelona, 1969
- BAYET, Albert *Historia de la libertad de pensamiento* Paidós, Buenos Aires, 1959
- BECKER, Howard *Outsiders. Studies on the Sociology of Deviance* Free Press, New York, 1973
- BECKER, Werner *La libertad que queremos. La decisión para la democracia liberal* FCE, México, 1990
- BELLO, Eduardo "El poder y los poderes en la Constitución de 1791" en BELLO, Eduardo (ed.) *Filosofía y Revolución* Universidad de Murcia, Murcia, 1991
- BENOT, Yves *Diderot: del ateísmo al anticolonialismo* Siglo XXI, México, 1973
- BENTHAM, Jeremy en *An introduction to the principles of morals and legislation* Basil Blackwell, Oxford, 1948

- BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas *La construcción social de la realidad* Amorrortu, Buenos Aires, 1986, 8ª reimp.
- BETTELHEIM, Bruno y JANOWITZ, Morris *Cambio social y prejuicio*, FCE, México, 1970
- BREWER, Daniel *The discourse of Enlightenment in 18th century France. Diderot and the art of philosophizing* Cambridge University Press, Cambridge, 1983
- BOBBIO, Norberto *Estado, Gobierno y Sociedad* FCE, México, 1994, 3ª reimp.
- CALDERÓN, David *El concepto de publicidad en Kant* Tesis de Licenciatura, FFYL-UNAM, 1993
- CAMUS, Albert *El hombre rebelde* Alianza, Madrid, 1986, 1ª reimp.
- CASSIRER, Ernst *La Filosofía de la Ilustración* FCE, México, 1984, 3ª reimp.
- CAZÉS, Albert *Grimm et les Encyclopédistes* PUF, Paris, 1934
- CHAUNU, Georges *La civilisation de l'Europe des Lumières* Flammarion, Paris, 1982, 2ª ed.
- COMBY, Jean *Para leer la historia de la Iglesia. 1. De los orígenes al siglo XV* Verbo Divino, Estella, 1991
- COTTA, Sergio "La legitimidad: ¿un espejismo?" en *Diógenes Revista Internacional de Ciencias Humanas* 134, Consejo Internacional de Filosofía y Ciencias Humanas-UNESCO-Coordinación de Humanidades, UNAM, México, Verano 1986
- DARNTON, Robert "La anatomía de la República de las Letras" en *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa* FCE, México, 1994, 1ª reimp.
- *The business of Enlightenment: a publishing history of the Encyclopédie 1775-1800* Harvard University, Cambridge, 1979
- DIETERLEN, Paulette *Sobre los derechos humanos* UNAM, México, 1985
- DUCHET, Michèle *Antropología e Historia en el Siglo de las Luces* Siglo XXI, México, 1975

- DUQUE, Félix "Historia y Metafísica: el frágil espejo móvil de la Razón Contribución al estudio de la Aetas Kantiana: 1790-1797" [Estudio preliminar a KANT, Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff (MLW)]
- DWORKIN, Ronald *Taking rights seriously* Duckworth, London, 1978
- ECO, Umberto *Los límites de la interpretación* Lumen-Patria, México, 1992
- EISLER, Rudolf *KantLexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften/briefen und handschriftlichem nachlass* Georg Olms, Darmstadt, 1961
- FOUCAULT, Michel *Historia de la locura en la época clásica*, FCE, México, 1972
- *Las palabras y las cosas* Siglo XXI, México, 1985, 16ª ed.
  - "Omnes et Singulatim" en *Tecnologías del Yo* Paidós/ICE, Barcelona, 1991, 2ª ed.
  - "¿Qué es la Ilustración?" en *Saber y Verdad* La Piqueta, Madrid, 1991
- GAOS, José *Historia de nuestra idea del mundo* FCE, México, 1983, 2ª reimp.
- GÖDEL, Kurt *Obras Completas* Alianza, Madrid, 1981
- GOFFMAN, Erving *Estigma: la identidad deteriorada*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973
- *Social Order and Social Interaction*, Academic Press, Chicago, 1953
- GÓMEZ CAFFARENA, José *El telamo moral de Kant* Cristiandad, Madrid, 1983
- GOULEMONT, Jean/ MAGANANT, André/ MASSEAU, Didier (dirs.) *Inventaire Voltaire* Gallimard, París, 1995
- GRAMSCI, Antonio *La política y el Estado Moderno. Escritos Uno* Premia, México, 1980, 3ª ed.
- HABERMAS, Jürgen "Acciones, actos de habla, interacciones lingüísticamente mediadas y mundo de la vida" en *Pensamiento Postmetafísico* Taurus, México, 1990
- "La soberanía popular como procedimiento" en *Cuadernos Políticos*, no. 57, ERA, México, Mayo-Agosto 1989
  - *The structural transformation of the public sphere* MIT Press, Cambridge, 1989

- HEINE, Heinrich *Alemania* UNAM, México, 1972, 2ª ed.
- HÉRISSAY, Jacques *Cet excellent Monsieur Danton* Arthème Fayard, Paris, 1960
- HERRERA, José *Jusnaturalismo e Ideano Político en John Locke* UAM-Iztapalapa, México, 1990
- HOOKE, Richard *Of the Lawes of Ecclesiasticall Politie* en *The Works of Mr. Richard Hooker*, vol. 1. Clarendon, Oxford, 1954, 3ª ed.
- IRIBARNE, Julia V. *La libertad en Kant* Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1981
- KAMEN, Henry *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa Moderna* Alianza, Madrid, 1987
- KORTIAN, Garbis "Le droit de la philosophie dans la controverse politique" en DERRIDA, Jacques et al. *La Faculté de Juger* (Colloque de Cerisy) Minuit, Paris, 1985
- KOSELLEK, Reinhardt *Critique and Crisis. Enlightenment and the pathogenesis of Modern Society* MIT, Cambridge, 1988
- KRIESBERG, Louis *Sociología de los Conflictos Sociales* Trillas, México, 1975
- LOCKE, John *Ensayo sobre el gobierno civil* Aguilar, Madrid, 1976
- *Ensayo sobre el entendimiento humano* FCE, México, 1982, 1ª reimp.
- LOUGH, John (ed.) *The contributors to the "Encyclopédie"* London, Grant and Cutler, 1973
- LYOTARD, Jean François *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia* Gedisa, Barcelona, 1987
- MAESTRE, Agapito "Notas para una nueva lectura de la Ilustración", Estudio preliminar a MAESTRE (ed.), op. cit.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe *Releer a Kant Anthropos*, Barcelona, 1989
- MARX, Carlos "Tesis sobre Feuerbach" en MARX, C. y ENGELS, F. *Obras escogidas*, Tomo I Progreso, Moscú, 1981

- MILL, John Stuart *Sobre la libertad* Gemika, México, 1991
- MILTON, John *Areopagítica* FCE, Buenos Aires, 1976
- MORNET, Daniel *Les origines intellectuelles de la Revolution Francaise* Armand Colin, Paris, 1954, 5ª ed.
- MOSCOVICI, Serge *Psicología de las minorías activas* Morata, Madrid, 1981
- MUGNY, Gabriel y PASTAMOU, Daniel *The power of minorities*, Academic Press, London, 1982
- MUGUERZA, Javier "Habermas en el Reino de los Fines" en GUIÑÁN, Esperanza (coord.) *Esplendor y Miseria de la Ética Kantiana*, Anthropos, Barcelona, 1988
- NIEWÖHNER, Friedrich "Amoldamiento y Altivez, o el lector debe ser Rey", en MATE, Reyes y NIEWÖHNER, Friedrich *La Ilustración en España y Alemania* Anthropos, Barcelona, 1989
- ONCINA, Faustino "Burkianismo contra Kantismo", en BELLO (ed.), op. cit.
- PAINÉ, Thomas *Derechos del Hombre* Alianza, Madrid, 1984
- PATRIDES, William (ed.) *The Cambridge Platonists*, Harvard University Press, Cambridge, 1970
- PECES- BARBA, Gregorio *Derecho Positivo de los Derechos Humanos* Debate, Madrid, 1987
- PLATÓN, *Critón* en *Diálogos*, Porrúa, México, 1981, 19ª ed.
- RAABE, Paul "La Ilustración y la letra impresa" en MATE y NIEWÖNER (eds.), op. cit.
- ROLL, Eric *Historia de las Doctrinas Económicas* FCE, México, 1975
- ROUSSEAU, Jean Jacques *Discurso sobre las ciencias y las artes* Aguilar, Buenos Aires, 1983, 2ª reimp.
- *El origen de la desigualdad entre los hombres* Grijalbo, México, 1972
- RUBIO CARRACEDO, José "La influencia de Rousseau en la filosofía práctica de Kant" en GUIÑÁN (coord.), op. cit.

- SANER, Hans *Kant's Political Thought* University of Chicago Press, Chicago, 1973
- SCHAUER, Frederick *Free Speech: a philosophical enquiry* Cambridge University Press, Cambridge, 1982
- SCHEUERL, Hans *Antropología Pedagógica* Herder, Barcelona, 1985
- SCHRADER, George "The thing in itself in kantian philosophy" en WOLFF, Robert (ed.) *Kant: a collection of critical essays* Macmillan, London, 1967
- SHERRY, Michael *In the Shadow of War: the United States since the 1930s* Yale University Press, New Haven, 1995
- SKINNER, Quentin *Los fundamentos del pensamiento político moderno. Tomo II: La Reforma* FCE, México, 1986
- SÓFOCLES, *Antígona en Las Siete Tragedias*, Porrúa, México, 1982, 16ª ed.
- SORKIN, David "Wilhelm von Humboldt: The theory and practice of self-formation (*Bildung*)", en *Journal of the History of Ideas*, vol. 44, no. 1, Temple University, Philadelphia, jan-mar 1983
- SPINOZA, Baruch *Tratado Teológico-Político* Sígueme, Salamanca, 1976
- *Ética demostrada según el orden geométrico* UNAM, México, 1983, 1ª reimp.
- STRONG, F.S. "Minor Courtesies and Macro Structures" en DREW, Paul (ed.) *Erving Goffman: Exploring the Interaction Order* Polity Press, Cambridge, 1988
- SUBIRATS, Eduardo *La Ilustración insuficiente* Taurus, Madrid, 1981
- TAPPAN, Martha y ALBOUKREK, Aarón "El discurso de la divulgación de la ciencia" en *Ciencia*, no. 43, CUCC-UNAM, México, 1992
- TOSEL, André *Kant Revolutionnaire: Droit et Politique* PUF, Paris, 1988
- UCHMANY, Eva Alejandra *La proyección de la Revolución Francesa en Alemania* UNAM, México, 1975
- VENTURI, Franco *Los orígenes de la Enciclopedia Crítica*, Barcelona, 1980

VILLORO, Luis *Crear, saber, conocer* Siglo XXI, México, 1986, 3ª ed.

VOLTAIRE, *Cartas Filosóficas* SEP, México, 1945

- *La Henriada*, Fontamara, Barcelona, 1974

WELLEK, René "K. L. Reinhold" en *Journal of the History of Ideas*, vol. 45, no. 2, Temple University, Philadelphia, apr-jun 1984

WILLIAMS, Howard *Kant's Political Philosophy* Basil Blackwell, Oxford, 1985, 2ª ed.

WITTGENSTEIN, Ludwig *Tractatus Logico-philosophicus* Alianza, Madrid, 1981, 5ª ed.

ZWEIG, Arnulf (ed.) *Kant's Philosophical Correspondence 1759-1799*. The University of Chicago Press, Chicago, 1970, 2ª reimp.