



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

Libertad de expresión y veracidad pública: elementos para la lectura de una tensión permanente

Daniel Armando Toro Hincapié

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas

Departamento de Filosofía

Bogotá, Colombia

2020

Libertad de expresión y veracidad pública: elementos para la lectura de una tensión permanente

Daniel Armando Toro Hincapié

Tesis presentada como requisito para optar al título de:

Magister en Filosofía

Director:

Ph.D. Ignacio Ávila Cañamares

Línea de Investigación:

Ética y Filosofía política

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas

Departamento de Filosofía

Bogotá, Colombia

2020

*A la anarquía librepensadora
de mis padres.*

*A la tenacidad de mi abuela
Marina, retadora incansable de la
muerte.*

“El lenguaje es valor: es la habilidad para concebir un pensamiento, decirlo y, diciéndolo, hacerlo realidad”.

Salman Rushdie,
Los Versos Satánicos.

Resumen

El filósofo Bernard Williams ha planteado en su obra *Truth and Truthfulness* un interesante problema acerca de la tensión existente entre dos valores constitutivos de las democracias liberales: la libertad de expresión y la veracidad pública. En este texto exploro esta tensión y su lugar como un problema filosófico dentro de las reflexiones de la tradición, partiendo de Platón, y pasando por John Stuart Mill y Bernard Williams. Reconstruyo el problema dentro del contexto de las democracias liberales a la luz del fenómeno de los discursos discriminatorios, mostrando cómo estos discursos suponen una dificultad que profundiza la tensión entre libertad de expresión y veracidad pública. Propongo al final una alternativa para enfrentar la tensión que se encuentra basada fundamentalmente en las reflexiones de la filósofa Martha Nussbaum acerca de educación y ciudadanía.

Palabras clave: democracias liberales, mercado de las ideas, discursos discriminatorios, actos de habla, reforma educativa.

Abstract

The philosopher Bernard Williams, in his work *Truth and Truthfulness*, has set out an interesting problem about the conflict between two constitutive values of liberal democracies: freedom of speech and public truthfulness. In this text I explore this conflict and its place as a philosophical problem within the reflections of the tradition, starting from Plato, and going through John Stuart Mill and Bernard Williams. I reconstruct the problem within the context of liberal democracies in light of the phenomenon of discriminatory speeches, showing how these speeches entails a difficulty that deepens the conflict between the two values considered. Finally, I propose an alternative to face the conflict fundamentally based on the reflections of the philosopher Martha Nussbaum about education and citizenship.

Keywords: liberal democracies, marketplace of ideas, discriminatory speeches, speech acts, education reform.

Tabla de contenido

Agradecimientos	8
Introducción	9
I. El problema: la tensión entre libertad de expresión y veracidad pública	16
1. Platón: aproximación a la tensión entre libertad de expresión y veracidad pública	16
2. Bernard Williams: acceso a la tensión entre libertad de expresión y veracidad pública	23
3. El mercado de las ideas	28
4. John Stuart Mill: una perspectiva liberal sobre la tensión	34
5. La tensión entre libertad de expresión y veracidad pública en el contexto de las democracias liberales	42
II. Libertad de expresión y veracidad pública: entre la discriminación y el silenciamiento	45
1. La perspectiva constitucional norteamericana: aproximaciones al debate	51
2. La cuestión pornográfica	57
3. Pornografía, racismo y actos de habla: subordinación y silenciamiento	62
4. Discriminación, libertad de expresión y veracidad pública	69

III.	Educación y ciudadanía: consideraciones para una perspectiva de solución	78
1.	El mercado de ideas, la presunción de racionalidad y el enfoque ciudadano	81
2.	Martha Nussbaum: una idea sobre educación y ciudadanía en el espacio político de una democracia liberal	89
3.	Los aspectos de una educación liberal	95
4.	La veracidad como meta	102
	Bibliografía	111

Agradecimientos

En filosofía, como en la vida en general, las actividades que podríamos considerar valiosas no son nunca completamente individuales y solitarias. Este trabajo no habría sido posible sin la ayuda y los valiosos aportes de muchas personas que dialogaron, leyeron, corrigieron y criticaron mis ideas. Debo gratitud infinita y un reconocimiento especial a Ignacio Ávila, que fue el director de esta tesis y que, desde el primer día en que empecé a trabajar en ella, se mostró comprometido y dedicado, me animó en los momentos en los que me vio flaquear durante el proceso y me impregnó de su apasionamiento por el trabajo filosófico. A su rigor y su disciplina debo la culminación satisfactoria de este proceso.

Tampoco habría sido posible realizar este trabajo sin el apoyo incondicional de mis padres, quienes estuvieron siempre dispuestos a abrazarme cuando empezaba a perder los estribos. A mis amigos, lectores y asiduos críticos, que me hicieron ver tantas cosas pasadas por alto. Mi gratitud más que especial para Jazmín Novoa, con quien compartí el seminario de maestría sobre Bernard Williams en el 2017, del cual surgió la idea para esta tesis, y que definitivamente no habría logrado madurar sin mis conversaciones con ella. A Jenny Cubillos, por su paciencia para soportarme en las horas de estrés que acompañaron a la elaboración del documento y por mostrarse siempre dispuesta a seguir adelante conmigo, haciendo correcciones y buscando perfeccionar la última versión. A Samuel Toro, Fernando Rincón, Sebastián Laguna y Oscar Avellaneda, que también hicieron valiosos aportes sobre el texto y me plantearon preguntas que permitieron darle claridad cuando hizo falta.

La última persona a quien quisiera agradecer es a mi abuela María Josefa Plata, a quien en mi casa llamamos Marina y que, durante su largo matriarcado en el ámbito familiar, supo imponer una educación radicalmente orientada hacia la generosidad, hacia la comprensión y el respeto, y hacia la responsabilidad con los otros. Ninguno de mis logros profesionales hasta el momento habría sido posible sin ella. Mientras se escribe esta página, ella se debate entre la vida y la muerte en alguna sala de un hospital que no merece ser nombrado. Es por ella y para ella todo este esfuerzo.

Mayo del 2020

Introducción

Durante el primer semestre del año 2017 participé en un seminario de maestría sobre el filósofo británico Bernard Williams, dirigido por el profesor Ignacio Ávila, director de esta tesis. Mi participación en el seminario y las discusiones allí realizadas constituyeron el germen inicial que dio lugar a pensar los problemas que intento considerar aquí. Ese mismo año, a finales de marzo, obtuve mi título de filósofo en una ceremonia oficiada en el auditorio León de Greiff. Más de doscientos graduandos de la Facultad de Ciencias Humanas tuvimos el gratificante honor de recibirnos profesionalmente de la universidad pública más grande e importante del país. Este suceso, además, de ser motivo de orgullo, era también una aceptación de responsabilidad política, social e intelectual. Así lo percibió, al menos, la profesora Nohra León Rodríguez, Vicedecana Académica de la Facultad de Ciencias Humanas, que en su discurso a los graduandos hizo referencia a los retos de la actualidad política mundial y a los compromisos que, con esos retos, deberían asumir los profesionales en humanidades. Su discurso atravesó el hilo de algunos de los temas más acuciantes de nuestro tiempo: el fenómeno de la posverdad y las fake news, el preocupante ascenso de nacientes fascismos de corte nacionalista y xenófobo como el representado por Donald Trump, y la emergencia pública de una esfera discursiva dominada por el odio y la discriminación. Tales problemas hicieron eco en la cabeza del recién graduado de filosofía cuyo interés más grande era, además de intentar enfrentar la injusticia del mundo en que vive, intentar comprenderla. La certidumbre de que los problemas anteriormente mencionados exigen esfuerzos intelectuales profundos, unida a la inquietud de abordar filosóficamente estos problemas desde la orilla conceptual explorada en el seminario del profesor Ignacio Ávila, me hicieron presentar a finales del 2017 un proyecto de tesis cuyos caminos, en aquel entonces, estaban todavía ocultos para mí.

Dos años bastante largos han pasado desde que inicié este proceso y puede que, siguiendo la idea de Hegel y su metáfora sobre el búho de Minerva, debamos concluir no solo que la filosofía siempre llega tarde, sino que, en algunas circunstancias, llega ruidosa y

teatralmente tarde: al empezar a indagar sobre los problemas que trato en esta tesis, mis mayores preocupaciones respondían a los hechos variopintos y sin embargo bastante comunes del mundo político de aquellos años. Me preocupaba, en particular, no entender por qué un país como Colombia –que había tenido en sus manos la posibilidad a través de un plebiscito– había dejado escapar la oportunidad de ratificar un acuerdo de paz, y me intrigaba (una intriga dolorosa, por cierto) saber qué fuerzas se habían movido para que esto ocurriera. Me inquietaba ver el ascenso del discurso nacionalista británico y sus posibles consecuencias para el contexto político europeo, cuya grandeza descansa, en gran medida, sobre los hombros de los inmigrantes. Me alarmaba la posibilidad de que políticos como Jair Bolsonaro, con discursos de odio hacia las mujeres, los indígenas y los negros, empezaran a tener tanta atención y relevancia pública, y sus palabras fueran tomadas tan seriamente. Al terminar de escribir esta tesis, el sueño de la paz en Colombia parece haber naufragado en el solitario olvido de la mentalidad pública nacional, el Reino Unido consiguió su propósito de separarse de la Unión Europea, y Trump y Bolsonaro son presidentes de sus respectivos países. A esta tesis no le queda sino la última dignidad de la filosofía: el intento de comprender.

Mi propósito de apropiarme de estos temas se desarrolla en esta tesis a partir de una sugerencia del filósofo Bernard Williams presente en su obra *Truth and Truthfulness* (2002). Según afirma Williams, existe una tensión permanente en el ámbito público entre dos valores que el autor considera centrales de la vida de nuestras actuales democracias liberales: por un lado, la libertad de expresión –fundamental en el complejo de ideas liberales y parte esencial de los procesos democráticos– y, por otro lado, la veracidad en el ámbito público –esencial en los procesos de discusión pública y control político. ¿Qué tipo de tensión existe entre estos dos valores? y ¿Cómo esta tensión constituye un problema filosófico? son preguntas que me inquietan y aún hoy, bajo el peso de la gravedad de los hechos del mundo, me inquietan todavía más. En esta tesis me propongo explorar estas preguntas y mostrar algunos problemas que emergen de su análisis.

La idea de la libertad de expresión puede parecer tan familiar en nuestro tiempo, que una apreciación apresurada podría inducir al error de afirmar que –al menos en las sociedades democráticas de Occidente– ha existido desde siempre y, en consecuencia, siempre ha

desempeñado un lugar importante en la vida política de los seres humanos. Sí y no. En la Antigua Grecia, particularmente en Atenas, la toma de decisiones a partir de una deliberación pública supone que las personas que participan de esa deliberación pueden expresarse y decir lo que piensan, y que para hacerlo requieren de un margen importante de libertad. De esta libertad gozaban, además de los participantes de la asamblea, muchas personas que, como los sofistas, se dedicaban a educar a algunos miembros de la comunidad de acuerdo con sus propias ideas. Allí donde existe una comunidad política, existe deliberación, y allí donde existe deliberación es inevitable que exista algún margen de libertad de expresión. Ahora bien, visto bajo la lupa de lo que significa la libertad de expresión en nuestro tiempo, estos ejemplos parecen bastante limitados y se encuentran, en algún sentido, fuera de lugar. En las democracias liberales de Occidente, a diferencia de la Antigua Grecia, la libertad de expresión supone un principio fundamental del pensamiento liberal y democrático. Lo es desde el punto de vista liberal, que considera la libertad de expresión como la forma de mostrar al mundo nuestro pensamiento, que es donde habita el último reducto de la libertad. Lo es también, desde el punto de vista democrático, porque la libertad de expresión es el vehículo por el cual las diferencias y pluralidades que componen el espectro político pueden darse a conocer y hacerse contar. Esto significa que la libertad de expresión tiene un valor político, que por sí mismo contribuye a la construcción del edificio de una propuesta política concreta y que no es solo un recurso que puede ser útil para que las personas que detentan el poder –así sean muchas y variables, como en la asamblea ateniense– encuentren la manera de administrarlo.

En la Antigua Grecia, la libertad de expresión no pasaba de ser una actividad incidental, útil hasta cierto punto y apreciada por la simple necesidad de darle curso a otra actividad: la deliberación pública. Hay un sentido en el que la libertad de expresarse estaba limitada en Atenas. El conocido caso de Sócrates, acusado públicamente por impiedad y corrupción de la juventud, es uno de los más interesantes para este análisis. Dejando de lado lo que, de acuerdo con Platón, fue una tergiversación malintencionada de la actividad socrática, cabría preguntar simplemente por qué la impiedad –es decir, no creer en los dioses de la ciudad– y la “corrupción de los jóvenes” –lo cual podría entenderse como un distanciamiento de las tradiciones aceptadas– constituyen, de suyo, delitos que se castigan con la pena de muerte. Desde el punto de vista de nuestra época, esto puede parecer

sencillamente inconcebible. Sí y no. Desde luego, despojar a alguien de su vida porque sus creencias no corresponden con la tradición aceptada y las ideas popularmente compartidas nos aterra hoy al punto de parecernos inhumano y despótico. Estas ideas están asociadas a la tiranía, las dictaduras y al recuerdo ya lejano del fascismo del siglo XX y las prácticas totalitarias. Los griegos no lo ven así, y si nos alejamos del drama que supone una sentencia de muerte, lo que se propone una condena del tipo que fue dada a Sócrates es sacar del juego político una opinión, particularmente una opinión que se enfrenta de modo enfático a los poderes establecidos. Vista así, la situación ahora sí parece familiar. En efecto, los fenómenos que fundan las preocupaciones de esta tesis están caracterizados por esta particularidad. La apuesta de políticos como Trump o Bolsonaro responde a un intento de sacar del juego político a sus contendores directos. No es difícil adivinar en sus posturas un espíritu reaccionario y antidemocrático, pero lo problemático es que sus discursos, abiertamente violentos y discriminatorios, muchas veces ambiguos y casi siempre engañosos, están protegidos en el ámbito de la discusión pública bajo la premisa de la libertad de expresión.

Quienes suscriben los discursos de estos políticos y los replican en el ámbito público saturan el espectro de la discusión con opiniones que, las más de las veces, tienden a empobrecerla, pues no hacen aportes a la discusión con arreglo a razones y argumentos, exhibiendo pruebas y permitiendo contrastar evidencias. La saturación actual del ámbito público con información falsa, desestructurada y orientada a engañar o confundir a la audiencia, constituye una forma de atentar contra la veracidad del ámbito público. No es un asunto menor. La veracidad pública constituye la base para la toma de decisiones libres, las cuales, en el universo de las decisiones políticas, pueden traducirse, por ejemplo, en la elección consciente de un candidato de acuerdo con preferencias políticas específicas, o en la transmisión de cierta información que hemos recibido –y que es políticamente relevante– en la convicción de que se trata de información verdadera. Cuando estos requisitos mínimos no se cumplen, las fuentes de información que constituyen los insumos para la toma de decisiones políticas libres pierden legitimidad, la desconfianza entre el gobierno y los ciudadanos se abre paso y muchos aspectos de la vida política de una comunidad empiezan a estar en juego. Estos problemas son evidentes en los casos mentados, y es preocupante el crecimiento y la proliferación de este fenómeno en diversos países del mundo.

Uno de los grandes problemas que me interesan de la relación entre libertad de expresión y veracidad pública es que, aunque existe en ellos una tensión, tal y como lo menciona Williams, su lugar dentro de las democracias liberales es, paradójicamente, de codependencia. En el ámbito público, la veracidad, la posibilidad de acceder a información verdadera sobre los asuntos públicos, la posibilidad de difundir esta información y democratizarla a fin de ponerla en poder de todos los interesados en ella, constituye una condición para que los ciudadanos puedan obrar libremente. La acción efectivamente libre, dice Williams, requiere conocimiento. Y si el argumento puede extenderse en el ámbito público a la libertad de expresión, significa entonces que el ejercicio de expresarse libremente adquiere pleno valor en el ámbito público si se encuentra justificado en la posibilidad de acceder a información verdadera que permita formar las opiniones que se tienen y que se desean expresar. A la inversa, la única forma de promover un ambiente públicamente veraz es que existan las condiciones para que aquellos que poseen información verdadera y desean ponerla al alcance de un público interesado en ella puedan hacerlo sin verse coaccionados a callar o suprimir dichas verdades, por más incómodas que puedan ser para algunas personas, como suele ocurrir con los políticos. Que no exista censura y que la gente pueda expresarse es una condición para que la veracidad en el ámbito público pueda emerger.

El problema está en que esta relación no es estable y difícilmente puede serlo en el seno de la vida política humana, donde está en juego siempre el ejercicio del poder. No es el caso que la veracidad constituya la pauta generalizada a partir de la cual las personas que toman lugar en la discusión pública forman sus opiniones y las expresan libremente, y tampoco es el caso que la libertad de expresión esté asegurada en todas las circunstancias en que la verdad sobre asuntos de interés público está en juego. Es en la frontera donde esta relación entre libertad de expresión y veracidad pública deja de ser estable donde quiero situarme para examinar filosóficamente las tensiones que se producen.

Pero decir las tensiones es decir demasiado. Al interior de la tensión entre libertad de expresión y veracidad pública existen diversos caminos para hacer un análisis que pueden inquirir, por ejemplo, por la relación que existe entre el gobierno y los ciudadanos alrededor de estos dos valores, o a los problemas que se implican entre ambos valores en el marco de las relaciones estrictamente gubernamentales. En esta tesis no me ocupo de una versión

específica de la tensión entre libertad de expresión y veracidad pública que se centra en el discurso político gubernamental. En realidad, quisiera ocuparme de una versión de la tensión que tiene que ver puntualmente con el auge reciente de los discursos discriminatorios ¿Qué tipo de reto representan los discursos discriminatorios para nuestras ideas de libertad de expresión y veracidad pública en el contexto de las democracias liberales? ¿Por qué este tipo de discursos suponen una forma de entender la tensión entre libertad de expresión y veracidad pública? ¿Qué dificultades supone para nuestra idea de democracia liberal leer esta tensión en clave de discursos discriminatorios? ¿Existe alguna forma de superar esta tensión que pueda resultar satisfactoria tanto a la libertad de expresión como a la veracidad pública? Tales son las preguntas que quiero enfrentar aquí. Para hacerlo, he dividido esta tesis en tres capítulos.

En el primer capítulo se formula el problema de la tensión entre libertad de expresión y veracidad pública buscando algunos antecedentes que permitan adentrarnos en la discusión e ir perfilando su relación, de tal modo que se pueda apreciar el fundamento filosófico del problema que subyace a esta tensión. Intentaré al final del capítulo mostrar por qué este problema, puesto en el contexto de las democracias liberales y leído bajo la óptica de los discursos discriminatorios, debería incluir un tercer valor hasta ahora ignorado: la igualdad. Se tratará, en todo caso, de una insinuación que desarrollaré en el segundo capítulo.

En el segundo capítulo enfrento directamente la versión del problema de la libertad de expresión y veracidad pública en relación con los discursos discriminatorios. Intentaré argumentar por qué una adecuada comprensión de esta tensión no puede prescindir de la noción de igualdad, cómo esta noción de igualdad emerge de una reinterpretación de la idea de libertad de expresión, y qué problemas están comprometidos específicamente en esta variante de la tensión. El capítulo tiene una fuerte influencia de algunas fuentes filosóficas feministas, y los argumentos que se construyen para mostrar el lugar de los discursos discriminatorios dentro de este problema están fundados en su mayoría en una lectura feminista.

En el último capítulo intento formular algunas ideas acerca de la posibilidad de resolver la tensión entre libertad de expresión y veracidad pública que están basadas, en su mayor parte, en las reflexiones de la filósofa norteamericana Martha Nussbaum. Mi apuesta

en este capítulo va orientada a la idea de que los sistemas educativos tienen una fuerte incidencia en la formación de la racionalidad discursiva de quienes participan de las discusiones públicas y que, por tanto, tienen un rol fundamental en la manera en que operan la libertad de expresión y la veracidad pública en estos ámbitos.

Como he dicho, esta tesis está basada fundamentalmente en la obra del filósofo británico Bernard Williams titulada *Truth and Truthfulness* (2002). Aunque existe edición española (*Verdad y veracidad*, 2006), la mayor parte de las citas fueron extraídas del texto original en inglés, aportando mi propia traducción del texto. He utilizado la edición en español en los casos en que la traducción me pareció adecuada. Todas las obras disponibles en inglés fueron consultadas en su idioma original. Utilicé ediciones en español allí donde consideré que la traducción no era problemática (como en las obras de Martha Nussbaum), y traduje del inglés directamente donde, o bien no existía traducción (como en el caso de Rae Langton), o bien la traducción no me parecía adecuada (como ocurrió con algunos pasajes de la obra de Williams).

I

El problema: la tensión entre libertad de expresión y veracidad pública

El tema del que se ocupa esta tesis es la relación entre libertad de expresión y veracidad pública en el ámbito de lo que podrían denominarse democracias liberales. El propósito de este capítulo será mostrar por qué esta relación, o al menos su comprensión desde ciertas orillas conceptuales, representa un problema filosófico y cuáles son sus implicaciones para nuestra comprensión de estas sociedades. La relevancia política y filosófica de este problema, conviene anticiparlo ya, radica en la que podría considerarse una tensión interna entre dos valores vertebrales de las democracias liberales, a saber, la libertad de expresión y la veracidad, particularmente la veracidad en el ámbito público. ¿Cuál es la tensión que existe entre estos dos valores? y ¿cómo esa tensión pone en riesgo nuestra comprensión de las democracias liberales? son preguntas que esta tesis intentará enfrentar y para las cuales quiere proponer –no sé aún si de manera exitosa– también una posible salida. Llegar a estas preguntas y enfrentarlas como un problema filosófico implica rastrear sus fuentes. ¿A dónde podemos mirar para intentar perfilar el problema de la tensión entre libertad de expresión y veracidad pública? Son muchas las fuentes en la tradición que podríamos observar con miras a este problema. Creo ver, a mi juicio, un antecedente importante de esta cuestión en Platón y es con él, por tanto, con quien quisiera comenzar esta indagación.

1. Platón, aproximación a la tensión entre libertad de expresión y veracidad pública.

La relación entre la verdad, la veracidad y la política tiene antecedentes filosóficos tan antiguos como Platón. Ya en la *República*, especialmente en los libros VI y VIII¹, Platón dejaba ver su preocupación por las dificultades que trae un sistema democrático en relación

¹ Desde luego, el mito de la caverna en el libro VII puede leerse también en función de esta relación.

con la vida de la comunidad y justificaba su preocupación a través de una mención a la libertad de palabra que puede leerse como parte de la problemática relación entre veracidad y política. En un pasaje del libro VIII, hablando de cómo sería un sistema democrático, el filósofo hace una apreciación bastante inquietante:

¿No sucede que son primeramente libres los ciudadanos, y que en el Estado abunda la libertad, particularmente la libertad de palabra y la libertad de hacer en el Estado lo que a cada uno le da la gana? (Rep. VIII 557b).

¿Por qué le preocupa tanto a Platón la libertad de palabra? ¿Por qué parece equipararla o relacionarla con la “libertad de hacer en el Estado lo que a cada uno le da la gana”? La argumentación que se desarrolla en el libro VIII tiene un propósito explícito de mostrar los tipos de regímenes que podrían darse en una sociedad, y mostrar cómo estas formas son, sucesivamente, corrupciones o degradaciones del modelo perfecto de organización. La razón por la cual la democracia es para Platón un régimen defectuoso tiene que ver con la distinción ya clásica en la Antigüedad entre unidad y multiplicidad, que es central en todas las dimensiones del pensamiento platónico, desde la metafísica hasta la moral. Haciendo gala de toda la ironía de la que es capaz, Platón se refiere a esta libertad de palabra y de hacer lo que a cada uno le da la gana como una de las formas de la multiplicidad frente a la cual el filósofo guarda tanta sospecha:

–Y donde hay tal libertad es claro que cada uno impulsará la organización particular de su modo de vida tal como le guste.

–Es claro

–En ese caso, pienso que los hombres que se desarrollen en este régimen serán de toda variedad más que en cualquier otro.

–¿Cómo no habrían de serlo?

–Puede ser que este sea el más bello de todos los regímenes. Tal como un manto multicolor con todas las flores bordadas, también este régimen con todos los caracteres bordados podría parecer el más bello. Y probablemente, tal como los niños y las mujeres que contemplan objetos policromos, muchos lo juzgarán el más bello.

–Con toda seguridad

–Además, bienaventurado amigo, este régimen es muy apropiado para indagar dentro de él una organización política

–¿Por qué?

–Porque cuenta con todo género de constituciones, debido a la libertad; y es posible que quien quiera organizar un Estado, como nosotros acabamos de hacer, deba dirigirse a un Estado democrático, y allí, como si hubiese llegado a un bazar de constituciones, escoger el tipo que más le agrade, y, una vez escogido, proceder a su fundación.

–Probablemente no estará en apuros por falta de modelos.

–Así, pues: no tener obligación alguna de gobernar en este Estado, ni aún cuando seas capaz de hacerlo, ni obedecer si no quieres, ni entrar en guerra cuando los demás están en guerra, ni guardar la paz cuando los demás la guardan, si no lo deseas; a su vez, aun cuando una ley te prohíba gobernar y ser juez, no por eso dejar de gobernar y ser juez, si se te ocurre ¿no es este un modo de pasar el tiempo divino y delicioso, aunque sea de momento? (Rep. VIII 557b – 558a).

La razón por la cual Platón aborrece las libertades que se contemplan en la democracia es porque dan lugar a la multiplicidad de ideas, a la multiplicidad de formas de concebir la vida y la organización estatal, y a la multiplicidad de opiniones, lo que las aparta del régimen de gobierno correcto basado en el conocimiento de aquello que es verdadero y unitario. Como es sabido, la teoría de las Ideas de Platón juega un papel central en la comprensión de sus posiciones en temas de filosofía práctica, lo cual incluye la política. Para Platón, el conocimiento de la Idea del Bien es una condición *sine qua non* para la realización de una forma de gobierno perfecta que pretenda encarnar aspectos como la justicia. A lo largo de la *República*, Platón presenta una serie de argumentos para distribuir la forma de vida de las personas que conforman la comunidad, y cuando concibe la idea de quién puede gobernar, saca a relucir sus concepciones más interesantes. Es justamente en el libro VI donde estos argumentos aparecen con mayor vigor, y donde se muestran las razones particulares por las cuales un filósofo –es decir, quien pueda tener conocimiento de las Ideas– debería gobernar. Dice Platón:

Puesto que son filósofos los que pueden alcanzar lo que se comporta siempre e idénticamente del mismo modo, mientras no son filósofos los incapaces de esto que, en cambio, deambulan en la multiplicidad abigarrada ¿Quiénes de ellos deben ser lo jefes de estado? (Rep. VI. 484b).

¿Qué relación puede existir entre el conocimiento de lo que “se comporta siempre e idénticamente del mismo modo” con el gobierno de la ciudad? Cualquier lector atento de la *República* puede entender que la teoría de las Ideas en la filosofía política de Platón tiene el muy claro propósito de justificar una idea sobre la justicia y la organización de la ciudad, pero es importante notar que esta pretensión depende de una preocupación de Platón que está en juego casi que en la totalidad de su filosofía: la preocupación por la verdad. La dicotomía platónica entre conocimiento verdadero y opinión es un claro eco de esta preocupación del autor y, a nivel estrictamente epistémico, la reflexión de Platón es largamente conocida (el ejemplo más relevante es el diálogo Teeteto). A nivel político, la distinción entre conocimiento verdadero y opinión se corresponde con la distinción entre la vida filosófica y la vida de los ciudadanos que habitan la ciudad. Así, al menos, la entiende Hannah Arendt:

el conflicto entre verdad y política surgió de dos formas de vida diametralmente opuestas –la vida del filósofo, como la interpretaron primero Parménides y después Platón, y la forma de vida de los ciudadanos. A las siempre cambiantes opiniones de los ciudadanos acerca de los asuntos humanos, que por sí mismas se encontraban en estado de flujo constante, el filósofo opuso la verdad acerca de aquellas cosas que, por su propia naturaleza, eran permanentes, y de las cuales, por tanto, se podían derivar los principios para estabilizar los asuntos humanos. Así, lo opuesto de la verdad era la opinión, que fue igualada con la ilusión, y este desprecio de la opinión fue el que otorgó al conflicto su intensidad política, puesto que es la opinión, y no la verdad, la que se encuentra entre los prerequisites indispensables de todo poder (Arendt, 2005, p. 298).

¿Desconocía Platón que era la opinión y no la verdad la que estaba entre los prerequisites de todo poder? Afirmar esto sería suponer demasiadas ingenuidades de su parte. A lo largo del proceso de juicio contra su maestro, Platón pareció entender que era justamente la opinión la que orientaba todas las formas de la práctica política en Atenas, y

que la diversidad de opiniones de los jueces había sido la causa de que se cometiera una injusticia como la de dar muerte a Sócrates. Este hecho, que no puede ser considerado menor, se encuentra quizá al fondo de la preocupación platónica por la verdad, porque Sócrates representaba para él –es lo que puede colegirse de sus diálogos más tempranos– un ejemplo claro de preocupación por la verdad.

Esta preocupación de Sócrates por la verdad no es, sin embargo, la misma preocupación de Platón, pues para este último la verdad se opone a la opinión porque la verdad solo puede ser una, mientras que las opiniones son múltiples², y de acuerdo con Platón, en el terreno de la multiplicidad no pueden extraerse principios que permitan el establecimiento adecuado de la comunidad humana. Por esta razón, Platón cree que debe ser el filósofo el que gobierne la ciudad, pero es importante hacer énfasis, como lo hace él mismo, en que esta prioridad del filósofo en el gobierno se debe a su capacidad para conocer la verdad y, por tanto, a su preocupación constante por ella:

–examina si los que han de ser tal como decimos cuentan en su naturaleza con algo más.

–¿Qué cosa?

–La veracidad y la no admisión voluntaria de la falsedad, el odio a esta y la inclinación a la verdad. (Rep. VI. 485c).

Con todo, si tomamos seriamente la afirmación de Arendt de que es la opinión y no la verdad la que se encuentra entre los prerequisites de todo poder, parece que existe algo equivocado en pretender que la política tenga alguna relación con la verdad. Bien puede ser que la relación sea nula, de modo que la verdad no tenga ninguna relación con la política y, por tanto, Platón esté equivocado en el vínculo que establece entre ambas para explicar los defectos de la democracia; o bien puede ser que la verdad sí determine a la política, de manera que tendríamos que vernos obligados a aceptar la tesis del filósofo según la cual solo un gobierno aristocrático es perfecto y que, por cierto, la democracia es una forma defectuosa de organización y sus prácticas son formas defectuosas de la política.

² No hay manera de atribuirle una postura tan definida a Sócrates sobre la verdad.

La posición de Platón al respecto es conocida. Para el filósofo la preocupación por la verdad y su gran interés por conservarla como un elemento central de la vida política conduce necesariamente al rechazo de la democracia. Dado que la libertad de palabra que es concedida en los sistemas democráticos va, según Platón, en contravía de la verdad, y dado que el conocimiento de la verdad a través de la Idea del Bien es fundamental para cualquier organización política que tenga pretensiones de justicia, la democracia no puede ser un régimen aceptable, pues en él no pueden alcanzarse las pretensiones de justicia que solo son posibles a través de la emergencia de la verdad.

Que la democracia sea una forma de organización que comporta riesgos importantes para la verdad dentro de la vida política es algo que sabemos casi de manera intuitiva incluso sin tener que recurrir a Platón. La actual crisis de los sistemas democráticos en el mundo, marcada en parte por la proliferación de diversos discursos de corte discriminatorio (como en Estados Unidos o Brasil, por ejemplo), hablan a favor de esta tesis. Con todo, el sistema democrático constituye un foco importante de la vida política de nuestra época y, al menos para los ciudadanos de nuestro siglo, es difícil imaginar la posibilidad de vivir en un modelo de organización diferente. La relevancia de la vida democrática en nuestro tiempo está atada a diversos procesos históricos que, incluso desde la época de Platón, la humanidad ha atravesado y que, si bien no permiten afirmar la supremacía del modelo democrático, permiten al menos poner en cuestión las presuntas virtudes de otros sistemas que han servido para la organización de la vida política de la humanidad. Difícilmente podría defenderse en este tiempo la reorganización de modelos aristocráticos o monárquicos que reemplacen a la democracia, sobre todo cuando los pueblos han cargado el lastre de diversas formas de opresión a través de dictaduras y totalitarismos. Si tuviera que decirse de una forma pesimista, parece que la humanidad encontró en la democracia el menor mal posible. En cualquier caso, parece que la democracia no puede ser simplemente dejada de lado como supone Platón. La apuesta crítica del filósofo griego debería apuntar en una dirección distinta ¿Cuál es esa dirección?

Si, para Platón, la democracia representa un problema en términos del lugar de la verdad en la vida política de la sociedad, entonces lo que resulta es una incógnita en la cual la democracia, que comporta de suyo libertades como la libertad de expresión, debe coexistir

con la verdad para dar lugar a las pretensiones que perseguía Platón fuera de la democracia. La incógnita, por supuesto, es que no sabemos cómo. Podríamos expresar esto a la manera de un problema ¿Cómo puede coexistir la libertad de expresión –elemento propio de las democracias de acuerdo con Platón– con la preocupación que expresa Platón por la verdad? Este problema, que está presente en la obra platónica, necesita en nuestra época una solución distinta a la que él ofreció, que consistió en sacar a la democracia de juego.

Sabemos ya que para Platón el problema con la democracia tiene que ver con que no es un régimen organizado de acuerdo con el conocimiento de la Idea del Bien, la cual solo el filósofo podría conocer. Dado que para Platón el filósofo es quien podría conocer la Idea del Bien porque posee una actitud virtuosa hacia la verdad –esto es, la veracidad–, podemos suponer que, en el fondo, el problema de Platón con la democracia es que los ciudadanos no poseen actitudes veraces en cuanto a los asuntos de la ciudad³, y si seguimos la sugerencia de Platón, tendríamos que decir que no poseen esta actitud porque están sometidos al flujo constante de opiniones que ocurre cuando existe libertad de expresión. Esta tensión entre libertad de expresión y veracidad pública es estudiada por el filósofo británico Bernard Williams quien, en el capítulo noveno de su libro *Truth and Truthfulness* (2002), la ubica como una de las tensiones más problemáticas de las actuales democracias liberales. La novedad del análisis de Williams estriba en que su construcción del problema, a partir de un concepto que examinaremos más adelante –el concepto de “mercado de las ideas”–, le otorga una potencia importante al problema y muestra aristas que no podíamos ver en Platón dada su particular aversión a la democracia. La noción de mercado de las ideas no es propiamente de Williams, sino que él la toma prestada del cuerpo conceptual del liberalismo, e incluso es probable que esta noción se encuentre ya presente en autores como John Stuart Mill en su tratado *Sobre la libertad* (2009) (aunque no se mencione directamente), con el que Williams discute y de quien diré algunas cosas más adelante. Quisiera destacar simplemente que Williams desarrolla su visión del mercado de las ideas como respuesta a un problema que él detecta, no en Platón, sino en Mill respecto a la libertad de expresión y la veracidad pública. Así pues, presentaré brevemente la manera en que Williams se aproxima a este problema

³ Así podría interpretarse, por ejemplo, la famosa afirmación de la carta VII según la cual “no cesarán los males del género humano hasta que ocupen el poder los filósofos puros y auténticos, o bien los que ejercen el poder en las ciudades lleguen a ser filósofos verdaderos” (Carta VII, 326b, énfasis mío).

para observar, posteriormente, cómo formula su propia noción del mercado y cómo esa formulación puede iluminar la tensión entre libertad de expresión y veracidad pública

2. *Bernard Williams: acceso a la tensión entre libertad de expresión y veracidad pública.*

Hay dos preguntas que Williams no plantea directamente en su texto pero que, evidentemente, se encuentran en el subsuelo de la discusión para hablar de veracidad pública en el marco de las sociedades democráticas liberales: 1. ¿Cómo puede garantizarse la veracidad pública en el ámbito de estas sociedades? y, 2. ¿Por qué es importante garantizarla? Las respuestas a estas preguntas pueden rastrearse en el texto de Williams si atendemos a uno de sus comentarios sobre Mill y sobre la relación que este último plantea entre veracidad pública y libertad de expresión.

Existen para Mill, nos dice Williams, dos maneras de mirar la libertad, una fuerte y una débil. La distinción entre una y otra no deja de ser oscura (y está, desde luego, sujeta a discusión), pero para Williams consiste en lo siguiente:

La apelación a la libertad se da en versiones más fuertes y más débiles. La versión mínima insiste simplemente en que el gobierno debería permitir la máxima libertad (compatible con otros bienes, especialmente la libertad de los demás) y que denegar información a las personas y el derecho a difundir la información viola directamente la libertad, en particular, la libertad de expresión, y devalúa la libertad en otras áreas, pues la acción efectiva requiere conocimiento. Una versión más fuerte de esta apelación llama la atención, como hizo Stuart Mill, sobre el valor del ejercicio y el desarrollo de las facultades individuales (Williams, 2002, p. 211).

Esta distinción sirve, de acuerdo con Williams, al propósito de problematizar la relación entre la verdad y la veracidad, por un lado, y la libertad, por el otro. Según afirma, en el presupuesto liberal básico, importan ambos lados de la cuestión (Cf. *Ibid.*, p. 212). Pero el carácter de importancia no dice nada sobre cómo se supone que están interrelacionadas. En la visión de Mill, afirma Williams, la apelación a la libertad en sentido fuerte no puede desanclarse de la idea de verdad porque “el desarrollo de sí se ha comprendido como un

desarrollo a la luz de la verdad”. Y en relación con la apelación débil, tampoco puede hacerlo porque “las libertades realmente adquieren sentido, en gran parte, en la posibilidad de una acción efectiva, lo cual implica información verdadera.” (Williams, 2006, p. 206).

En términos de libertad de expresión y veracidad pública, se puede afirmar que, en la versión débil, la verdad y la veracidad constituyen una condición para el ejercicio de libertades sociales y políticas básicas (como la libertad de expresión). En efecto, y si la intuición de Williams es correcta, la información verdadera es una condición para que las libertades puedan ejercerse de manera satisfactoria, y solo puede conseguirse información verdadera allí donde las personas comparten una actitud veraz que permita alcanzarla o que, al menos, les permite preocuparse por encontrarla. En cuanto a la versión fuerte, la verdad y la veracidad suponen un componente esencial para elegir libremente formas de vida que las personas consideran valiosas. Ninguna elección auténtica de una vida considerada valiosa puede hacerse bajo el supuesto de que las creencias que sustentan esa forma de vida son falsas. Este último argumento puede leerse, además, según la idea de que la búsqueda de la verdad puede constituir por sí misma una forma de vida digna en la que vale la pena mantenerse.

Así las cosas, lo que presupone este análisis de Williams es que la veracidad es condición necesaria de la libertad, en el entendido de que el ejercicio de las libertades depende de que la información que se utiliza para orientar la acción sea tomada por verdadera, y la información solo puede tomarse como tal cuando se dan por satisfechos los requisitos de veracidad.⁴

Podríamos preguntar, sin embargo ¿En qué sentido el ejercicio efectivo de las libertades requiere de información verdadera? Y más específicamente ¿En qué sentido el ejercicio de la libertad de expresión tiene como condición a la veracidad? Las razones de Williams se pueden extraer de uno de los capítulos anteriores de su libro, donde reflexiona sobre la sinceridad como una virtud de quien se propone ser veraz. Hablando particularmente del engaño entre las personas, Williams afirma que al engañar a otros:

⁴ A menos que estén involucrados algunos problemas como el autoengaño o el pensamiento basado en el deseo, la situación ideal de la formación de la opinión y las creencias implica que quienes creen algo, lo creen porque creen que es verdadero, y porque creen que quien transmite esta información es veraz.

Aún si es por buenas razones y en su interés, no le doy la oportunidad, respecto a ese asunto en particular, de formar su propia reacción frente los hechos (tal como creo que son), algo que sí le daría si hablara sinceramente; le doy, en su lugar, una imagen del mundo que es un producto de mi voluntad. Reemplazando a voluntad el impacto del mundo sobre ella, la pongo, en esa medida, en mi poder, arrebatándole o limitando así su libertad (Williams, 2002, p. 118).

Según este argumento, las acciones que llamamos libres son tales porque responden, no solo a nuestra voluntad, en el sentido de que podemos decidir hacer tal o cual cosa, sino porque esas acciones tienen lugar dentro de un mundo y dependen de ese mundo –y no de otra voluntad– en cuanto a sus posibilidades fácticas. Es respecto a ese mundo que mi voluntad puede producir cambios y en el que se supone que mi elección modifica una parte de la realidad, aunque sea mínima. La posibilidad de que mis acciones influyan en el mundo depende de que la información recibida sobre el mundo sea verdadera, en el sentido de que no puedo pretender modificar parte del mundo de acuerdo con una acción voluntaria si desconozco cómo es (o cómo se supone que es). Por esa razón, las acciones que se denominan libres pierden su valor cuando están orientadas por engaños que tergiversan los hechos y la información sobre el mundo, pues en ese caso ya no estoy obrando bajo el conocimiento de cómo es el mundo, sino bajo la idea tergiversada que alguien (un amigo, un familiar, una pareja, un político, los medios de comunicación, etc.) me presenta acerca del mundo.

Si el argumento tiene sentido, es posible explicar el engaño por parte de los agentes de gobierno y los candidatos, o bien como engaño deliberado, es decir, la decisión consciente de mentirle a los oyentes; o como la posibilidad –ingenua y poco plausible– de que transmiten información falsa en la creencia de que es verdadera, bien porque son cándidamente crédulos, bien porque son llanamente ignorantes. El argumento funciona igualmente para el ejercicio efectivo de otras libertades sociales como la de elegir democráticamente un candidato. En condiciones ideales se supone que las intenciones honestas y el propósito de los candidatos de decir la verdad en cuanto a sus pretensiones políticas justifica la toma consciente de decisiones por parte del electorado. Pero aún en circunstancias no ideales, en las cuales se admite el engaño de parte de los candidatos, se requiere aún de la credibilidad del electorado para establecer relaciones mínimas con los candidatos, de manera que es la credibilidad, y

por tanto la presunción de veracidad, la que permite la realización efectiva de la libre elección democrática⁵. Esto nos devuelve a la estrategia de argumentación más general, expuesta anteriormente, cuyo fundamento descansa en la idea de que la toma de decisiones libres cobra valor en virtud de las verdades que requieren ser admitidas para tomarlas y de las actitudes que implica llegar a estas verdades, lo cual pone en claro a qué se refiere Williams cuando dice que la veracidad pública es una condición de ciertas libertades socialmente reconocidas.

Si aceptamos, entonces, que la información verdadera y la actitud de veracidad son condiciones para el ejercicio de la libertad, es más fácil extrapolar el argumento hacia la dimensión específica de la libertad de expresión. Un estado que ampare la libertad de expresión debería permitir que los ciudadanos tengan acceso a un conjunto importante de verdades que son relevantes en el ámbito público y para la vida de los individuos en ese ámbito. Debería enfatizarse en que, precisamente, la base para la formación de una opinión y su posterior difusión es el conocimiento de otra información previa, y que el ejercicio libre de expresar y difundir una opinión adquiere valor por ser considerada verdadera, lo cual dota a la opinión de legitimidad en el ámbito público. En efecto, desde el punto de vista social, ninguna opinión que se encuentre fundada en información falsa se considera digna de aprecio⁶, y si esto es cierto, entonces es claro que nadie puede sostener –no concienzudamente– una opinión en el ámbito social a menos que la considere verdadera o fundada en razones que considera verdaderas. Esto supone que la libertad de formar opiniones y transmitir las se considera valiosa en la medida en que justifica nuestros esfuerzos de formar una opinión razonada. Se crea así un sistema de adquisición–formación–transmisión de ideas que da valor a la libertad de expresión en función de la veracidad presupuesta en la discusión pública.

La necesidad de que el engaño no prospere en una sociedad democrática y liberal se explica, entonces, por la estrecha relación que existe en estas sociedades entre la verdad y la veracidad con las libertades sociales y políticas. En esta relación, como mostró el anterior

⁵ Nuevamente, existen aquí ciertas restricciones que deben ser tenidas en cuenta para que el argumento funcione, como, por ejemplo, que los electores hacen ejercicio del voto de manera consciente y bajo la idea de representación y no simplemente movidos por factores externos que corrompen el sistema electoral de manera abusiva (la compra de votos o las amenazas, por ejemplo).

⁶ Incluso la información falsa es valorada por los oyentes cuando aún no han descubierto que es falsa y tiene para ellos credencial de veracidad.

argumento, las primeras son condiciones necesarias para el ejercicio de las segundas. La relevancia de este punto es capital, pues las consideraciones de Mill en *Sobre la libertad* (2009) parten de que no debe existir ninguna restricción a la libertad de expresión (lo cual, a su vez, presupone el éxito de la relación veracidad pública–libertad de expresión). En este sentido, que pueda garantizarse la circulación de información verdadera en el ámbito público y, por tanto, que la veracidad en este ámbito sea constantemente promovida, garantiza la posibilidad de ejercer cierto tipo de libertades que son importantes dentro de las democracias liberales.

La respuesta a la pregunta ¿por qué es importante la veracidad pública? queda entonces resuelta en el argumento mismo. En efecto, dado que la veracidad pública es condición necesaria para el ejercicio de ciertas libertades, es evidente que la veracidad debe ser una preocupación de las sociedades liberales. Sin embargo, dado que para Mill no debe existir ninguna restricción a la libertad de expresión, queda aún por resolver la pregunta acerca de cómo garantizar la veracidad pública. La perspectiva de Mill, tal como se conoce, es que el flujo mismo del discurso puede generar sus propios recursos para asegurar la veracidad. Según Mill, ningún discurso debe censurarse porque la discusión pública se encarga, por sí misma, de generar un filtro sobre los discursos que deben descartarse y dejar solo los que merecen ser escuchados (Cf. Mill, 2009, p. 77 y ss.) No existe, desde su punto de vista, otra manera en que la discusión pública pueda garantizar la veracidad, pues cualquier posibilidad de regular el discurso para garantizar la veracidad es ya una forma de atentar contra la libertad de expresión. Esto significa que, al menos en la visión de Mill, la libertad de expresión es condición necesaria para la emergencia de la veracidad pública.

Esta idea de Mill, según la cual el ámbito público puede autorregularse, hace eco de una idea propia del liberalismo económico que afirma que un mercado cualquiera –en este caso específico, el mercado de las ideas o de la libertad de expresión– puede autorregularse si se deja funcionar libremente. La perspectiva de Mill, entonces, puede entenderse como la perspectiva del libre mercado de las ideas en la cual la misma dinámica de circulación y demanda de ideas generará sus propios recursos para filtrar los discursos e ideas que merecen ser tenidas en cuenta (Cf. Williams, 2002, p. 214 y ss.; Mill, 2009, p. 71 y ss.) Esta suposición de Mill, sin embargo, ha sido objeto de muchas críticas, y para Williams no es evidente que

el solo ejercicio de la libertad de expresión pueda garantizar la veracidad pública, y parte de su duda tiene que ver con la idea de mercado que parece estar detrás de la propuesta de Mill:

es obvio que las demandas sobre un sistema efectivo para aceptar, compartir y transmitir creencias de diversos tipos son complejas. Es muy dudoso cuán efectivo puede ser un mercado económico a la hora de satisfacer esas demandas con respecto a muchos tipos de verdades que son políticamente relevantes (Williams, 2006, p. 207).

Es evidente que al interior del ámbito teórico liberal puede sostenerse fácilmente una relación veracidad–libertad, en el sentido de que la veracidad es importante pues garantiza el ejercicio de ciertas libertades. Pero la perspectiva de mercado económico que Williams detecta en Mill le hace dudar de la proposición inversa. Para Williams “no podemos dar por sentada la conclusión optimista de Mill de que la máxima libertad de expresión debe ayudar a la emergencia de la verdad en lo que ha sido llamado «el mercado de las ideas»” (Williams, 2002., p. 212). Las razones de este pesimismo, intuyo, surgen de lo que cualquier espectador atento a la dinámica de la información en el mundo actual puede descubrir: un flujo permanente de información desestructurada, poco justificada y sacada de contexto; ambigüedad y uso de lenguaje incendiario; guerra abierta entre los medios de comunicación por captar mayor audiencia al costo que sea necesario, discursos discriminatorios pululantes en la discusión pública. Quizá las razones para sospechar de la tesis optimista de Mill se encuentran hace mucho entre nosotros y la cuestión acuciante es por qué nos hemos tardado tanto en hacerle frente.

3. El mercado de las ideas.

Como vimos, Williams considera que la conclusión optimista de Mill no puede darse por descontada. Esto significa que para Williams no existe una relación evidente entre la libertad de expresión y la veracidad pública tal que el ejercicio de la primera permita dar lugar a la segunda. Con todo, Williams considera importante examinar esta relación, pues de ella depende no solo la robustez de los argumentos a favor de una relación entre libertad de expresión y veracidad pública, sino que allí se implican también problemas centrales del

pensamiento liberal. No pretendo ocuparme de los problemas de fondo que podrían tener lugar a raíz de esta problematización. Lo que me propongo, como ya mencioné, es enfrentar el problema específico que plantea Williams respecto a la relación entre libertad de expresión y veracidad pública, y la formulación específica que él hace de este problema a través de la noción de “mercado de las ideas”.

La noción de “mercado”, particularmente “mercado de las ideas”, puede ser entendida en principio como una noción con un fuerte componente económico. Dado que la noción de mercado es tomada justamente de la perspectiva económica liberal, la noción de un mercado de las ideas suele interpretarse, según afirma Williams, como un mercado económico en el que las unidades y elementos que transmiten ideas e información son comprados y vendidos, lo cual de hecho puede verse en el comercio común de libros, periódicos, suscripciones de televisión, etc. (Cf. *Ibid.*, p. 214.) Sin embargo, dado que el objetivo de Williams es interpretar la tesis optimista de Mill según la cual la libertad de expresión garantiza la emergencia de la verdad y, por tanto, ayuda a promover la veracidad pública, la idea del libre mercado debe replantearse teóricamente para que encarne en su estructura la posibilidad de que la libertad de expresión en ese mercado opere a favor de la veracidad.

En ese sentido, Williams presenta una versión idealizada del mercado de las ideas que debe funcionar de tal manera que la competencia esté marcada por la aceptación y crédito que reciben las ideas, con base en los esfuerzos a favor de la veracidad que se invierten en la dinámica de la información. No se trata de que una idea sea comprada (es decir, que un periódico tenga, digamos, mayor número de suscriptores que otro), sino que esa idea sea admitida y aceptada por los esfuerzos que refleja de ser veraz (es decir, que un periódico goce, digamos, de mayor grado de credibilidad que otro⁷). Dice Williams:

La competencia no será una interacción comercial entre empresarios, sino una interacción intelectual entre personas que promueven diversas ideas, y el «mercado

⁷ Una pregunta que puede plantearse en este punto es si la credibilidad y respaldo que recibe una idea o cierto tipo de información es resultado siempre de los esfuerzos a favor de la veracidad alrededor de esa idea particular. En el modelo idealizado de Williams esto es evidente, pero en los mercados reales de ideas no se puede ver con tanta claridad.

obliga» a que operar con las ideas consista en procesos de adquisición de verdad en relación con el tema en cuestión (Williams, 2002, p. 214).

Para Williams, el hecho de que la competencia sea por la aceptación debidamente justificada (desde el punto de vista del conocimiento) de una idea, implica esfuerzos a favor de la veracidad que se traducen en aspectos como la buena argumentación, la estructuración lógica, la meticulosidad investigativa, etc. A su vez, que esta noción del mercado idealizado implique estas prácticas favorece la veracidad en tanto se garantizan constantemente los mecanismos de adquisición de ideas y los esfuerzos investigativos de los individuos involucrados en él. Con todo, el modelo de mercado así idealizado por Williams no pretende que la verdad aparezca sin mayores problemas. Según afirma:

No necesitamos asumir que la operación de estas fuerzas está libre de fricciones, de modo que las inversiones en investigación estén necesariamente optimizadas; deberíamos permitir la posibilidad, que existe en la vida real, de que cuanto más tiempo se invierta investigando un determinado asunto, se haga menos probable que uno encuentre la verdad (Williams, 2002, p. 214).

En ese sentido, el modelo de Williams, más que pretender garantizar la verdad a toda costa, pretende garantizar que los esfuerzos por la veracidad constituyan una pauta distintiva del modelo. Esta pauta, por cierto, resulta fuertemente alentadora tanto para la libertad en sentido débil, como para la libertad en sentido fuerte. Desde el punto de vista débil, los esfuerzos por la veracidad constituirían la pauta para descubrir y compartir información que hace posible el ejercicio de libertades básicas, lo que redundaría a favor de prácticas más favorables socialmente. Por su parte, la libertad en sentido fuerte encontraría un importante punto de apoyo pues, además de permitir que las verdades fundamentales que sustentan la elección libre de cómo vivir tengan mayor margen de justificación, permitiría que el afán de veracidad se convirtiese en un móvil suficientemente fuerte para orientar nuestras formas de vivir.

Ahora bien, la cuestión sustantiva, tal y como la denomina Williams, no es que el modelo favorezca la aparición de la verdad y promueva la veracidad en el ámbito de la discusión pública —pues justamente para esto está diseñado—, sino si existen en el mundo

mercados de ideas que se ajusten a esta descripción. Los mejores ejemplos de mercados que se ajustan a esta descripción son las universidades o los centros de investigación. Allí, en efecto, las ideas son tomadas en cuenta a partir de su grado de estructuración, de su soporte argumentativo, así como de los esfuerzos de adquisición de verdades que los estudiantes, profesores e investigadores ponen en su tarea de formularlas. En estos mercados de ideas tipo universidad también parecen cumplirse requisitos como que no existan agresiones, que se respeten los puntos de vista ajenos, que las ideas se encuentren soportadas argumentativamente y que no se desestime una idea dependiendo de quién la emite⁸. Sin embargo, este tipo de cualidades propias de las universidades podrían generalmente asegurarse porque existe un fuerte grado de intervención en el tipo de discursos que son permitidos allí y en sus condiciones mínimas de emisión. La normatividad interna de una universidad permite sancionar a quienes no cumplan con las normas de comportamiento, que en muchos casos se encuentran referidas a las formas de expresión que están permitidas.

A diferencia de las universidades, los mercados de ideas del ámbito público –que son ejemplos de mercados no idealizados– no cuentan con mecanismos de intervención que regulen específicamente ciertos usos del lenguaje y de las formas de expresión. Sin embargo, sigue siendo un problema establecer si estos mercados deben ser intervenidos y regulados de tal manera que encarnen las virtudes del mercado idealizado descrito por Williams. Según el autor, los ejemplos de mercados intervenidos como las universidades no pueden ser tomados como modelos para entender la dinámica de los mercados reales de ideas en el ámbito público, pues son modelos que, aplicados en este ámbito, implican un alto grado de intervención y de restricción a la libertad de expresión, además de implicar la aceptación de modos específicos de la discusión que deben poder controvertirse en el marco de una sociedad democrática. A diferencia de las universidades y del modelo de mercado idealizado, la dinámica de la discusión pública debe garantizar no solo la posibilidad de debatir en el marco de unas reglas aceptadas, sino que debe poder discutir las reglas mismas de la

⁸ Estas cosas pueden ser perfectamente discutibles. No es tan claro, tampoco, que las universidades o centros investigativos funcionen con ese grado de suficiencia, y aún en muchas partes pueden verse casos en los que ciertos sesgos (de raza, de género, de orientación sexual u otros), operan dentro de estos ámbitos y empañan los esfuerzos académicos.

discusión y cuestionar a fondo la racionalidad del discurso público (Cf. Williams, 2002, p. 218). Esto, desde luego, representa problemas enormes en el intento de acercar los mercados reales de ideas al mercado idealizado. Así, ocurre, por ejemplo, en los mercados intervenidos que, de algún modo, encarnan muchos de los requisitos del mercado idealizado: “La investigación científica internacional ofrece una aproximación a un mercado idealizado, pero esto es así solo porque su estructura social real es en aspectos fundamentales un ejemplo de mercado intervenido” (Williams, 2006, p. 210). Frente a este tipo de mercados, dice Williams, se han planteado las críticas que corresponden en relación con las demandas de los mercados reales: “en las instituciones que se dedican expresamente a descubrir la verdad, como las universidades, los institutos de investigación o los tribunales jurídicos, la palabra no es absolutamente libre. No pueden ingresar personas ajenas, hablar cuando les apetece, hacer intervenciones ofensivas, irrelevantes o interminables, etc.” (Williams, 2006, p. 211).

Así pues, la noción del mercado de las ideas y la tarea de aproximarlos a la versión ideal parece abrir una distancia insalvable entre la libertad de expresión y la veracidad en el ámbito público. En efecto, en los mercados reales de ideas que tienen lugar en la vida pública cotidiana parece que, o bien se sostiene la defensa y la promoción de la libertad de expresión sin mayores restricciones, pero se corre el riesgo de que la veracidad se desatienda y se abra la posibilidad a la propagación de información desestructurada y a la promoción del engaño, el espectáculo, los discursos discriminatorios, etc; o bien se ponen restricciones sobre la dinámica de descubrimiento, aceptación y transmisión de ideas, de tal forma que encarne las virtudes descritas en el modelo idealizado, pero se corre el riesgo de desalentar la extensión de la libertad de expresión en el ámbito público. En esto consiste el problema de Williams. En sus propias palabras:

Ninguna democracia liberal puede permitirse desalentar demasiado el discurso expresivo, indisciplinado e incluso perjudicial o inquietarse en exceso por quién y cómo lo publica, ni puede forzar a las personas a pensar en los asuntos públicos o políticos. Al mismo tiempo, los derechos básicos de la sociedad liberal y las libertades democráticas mismas dependen del desarrollo y la protección de métodos de descubrimiento y transmisión de verdad, y esto requiere que el debate público encarne de alguna forma una aproximación a un mercado idealizado. Cuadrar este círculo

tiene que ser un objetivo primordial de la inventiva institucional en los estados liberales (Williams. 2006, p. 212 – 213).

En aras de la claridad, vendría bien una breve recapitulación de lo dicho hasta ahora: como he procurado argumentar, la libertad de expresión parece ser (al menos para Mill y desde la perspectiva del mercado de las ideas), una condición de la veracidad y de la emergencia de la verdad en el ámbito público, en el sentido de que –independientemente de si los mercados reales funcionan o no con arreglo a las exigencias de la versión idealizada– en este ámbito los esfuerzos por la veracidad no pueden apreciarse al margen del ejercicio de la libertad de expresión. La estrecha relación entre las dos se puede apreciar, por ejemplo, en circunstancias de tiranía política en las que el monopolio de la información y la censura implican el ocultamiento de la verdad y la renuncia a toda posibilidad de ejercicio de la opinión pública soportado en la veracidad. En estas circunstancias, la garantía de libertad de expresión es una herramienta poderosa para promover la veracidad de los asuntos públicos.

Por otra parte, la veracidad parece ser también una condición de la libertad, pues, como se intentó mostrar en la anterior sección, la ausencia de información veraz y de conocimiento afectan directamente el ejercicio de ciertas libertades básicas de las sociedades democráticas liberales, incluyendo la libertad de expresión. La interpretación de Williams al respecto introduce la noción de mercado de las ideas, y reconstruye el problema de tal modo que la tensión entre veracidad pública y libertad de expresión aparece con toda su fuerza: por un lado, las exigencias del mercado idealizado a favor de la veracidad suponen un riesgo enorme para la libertad de expresión, pues imponen serias restricciones a las formas de discusión pública, lo cual limita profundamente las posibilidades de esta libertad; por el otro lado, el libre funcionamiento de los mercados reales de ideas abre espacios demasiado riesgosos para la veracidad pública, promoviendo que la protección extensiva de la libertad de expresión genere dinámicas de difusión de información falsa, desestructurada, ambigua y manipulada, cuyos propósitos pueden poner en riesgo aspectos centrales de las democracias liberales, como el ejercicio pleno de ciertas libertades y, a la postre, el ejercicio auténtico de la misma libertad de expresión. Las democracias liberales no pueden prescindir ni de la veracidad pública ni de la libertad de expresión. Su coexistencia es necesaria para garantizar su pleno funcionamiento, pero, al mismo tiempo, la promoción de estos valores en el marco

de las sociedades democráticas liberales promueve un choque entre ellas en el que la defensa o promoción de una puede implicar el detrimento de la otra ¿Cómo podemos resolver este problema? El problema, en palabras de Williams, es el problema de acercar los mercados reales de ideas al modelo idealizado. El objetivo último de esta tesis es –una vez comprendidos ciertos aspectos y formas de la tensión entre libertad de expresión y veracidad pública– ofrecer una perspectiva o una posibilidad de cuadrar este círculo identificado por Williams. Sin embargo, antes de abocarnos a este propósito, quisiera revisar cuál es la posición de Mill al respecto ¿Tiene algo que decirnos Mill sobre este problema? Creo que sí, y creo que, examinado con detenimiento, en Mill descansan algunos supuestos que, de ser problematizados, pueden mostrar nuevas aristas para leer el problema de la tensión entre libertad de expresión y veracidad pública.

4. *John Stuart Mill: una perspectiva liberal sobre la tensión.*

El texto *Sobre la libertad* (2009) de John Stuart Mill es considerado, con toda justicia, una obra definitiva de la literatura política liberal. Se trata de una de las primeras obras del liberalismo que aporta un contenido programático sobre las libertades y los derechos inalienables de los individuos. Si algo cabe destacar acerca de esta obra es su marcado interés por el problema de la libertad de pensamiento y de expresión, al cual le dedica un capítulo completo. Este interés de Mill tiene explicación. En la introducción de su obra Mill nos dice que una de sus preocupaciones más acuciantes es la que se relaciona con la necesidad de poner límites a los poderes imperantes sobre la libertad de los individuos. Estos poderes, por cierto, pueden ser comprendidos, en la óptica del liberalismo de autores como Wilhelm Von Humboldt (2009), como las facultades que tiene el Estado en una sociedad y cuyo alcance, de no ser puesto en límites, puede perjudicar a los individuos. Mill piensa, ciertamente, en este tipo de poder imperante, pero su preocupación se extiende al poder que, en general, podría ejercer sobre un individuo no solo el Estado, sino las fuerzas mayoritarias de la sociedad. Afirma Mill:

La sociedad puede ejecutar, y ejecuta, sus propios decretos; y si dicta malos decretos, en vez de buenos, o si los dicta a propósito de cosas en las que no debería mezclarse,

ejerce una tiranía social más formidable que muchas de las opresiones políticas [...] Por esto no basta la protección contra la tiranía de un magistrado. Se necesita también protección contra la tiranía de la opinión y sentimiento 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 a aquellos que disientan de ella (Mill, 2009, p. 61 – 62).

La gran preocupación que tiene Mill acerca de la libertad de expresión está fundada, pues, en su interés de impedir que la opinión común y las ideas que prevalecen en una sociedad se impongan sobre los individuos que disientan de ellas. Cualquiera que sea su temática o su contenido específico, las opiniones que son compartidas o que son objeto de disenso no pueden ser tomadas como ideas de valor absoluto en una sociedad liberal, y Mill sabe que su imposición es una forma de tiranía tanto o más peligrosa que la tiranía de algunos gobiernos. Las intuiciones de Mill van, pues, en la dirección según la cual la garantía de la libertad de expresión es una forma de prevenir la tiranía social, llamada también “tiranía de las mayorías”. Podemos extraer de lo anterior una conclusión interesante: si la posición de Mill puede entenderse como la defensa contra la tiranía de las mayorías, entonces es posible afirmar que Mill piensa en la sociedad liberal como una sociedad abiertamente plural.

La noción de pluralismo es central en sociedades liberales que intentan pensar el problema de la libertad de expresión y la veracidad pública. El problema que tienen estas sociedades no es, como en las tiranías absolutas, que la opinión y las ideas se encuentren regladas y fiscalizadas por el poder central de los gobiernos. El problema, más bien, tiene que ver con la pugna permanente entre las diferentes formas de vida y pensamiento que tienen lugar en sociedad, y la manera en que estas formas hacen uso de la libertad de expresión para ganarse un lugar de reconocimiento en la vida social. Mill pensaba, creo que correctamente, que el mundo para cada individuo es aquella parte de la sociedad con la que se relaciona y con la que establece un mutuo reconocimiento: su secta, su partido, su iglesia, etc., (Cf. *Ibid.*, p. 78), y con base en esta idea del reconocimiento afirmó algo que podría describir a las sociedades liberales como sociedades plurales: “casi puede llamarse liberal y de amplias ideas al hombre para el cual el mundo significa algo tan comprensivo como su país o su época”. (Mill, 2009, p. 78). El hombre liberal, o plural, es para Mill aquel que, aunque

suscribe ciertas ideas con convicción, sabe “que las mismas causas que le hicieron un cristiano en Londres le hubieran hecho un budista o un sectario de Confucio en Pekín” (Mill, 2009, p. 79).

Sobre esta creencia de que en una sociedad plural no pueden permitirse las tiranías de las mayorías, Mill realiza su defensa de la libertad de expresión como una libertad capaz de garantizar este carácter plural y repeler formas de tiranía, cualquiera que sea su fuente, de tal manera que se puedan garantizar las libertades de los individuos. Precisamente por esto, Mill considera que la libertad de expresión no debería tener ningún tipo de restricción. El estilo literario de Mill para expresar el alcance de esta opinión es, por cierto, muy ilustrativo de su fuerte convicción:

Si toda la humanidad, menos una persona, fuera de una misma opinión, y esta persona fuera de opinión contraria, la humanidad sería tan injusta impidiendo que hablase como ella misma lo sería si teniendo poder bastante impidiera que hablara toda la humanidad (Mill, 2009, p. 77).

Se trata, no obstante, de un argumento que no nos dice nada acerca del valor mismo de la libertad de expresión. Es injusto impedir que quienes disienten de la opinión común expresen su opinión, pero aún no sabemos por qué lo es. Las razones, y por esto Mill me parece particularmente interesante, es que los motivos de la injusticia en esta privación tienen que ver con la veracidad:

Si fuera la opinión una posesión personal que sólo tuviera valor para su dueño; si el impedir su disfrute fuera simplemente un perjuicio particular, habría alguna diferencia entre que el perjuicio se infligiera a pocas o a muchas personas. Pero la peculiaridad del mal que consiste en impedir la expresión de una opinión es que se comete un robo a la raza humana; a la posteridad tanto como a la generación actual; a aquellos que disienten de esa opinión más todavía que a aquellos que participan de ella. *Si la opinión es verdadera* se les priva de la oportunidad de cambiar el error por la verdad; y *si errónea*⁹, pierden lo que es un beneficio no menos importante: la más

⁹ Los énfasis son míos.

clara percepción y la impresión más viva de la verdad, producida por su colisión con el error (Mill, 2009, p. 77).

Los argumentos que desarrolla Mill para defender la libertad de expresión son básicamente dos: 1. La importancia de la libertad de expresión cuando la opinión es falsa o errónea, y 2. La importancia de la libertad de expresión cuando la opinión es verdadera. La discusión de estos dos argumentos es lo que ocupa casi la totalidad del capítulo, y es importante destacar que las cualidades de la opinión en relación con la veracidad –esto es, si es falsa o verdadera, si se encuentra justificada o no, y si la discusión de esa verdad o falsedad hace aparecer ciertos esfuerzos por rechazar su falsedad o justificar su verdad– son las que sirven de base para que Mill desarrolle su posición.

El primer argumento que desarrolla Mill es el de la opinión falsa. La cuestión que discute es si, por el hecho de tener la seguridad de que una opinión es falsa, podemos arrogarnos el derecho de impedir que sea expresada. Según el autor, este impedimento no tiene justificación, pues la única manera de demostrar que alguien tiene una opinión falsa o equivocada es permitir que esta opinión sea discutida de tal manera que cada persona pueda, por sus propios medios, llegar a la conclusión de que la opinión es equivocada o falsa. Pretender que mi certeza sobre la falsedad de una opinión me autoriza a negar su expresión equivale para Mill a pretender que mi opinión es la verdad absoluta. La idea central aquí es que, aunque yo tenga certeza de la falsedad o error de cierta opinión, no puedo pretender que todo el mundo tenga esta certeza, ni puedo imponer mi criterio al respecto (aunque esté en lo correcto), pues el único modo legítimo para que esta certeza del error de una opinión cobre valor público es, justamente, la discusión pública.

La pretensión de negar la expresión de una opinión porque se sabe que es falsa o errónea es denominada por Mill como “presunción de infalibilidad”. Esta consiste en afirmar que una opinión es verdadera de manera absoluta, de lo cual se siguen dos cosas: 1) una imposición de la opinión que se afirma verdadera, y por ello mismo, 2) la imposibilidad de discutir esta opinión. Mill rechaza la presunción de infalibilidad puesto que considera que nadie tiene en sí mismo la capacidad para pensar por los demás ni decidir por ellos lo que es de valor o no. Dado que nadie tiene, entonces, infalibilidad para afirmar su opinión como

verdad absoluta, negar el derecho a la expresión de una opinión, por falsa o equivocada que sea, es un acto injustificado e injusto.

Es importante destacar que esta presunción de infalibilidad puede aplicarse tanto a personas como a opiniones. Es importante señalar esto en el sentido de que, si bien es cierto que ninguna persona en su individualidad es infalible respecto de lo que piensa u opina, las opiniones por sí mismas tampoco son infalibles y no es señal de infalibilidad que sean aceptadas por la mayor parte de las personas de una sociedad. Aun cuando una opinión (presumiblemente) verdadera se encuentre suscrita por el grueso de la sociedad, esto no hace legítimo negar la libertad de expresión a quienes no la suscriben. De ahí que la conclusión de Mill no sea solo una premisa de combate sino una afirmación con todo el peso filosófico: ninguna persona, aunque tenga suficiente poder, puede negar el derecho a la libertad de expresión de otra, por más que crea que su opinión es la verdadera; y ningún grupo mayoritario puede negar el derecho a la libertad de expresión de una minoría o de una sola persona que disienta, aunque crea que su propia opinión, por ser la que prevalece socialmente, es la verdadera.

En este punto, Mill puede empezar a argumentar sobre la necesidad de discutir las opiniones que son verdaderas. Para el autor, la necesidad de discutir estas opiniones podría describirse como la importancia de la justificación y la vigencia. Justificación, según Mill, en el sentido de que las opiniones verdaderas, cuando son simplemente aceptadas sin discusión, no se distinguen en nada de los prejuicios. Su sola afirmación de que es verdadera sin poder dar cuenta de por qué lo es nos deja en la presencia de una opinión que tiene más de autoritaria que de autoridad. La discusión pública de una opinión que es verdadera puede darle razones a sus contradictores para suscribirla sin perjuicio de creer que es una imposición, y puede darles a sus defensores nuevas razones para defenderla. Vigencia, en el sentido de que la discusión pública de una opinión o idea verdadera puede sostener en el tiempo la conciencia de las razones que la justifican, de tal manera que su transmisión a lo largo de los años no la convierta en un cuerpo de tradiciones aceptadas por su antigüedad sin que podamos entender su sentido ni apropiarnos de su valor.

El valor de la discusión pública de las opiniones e ideas verdaderas permite para Mill el desarrollo de una serie de capacidades que podríamos asociar con virtudes propias de quien

se propone ser veraz. Estas capacidades son para Mill el fortalecimiento de las razones y de la capacidad de razonar, el conocimiento de fundamentos, la destreza argumentativa para enfrentar objeciones, etc. Williams se había referido a estas capacidades en el marco de la explicación sobre el mercado idealizado de las ideas, afirmando que la discusión pública en este tipo de mercados promueve la argumentación cuidadosa, la atención a la investigación empírica, la adecuada ponderación de las evidencias, etc. (Cf. Williams, 2002, p. 214). Mill resume, nuevamente con su estilo literario, la fuerza de la discusión pública: “solo a través de la diversidad de opiniones puede abrirse paso la verdad” (Mill, 2009, p. 117). La intuición de Mill sobre el desenvolvimiento de la discusión pública recuerda en muchos aspectos el concepto de mercado de las ideas que propone Williams. Es importante apreciar, sin embargo, que en la postura argumentativa de Mill el mercado real de las ideas tendería por su propia naturaleza a funcionar ya como un mercado idealizado.

A lo largo del capítulo, Mill trata de ofrecer un panorama acerca de la importancia que representa la libertad de expresión en las sociedades liberales y por qué es necesario garantizarla independientemente de si las opiniones que se sostienen son verdaderas o falsas. Estos argumentos constituyen el bloque más robusto de su argumentación y su conclusión fuerte ya es conocida: la libertad de expresión no debe hallarse sujeta a ningún tipo de restricción.

En la introducción de su libro, Mill afirma que la única razón para interferir en la libertad de un individuo es cuando este puede afectar a otros. Su afirmación, por cierto, es ampliamente abarcadora, en el sentido de que se refiere a las libertades en general. Dado que Mill parece haber justificado suficientemente bien las bondades que implica la libertad de expresión en el ámbito público, no tendríamos que considerar en principio la posibilidad de restringir o interferir en esta libertad porque ella misma no representa un riesgo para los demás, sino que, según Mill, procura de hecho un beneficio constante, en tanto que alienta la veracidad y por ello mismo enriquece la discusión pública. Esta es la conclusión optimista que tiene Mill, y que brota, justamente de su percepción de la discusión pública como una discusión que encarna las virtudes del mercado idealizado que propone Williams. Pero esta presuposición no es cierta. Existen al menos dos cosas implicadas en esta presuposición de Mill sobre la libertad de expresión que debilitan su postura. Por un lado, no es necesariamente

cierto que la apertura de la libertad de expresión y la circulación constante de las opiniones –lo que Williams denomina mercado de las ideas– genere un flujo de discusión tal que permita siempre la emergencia de las opiniones verdaderas. La objeción de Williams a la presuposición optimista de Mill se sostiene porque, de hecho, los mecanismos de los mercados reales de ideas no funcionan con el grado de efectividad y en las condiciones que supone por Mill. De hecho, es probable que las nociones de opinión y discusión pública no se encuentren tan estrechamente relacionadas y que la emisión de ciertas opiniones en ámbitos públicos cobre valor, relevancia y credibilidad por vías diferentes a la discusión. Mill ignora los monopolios de información, la censura y otros tantos factores que distorsionan el funcionamiento ideal de los mercados de ideas. Justamente por esto, Mill no puede concebir la tensión entre libertad de expresión y veracidad pública. En este escenario, la cuestión inversa no es considerada por Mill: que el ejercicio de la libertad de expresión puede ir en contra de la veracidad pública y, por ello mismo, ir en contra de la libertad de otros individuos.

Por otro lado, Mill desconoce una dimensión del lenguaje que puede hacer daño a otros y que justificaría cierta intervención o al menos una consideración de la posibilidad de restringir esta libertad. Discusiones recientes sobre actos de habla han intentado mostrar que ciertos discursos, como los discursos discriminatorios, constituyen usos del lenguaje que dañan directamente, cuyo daño deriva de la sola expresión de sus opiniones, y que en ellos se implican estructuras de poder y dominancia que no habían sido considerados de manera previa¹⁰. Dado que la libertad de expresión puede ser el vehículo por el cual se producen daños a ciertos grupos sociales con estos discursos específicos, habría razones para considerar la posibilidad de establecer ciertas restricciones a la libertad de expresión.

Con todo, el optimismo de Mill tiene una perspectiva que considero importante rastrear y proyectar en esta investigación. Si bien es cierto que no podemos presuponer que la discusión pública de una opinión falsa garantice que esta opinión será descartada o reemplazada por una opinión verdadera, lo cierto es que la noción de infalibilidad implicada en la argumentación de Mill para justificar la discusión de las opiniones falsas es justamente

¹⁰ Cabe apreciar que los usos del lenguaje pueden representar diversos tipos de daños: injusticias y sesgos (Fricker, 2007), subordinación, dominancia y silenciamiento (Langton, 1993; 2009), etc.

la que podría ser relevante para entender la tensión entre las diversas formas de pensar, y sería la que permitiría comprender cómo las opiniones que prevalecen socialmente utilizan su poder para desestimar, deslegitimar y rechazar manifestaciones culturales, opiniones divergentes y formas de vida alternativas a las admitidas. Si la presunción de infalibilidad está en el fondo de formas del discurso como la xenofobia, el racismo, el sexismo, el machismo, la homofobia, etc., entonces nuestro acceso a estos problemas justifica su interpretación en términos de la tensión entre libertad de expresión y veracidad pública, en el sentido de que la presunción de infalibilidad presupone, justamente, que solo una opinión es verdadera (aunque no lo sea necesariamente) y que su verdad justifica su imposición. Esto, para decirlo sin mayores rodeos, pone de presente la posibilidad de que la veracidad –o la falta de veracidad– tenga algo que ver con este tipo de discursos y pueda decirnos algo sobre ellos que permita comprenderlos mejor. Retomaré esta idea en el siguiente capítulo.

Visto al detalle, el problema que plantea Williams sobre la necesidad de cuadrar el círculo detectado en el mercado de las ideas no preocuparía a Mill, en el sentido de que, según su propia perspectiva, los mercados reales encarnan ya las virtudes del mercado idealizado, lo cual hace innecesario plantearse la cuestión de cómo acercarlos. En eso consiste, justamente, su optimismo y, es probable que las razones que lo justifiquen estén asociadas a la creencia de Mill según la cual existe una racionalidad compartida entre los miembros de la sociedad cuyo uso da lugar al ámbito de la discusión pública. Mill lo cree así porque cree, justamente, que las relaciones entre libertad de expresión y veracidad pública son estables, al menos en el sentido de que la discusión pública de una opinión tiende favorablemente hacia la emergencia de la verdad y a la promoción de la veracidad. Aunque esto sea problemático, hay, sin embargo, algo de gran valor en el argumento de Mill. Su idea de una racionalidad compartida para el debate es un supuesto que –de facto– no podemos aceptar pero que, suponiendo que existe o que puede lograrse, conseguiría resolver los problemas de la tensión entre libertad de expresión y veracidad pública. Las demandas de veracidad que imagina Williams en la versión ideal del mercado de ideas se corresponden con las demandas de racionalidad compartida para la discusión que Mill da por sentadas y si se pudiera alcanzar esta racionalidad, su valor para la discusión pública podría apuntar hacia la promoción tanto de la veracidad como de la libertad de expresión, disolviendo la dicotomía según la cual la promoción de una implica el detrimento de la otra. O por decirlo de modo

más concreto: en la posibilidad de una racionalidad discursiva compartida se hallaría el puente que permitiría acercar los mercados reales al modelo idealizado. Es importante insistir que la tensión entre veracidad pública y libertad de expresión no existe en Mill, y quizá no existe porque seguramente en su perspectiva está encriptada la solución. Las preguntas por resolver, entonces, son acerca de los requisitos que debe cumplir esa idea de racionalidad, cómo podría integrar los requerimientos tanto de la libertad de expresión como de la veracidad pública, y cómo podría enfrentar y hacerse operativa frente a los problemas actuales de la veracidad pública y la libertad de expresión. Hablaré de esto en el último capítulo.

No es posible alcanzar una respuesta satisfactoria a esta última cuestión sin considerar la particularidad de los problemas que tienen lugar actualmente en la tensión entre libertad de expresión y veracidad pública. Me interesa por lo pronto, y para los propósitos de esta tesis, enfrentar un problema que ya preocupaba a Mill sobre la tiranía de las mayorías y de la opinión, y que en nuestra época adquiere la forma de un resurgir de discursos de corte fascista: el problema de los discursos discriminatorios.

5. La tensión entre libertad de expresión y veracidad pública en el contexto de las democracias liberales.

Williams construyó su argumentación acerca de la tensión entre libertad de expresión y veracidad pública en el marco de lo que él denomina “democracias liberales”, pero no tenemos muy claro a qué hace referencia con esta denominación. Tal y como funcionan nuestras sociedades actualmente (la mayor parte de las sociedades occidentales, al menos), su carácter democrático requiere no solo de que se reconozcan como caducas las formas de ejercicio de poder que no gozan del respaldo popular –donde este respaldo es la fuente de la legitimidad del poder mismo¹¹–, sino que parece exigir de la sociedad civil la realización de cierto tipo de acciones que, en conjunto, podrían contarse entre los signos de buena salud del sistema democrático. De aquí la importancia de que las sociedades brinden la posibilidad de

¹¹ El ejemplo tradicional es la dinámica de participación política a través del sufragio (Williams, 2002, p. 211). Se descartan aquí formas de “respaldo” indirectas, como ocurría en la dinámica de las sociedades monárquicas que veían en el pueblo un aliado al cual contentar, pero no una fuente directa de la legitimidad de su poder.

ejercer presión ciudadana a través de protestas, expresiones culturales, debates públicos y formas de gestión y control de la actividad gubernamental. Las formas de legitimidad que recaen en la ciudadanía proveen a las sociedades actuales su valor democrático, pero conviene observar, sin embargo, que la fuente de inspiración de estas formas de legitimidad es casi siempre de corte liberal. Al menos así parecen sugerirlo las formas de gobierno constitucional que defienden, como en los Estados Unidos, la libertad de los ciudadanos como el corazón del ejercicio político civil. La ya conocida primera enmienda de la constitución norteamericana protege la libertad de los ciudadanos a expresarse, al menos en el sentido de que garantiza que el congreso no creará leyes para prohibirles tal cosa. La premisa que en los Estados Unidos defiende la libertad de expresión como una libertad esencial del complejo de ideas que conforman el Estado permite mostrar que la posibilidad de ejercer muchas de las demandas democráticas en esa sociedad están amparadas en la prioridad política de la libertad.

Existe en la actualidad un debate de interés amplio entre los filósofos que estudian la política, relacionado con las tensiones que emergen entre los conceptos de democracia y liberalismo. Desde el punto de vista filosófico, pero también político, el concepto de democracia ha sido objeto de acalorados debates y de reivindicaciones que merecen mucha atención, pero de las cuales no puedo ocuparme aquí al detalle. Algunas reflexiones recientes ahondan profundamente en el sentido de lo que podrían considerarse reivindicaciones democráticas y por qué no siempre concuerdan con las pretensiones del liberalismo como teoría política¹².

Con todo, es preciso agregar que el liberalismo no es, ni mucho menos, una forma de pensamiento cristalizada y que, como teoría política, ha sufrido también importantes cambios que la ponen en la órbita de los problemas democráticos. Así lo considera el constitucionalista norteamericano Owen Fiss (1996), quien afirma que el panorama del liberalismo desde mediados del siglo XX ha cambiado radicalmente respecto a las pretensiones del liberalismo clásico, comprometido con una idea de Estado mínimo que no atentara contra las libertades

¹² Véase: Mouffe, C. (1997). Carl Schmitt and the paradox of Liberal Democracy. En: *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*. Vol. X, N° 1.; *El retorno de lo político* (1999) y *The Democratic Paradox* (2000). Un libro de especial interés es el de Michael Sandel, titulado *Liberalism and the Limits of Justice* (1998). Aunque se centra en el debate entre liberalismo y comunitarismo, cabe apreciar que muchas de las cuestiones críticas que el comunitarismo plantea al liberalismo son de estricto corte democrático.

de los individuos. La visión del liberalismo como la oposición entre individuo – estado fue puesta bajo revisión cuando la filosofía política liberal, como ocurre en la obra de John Rawls, integró a su núcleo de preocupaciones la idea de igualdad, fundamental para cualquier concepto de democracia (*Cf. Ibid.*, p. 4). No ha sido nada fácil para los liberales superar los problemas que surgen de las tensas relaciones entre libertad e igualdad, y bien podría suceder que, tal y como lo dijo Isaiah Berlin (*Cf. 2002*, p. 169)¹³, esta dicotomía no consiga zanjarse nunca. Pero existe, sin duda, un valor enorme en los esfuerzos intelectuales del liberalismo por incluir la igualdad dentro sus preocupaciones filosóficas. En el horizonte actual del pensamiento liberal es más fácil admitir que la defensa irrestricta de las libertades humanas no puede ir en contravía de la igualdad de las personas, y es fácil suponer que quien pretenda lo contrario no podrá decirlo sin que se produzca algo de escándalo.

Si los problemas del liberalismo en la actualidad no pueden plantarse sin considerar la noción de igualdad, es presumible que, en el contexto de las democracias liberales, la tensión entre libertad de expresión y veracidad pública tenga que ver también con problemas acerca del lugar de la igualdad como un valor dentro de estas sociedades ¿Cómo puede incluirse a la igualdad en la consideración de esta tensión? Creo que una aproximación bastante interesante puede hacerse a través de la consideración del problema de los discursos discriminatorios. Me interesa abordar este problema porque, según creo, permite destacar que la tensión entre libertad de expresión y veracidad pública, en el marco de sociedades democráticas liberales, no puede obviar una preocupación de estricto corte democrático: la igualdad. El problema de la discriminación de personas y minorías es, por lo demás, de una actualidad apremiante, y creo que en su análisis existe la posibilidad de enriquecer el problema de la tensión entre libertad y veracidad. Sobre esto versará el siguiente capítulo.

¹³ Especialmente la sección III y IV.

II

Libertad de expresión y veracidad pública: entre la discriminación y el silenciamiento.

Algunas de las discusiones actuales más interesantes sobre libertad de expresión se encuentran asociadas a conflictos entre diversas identidades civiles. Las demandas de reconocimiento por parte de comunidades minoritarias o históricamente desprotegidas y discriminadas son hoy un tema ineludible y están en la mesa de discusión pública. Por su parte, los grupos que, en función de su poder, su tradición o su influencia, pretenden negar estas demandas y no conceden tan fácilmente su reconocimiento, han encontrado nuevos espacios para arremeter y promover discursos que sostienen la discriminación, el odio y el rechazo. El problema de cómo operan estos discursos –tanto los que reivindican las demandas políticas de los grupos minoritarios como los que pretenden negar estas demandas y promover su rechazo– y cuáles son las tensiones que surgen entre ellos en el ámbito público nos devuelve nuevamente al concepto de mercado de las ideas y a las estrategias que el liberalismo tiene para enfrentar dichas tensiones.

En su interpretación ideal –como se presupone en la versión idealizada de mercado de las ideas– la libertad de expresión puede entenderse como el vehículo que permite la exteriorización social de las opiniones en conflicto, y si su ejercicio se diera bajo condiciones ideales, es probable que la libertad de expresión, tal y como pretendía Mill, encontrara sus propios recursos para regular las opiniones que a este respecto deben ser tenidas en cuenta. Esta imagen idealizada, que sigue la línea propuesta por Mill, supone que el libre funcionamiento del mercado es la fuente de su propia regulación. Pero esta no es la única condición que se ha idealizado en el mercado. Además de suponer su efectiva autorregulación, y de suponer la participación racional en la dinámica del mercado –esto es, que el mercado funciona bajo pautas que alientan permanentemente la veracidad–, se supone que el mercado tendría una fuerte dosis de igualdad. Así, al menos, parece sugerirlo Mill en el capítulo 1 de su libro *Sobre la libertad*, en el cual argumenta acerca de la importancia de

contener no solo los poderes del Estado sino también de lo que él llama “la tiranía social”. En palabras de Mill:

la sociedad puede ejecutar, y ejecuta, sus propios decretos; y si dicta malos decretos, en vez de buenos, o si los dicta a propósito de cosas en las que no debería mezclarse, ejerce una tiranía social mucho más formidable que muchas de las opresiones políticas (Mill, 2009, p. 61).

Esta tiranía social de la que habla Mill constituye, para él, un peligro que amenaza directamente la posibilidad del disenso que cualquier individuo pueda tener respecto a los sentimientos y opiniones que prevalecen en el ámbito social. La libertad individual de decidir cómo vivir, qué pensar y qué decir, puede verse afectada por la imposición de ideas prevalentes y dominantes socialmente. En el capítulo 2, Mill argumenta a favor de la necesidad de extender la libertad de expresión en todos los ámbitos, de considerar públicamente todas las ideas posibles, sean verdaderas o falsas, pues esto permite una consideración casi universal de los puntos de vista que se dan en una sociedad (*Cf. Ibid.*, p. 77 y ss.), y una de las razones para defender la extensión de la libertad de expresión es, justamente, la de abrir el ámbito público a un diálogo donde todas las formas de vivir, pensar y decir pueden coexistir¹⁴. Así, desde el punto de vista de Mill, la libertad de expresión cumple un doble rol: por un lado, es uno de los pocos vehículos –quizá el único o al menos uno muy importante– de manifestación de las libertades individuales –mi libertad de expresarme es la única manera de visibilizar mi forma de vida–; y por otro lado, es también la única forma de garantizar la pluralidad del espacio público, es decir, el igual derecho de cualquier persona o grupo social a vivir y pensar como desea, a expresarlo y ser reconocido social y públicamente en cuanto tal.

La libertad de expresión juega en el argumento de Mill una función importante, pues implica que su extensión sería una de las formas de asegurar igualdad, en el sentido de que, si la libertad de expresarse se extiende a todos los grupos e identidades civiles, entonces ellos tendrían la misma posibilidad de expresarse y, por tanto, de sostener sus puntos de vista y

¹⁴ La idea de coexistencia no implica armonía. La tensión entre formas de vivir, pensar y decir es, desde cierto punto de vista, sana para la vida en democracia. Los problemas emergen cuando la tensión se resuelve a favor de un punto de vista que anula otras formas de vida, de pensamiento y de expresión.

sus formas de vida. En este argumento, la posibilidad de hacer uso de la libertad de expresión *depende del alcance y la extensión* de esta libertad. O por decirlo con mayor énfasis y precisión: la igualdad en el uso de la libertad de expresión depende para Mill de la igualdad en la extensión de esta libertad.

Leído bajo la óptica de las demandas de igualdad que surgen por parte de grupos que han sido históricamente desprotegidos y discriminados, la postura de Mill supondría que la mejor forma de garantizar la igualdad entre estos grupos y aquellos socialmente dominantes o prevalentes es hacer extensiva la libertad de expresión para los primeros. Si las minorías gozan de libertad para expresarse, esto las pone automáticamente en el horizonte de la discusión pública, lo cual, además de enriquecerla, aseguraría su igualdad en la discusión respecto a otros grupos.

Quizá Mill tenga razón al afirmar que la tiranía social ejerce un poder que tiende a disuadir a las personas de disentir abierta y públicamente de lo que se encuentra admitido. El argumento funciona si presuponemos, como Mill, que en contextos de tiranía social la libertad de expresión no tiene la suficiente extensión para defender la libertad de los individuos a disentir de las opiniones prevalentes y de las ideas socialmente admitidas. Pero este argumento no explica cómo funcionan aquellas formas de tiranía social que se basan en atentados directos contra la igualdad a través de la promoción de formas de discriminación, y menos aún si esta discriminación ocurre en el ámbito de sociedades que se reconocen como democracias liberales, cuya naturaleza, entre otras cosas, exige la extensión plena de la libertad de expresión. En circunstancias en que la libertad de expresión es extensiva para todos los miembros de una sociedad, el argumento de Mill se vuelve inoperante. Se requiere una explicación que permita entender por qué la discriminación constituye un tipo particular de atentado contra la igualdad que no puede resolverse simplemente ampliando el espectro de la libertad de expresión o que no desaparece por el hecho de que se haya conseguido la mayor extensión posible para esta libertad. Pero para hacerlo es importante separar la idea de “extensión” de la libertad de expresión, y distinguirla del poder que tiene esta libertad para instalarse efectivamente en contextos públicos de discusión y que podría denominarse como “posibilidad de uso” o “capacidad”.

Cuando Mill argumentaba a favor de la necesidad de discutir públicamente cualquier idea, lo hacía bajo el presupuesto de que la mayor circulación de ideas en el mercado supondría una riqueza más amplia del debate público y que, por ello mismo, el mercado encontraría en esa riqueza y pluralidad de opiniones los recursos para regularse y funcionar razonablemente. Aquí, la idea de “funcionar razonablemente” significa tener mecanismos para valorar las opiniones de tal manera que solo las mejores puedan ser consideradas valiosas y tenidas en cuenta. O por decirlo de manera breve, el mercado tendría pretensiones de veracidad que solo pueden lograrse a través de una discusión abierta y plural. Para Mill, las opiniones que podrían considerarse valiosas solo pueden ser descubiertas en un marco amplio donde puedan ser contrastadas con otras opiniones que se encuentran mal formadas, son pobres o poco estructuradas, y de ahí la importancia de que el mercado sea abierto, sin restricciones. Así, la riqueza, apertura, calidad y pluralidad del mercado solo es posible si la libertad de expresión se encuentra plenamente extendida y todos pueden decir lo que piensan sobre cualquier cosa. Esa es la idea general de extensión: que cualquier persona pueda decir lo que piensa sobre cualquier cosa.

La noción de “capacidad” o “posibilidad de uso” va en otra dirección. La extensión de la libertad de expresión no garantiza que quienes la usan logren inscribir su voz en el debate solo porque ese derecho les está garantizado. La libertad de expresión, en tanto que es una libertad relacionada con el discurso, requiere de ciertas condiciones para hacerse efectiva que no se consiguen solo garantizando su extensión. La cuestión de hasta dónde se extiende la libertad, es decir, a quiénes y a qué temas alcanza, no es la misma cuestión de cómo hacer efectiva esta libertad y qué condiciones deberían satisfacerse para ello. Por poner un ejemplo: desde mitad del siglo XX las mujeres han conquistado espacios de reconocimiento social que no tenían antes y muchos derechos de los que estaban privadas se han extendido hasta ellas. La posibilidad de votar, pero también la posibilidad de asistir a una universidad, la posibilidad de escribir y publicar, etc. Sin embargo, algunas cosas no han cambiado (brechas salariales, ofertas equitativas de empleo, depreciación de opiniones, estigmas sobre los roles, etc.), y del hecho de que una mujer ahora pueda pensar y decir como desee no se sigue necesariamente que su voz siempre sea tenida en cuenta en los contextos relevantes donde debería ser contada. En ese sentido, podría considerarse que la extensión de la libertad de expresión es una forma de combatir la censura, al menos la censura directa –

cualquiera que sea su fuente— que impide expresar algo a alguien. Pero la extensión no puede enfrentar otros problemas como el de hacer contar una opinión, darle crédito o siquiera considerarla para la discusión. Tampoco puede enfrentar otras formas más sutiles de censura, la presencia de sesgos e injusticias en el discurso y en la valoración¹⁵, etc. Así lo denuncian muchas mujeres día tras día alrededor del mundo, y esto marca enormes diferencias entre lo que significa poseer una libertad o un derecho y la posibilidad o capacidad de hacerlo efectivo, y de hacerlo en condiciones de igualdad. La idea de Mill es que la amplitud del mercado nutre la discusión y ayuda a elevar las opiniones que merecen ser tenidas en cuenta. Pero es probable que aún cuando haya algo valioso por decir, la sola extensión no garantice que esto pueda ser dicho, que pueda ser escuchado, o que sea tenido en cuenta. La cuestión de la capacidad, entonces, está referida a una preocupación constante sobre cómo hacer para que ciertas voces efectivamente cuenten y puedan inscribirse en igualdad de condiciones en la discusión pública.

Esto, sin embargo, implica examinar la cuestión filosófica sobre cuáles son las condiciones para que las voces cuenten en el debate público y qué explica que ciertas voces no sean tenidas en cuenta. No es suficiente reducir el problema a la posición radical que identifica toda libertad de expresión con su uso efectivo¹⁶. Como cualquier libertad, el derecho sobre su uso —o sobre su no uso— también le da sentido.

Una teoría positiva acerca de las condiciones requeridas para darle valor real a la libertad de expresión en la discusión pública sería aquella que afirmaría la necesidad de suscribir la noción de capacidad —de la libertad como capacidad— y requeriría, entonces, teorizar al respecto. No estoy seguro de poder afrontar este desafío, aunque intentaré decir

¹⁵ Históricamente, por cierto, las mujeres han sido víctimas en muchos aspectos de lo que Miranda Fricker llama “injusticia testimonial”, cuya principal característica es una reducción en la credibilidad o valoración de un discurso o testimonio particular por razones prejuiciosas que están al fondo de las estructuras sociales de comprensión sobre ciertos roles en la sociedad. Si esta apreciación puede defenderse, habría que decir, entonces, que la superación de ciertas dificultades e injusticias de índole epistémico como las que identifica Fricker es fundamental para la comprensión del concepto de libertad de expresión como capacidad. Esta consideración puede extenderse, también, a la otra dimensión de las injusticias epistémicas identificadas por Fricker, a saber, la injusticia hermenéutica. Sobre el concepto de injusticia epistémica, véase: Fricker, M. (2007) *Epistemic Injustice, Power and the Ethics of Knowing*. New York: Oxford University Press. Sobre la relación entre justicia epistémica y libertad política, véase: Fricker, M. (2013) *Epistemic Justice as a condition of political freedom?* En: Synthese. N° 190, pp. 1317 – 1332.

¹⁶ Véase la interesante apreciación de Williams sobre este aspecto: Williams, B. (2005) “From Freedom to Liberty: the construction of a Political Value”. En: *In the Beginning Was the Deed, Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press.

algunas cosas más adelante. Desde el punto de vista filosófico, no me interesa tanto formular una teoría positiva como intentar comprender –y ese es un propósito central de este capítulo– por qué la libertad de expresión, a pesar de gozar de la extensión que Mill podría haber imaginado, sigue representando un foco de desigualdad en razón de la real capacidad de los miembros de grupos minoritarios para hacer uso efectivo de ella. Me preocupa fundamentalmente entender por qué la capacidad o la posibilidad de hacer uso efectivo de esta libertad no está garantizada y qué es lo que se implica con ello. La cuestión positiva de cuáles son los requisitos para hacer uso efectivo de la libertad es posterior a la necesidad de explicar por qué este, para ciertos grupos y personas, no es el caso¹⁷. La prioridad de mi preocupación está apoyada estrictamente en el hecho de que me interesa comprender el problema de la discriminación a partir del uso del discurso en ámbitos públicos, y este es un problema que implica a la libertad de expresión más allá de su extensión.

El problema acerca de cuál es el valor real de la libertad de expresión –si adquiere valor por su extensión sobre los individuos o por la capacidad real que les otorga para hacerse contar en la discusión pública– se encuentra al fondo de los debates constitucionales que, en los Estados Unidos, vinculan la libertad de expresión con la primera enmienda de la Constitución y con la discusión sobre cómo debería ser interpretada. Desde los años setenta, en los Estados Unidos ha tenido lugar un debate sobre el poder que tienen ciertos discursos, como el pornográfico, para subordinar a las mujeres y reproducir formas de violencia y discriminación en su contra. Estos discursos se han protegido apelando a la primera enmienda de la Constitución norteamericana y las preguntas que rondan el problema son si esos discursos deberían aceptarse bajo la premisa de que la libertad de expresión tiene sentido solo si es extensiva a todos los que puedan hacer uso de ella (es decir, que quienes hacen pornografía son tan libres de expresar su discurso como cualquier otro) o si, por el contrario, la libertad de algunos de decir lo que quieren atenta contra la capacidad real, en este caso la capacidad de las mujeres, para ser contadas en la discusión pública en condiciones de

¹⁷ Posterior, quiero decir, en lo que podría denominarse “el orden del pensamiento”. La formulación de cualquier teoría positiva sobre un fenómeno cualquiera que requiera explicación implica el reconocimiento de que ese fenómeno o no ha sido explicado, o no lo ha sido suficientemente; implica, además, el reconocimiento de que hay o ha habido obstáculos para dar con su explicación. Una teoría sobre un fenómeno posible –que desde el punto de vista fáctico no ocurre o no es el caso– requiere, al menos en principio, alguna apreciación sobre los hechos y sobre por qué los hechos no son como dice la teoría que explica el fenómeno posible.

igualdad o en condiciones donde su libertad para expresarse siquiera sea reconocida y tenida en cuenta. Este debate constitucional que tuvo lugar en los Estados Unidos alrededor de la cuestión pornográfica descansa en dos formas particulares de interpretar la primera enmienda, y lo interesante del asunto es que la tensión entre estas interpretaciones es, a su vez, una forma de la tensión entre libertad de expresión y veracidad pública, tal y como la entiende Williams. Dedicaré la siguiente sección a detallar las dos interpretaciones, y posteriormente intentaré mostrar cómo, sobre el fondo de este contexto constitucional, aparece el debate acerca de la cuestión pornográfica, que permitirá extraer conclusiones más generales sobre los discursos discriminatorios.

1. La perspectiva constitucional norteamericana: aproximaciones al debate.

Los problemas de libertad de expresión que involucran las identidades civiles particulares son problemas que tienen lugar en medio de sociedades democráticas liberales, y creo que uno de los países que ha afrontado estos problemas con recursos bastante interesantes es Estados Unidos. Por tradición, la primera enmienda de la Constitución norteamericana¹⁸ ha sido la bandera que destaca el carácter liberal de este país, y su relevancia ha traspasado sus propias fronteras. El texto de la primera enmienda ha constituido la norma que protege el derecho a la libertad de expresión, libertad de cultos, libertad de prensa y libertad de difusión en todo el territorio y muchas de las grandes disputas jurídicas de los Estados Unidos se han resuelto invocando su poder. Uno de los más sonados escándalos en la historia de los Estados Unidos sobre la libertad de los medios de comunicación para difundir información fue el que tuvo lugar a partir de los *Documentos del Pentágono*, y es sabido que la invocación de la primera enmienda fue crucial para defender el derecho de la prensa a difundir información más allá de los intereses del gobierno por evitarlo.

¹⁸ El texto de la primera enmienda de la constitución norteamericana reza como sigue: “El Congreso no hará ley alguna por la que adopte una religión como oficial del Estado o se prohíba practicarla libremente, o que coarte la libertad de palabra o de imprenta, o el derecho del pueblo para reunirse pacíficamente y para pedir al gobierno la reparación de agravios” p.11. de Filadelfia, C.C. (1787). Constitución de los Estados Unidos de América. Tomado de:

https://www.constitutionfacts.com/content/constitution/files/USConstitution_Spanish.pdf

La invocación de la primera enmienda en la defensa de la libertad de prensa forma parte de lo que el constitucionalista norteamericano Owen Fiss, en su texto *Free Speech and Social Structure (1986)* llama “tradición heredada”. En su opinión, la primera enmienda ha sido interpretada sobre la base de una tradición heredada que da a la comprensión de la libertad de expresión en el ámbito público una orientación particular. Afirma Fiss:

Para la mayoría, la Tradición de la libertad de expresión puede entenderse como una protección del orador de la esquina de la calle. Un individuo se sube a una tarima en una esquina de alguna gran ciudad, comienza a criticar las políticas del gobierno y es arrestado entonces por quebrantar la paz. En este escenario, la primera enmienda se concibe como una coraza, como un medio para proteger al orador individual de la posibilidad de ser silenciado por el Estado (Fiss, 1986, p. 1408)¹⁹.

La libertad de expresión así entendida captura un aspecto central de la tradición liberal clásica, a saber, la protección del individuo frente a los poderes desmedidos del Estado. Así las cosas, la tradición de la libertad de expresión, o *la doctrina de protección del orador de la esquina de la calle*, como la llama Fiss, es simplemente la tradición clásica liberal. Su valor, como sabemos, estriba en que protege a los individuos de ser silenciados o abusados por el Estado. Esto, además, produce una dinámica de opinión que permite la emergencia de opiniones críticas de todo orden, incluidas las críticas contra las instituciones estatales y contra el gobierno, lo cual redundará a favor del enriquecimiento de la discusión pública. Aquí se ponen nuevamente en juego las apreciaciones de Mill sobre el funcionamiento de la discusión pública, no solo en términos de la estructura del mercado como un mercado abierto a todo tipo de opiniones, sino como un mercado que vincula a sus participantes en un grado de racionalidad específico. Fiss considera que el centro de esta tradición es la interpretación de la primera enmienda como protectora de la autonomía individual (*Cf. Ibid.*, p. 1405 y ss.)

La interpretación de la primera enmienda como protección del individuo y de su autonomía no implicaría para el autor ningún tipo de problema si pudieran aceptarse dos cosas: 1.) que la discusión pública se da aún en el marco de la participación de individuos libres que están en toda la libertad de expresar sus ideas en la esquina de una calle y *saben*

¹⁹ Texto original está en inglés. Las citas textuales son traducción propia.

que su discurso será atendido. Y, 2.) que el único interesado en evitar que los individuos se expresen es el Estado. Afirma Fiss:

La tradición asume que dejando a los individuos en paz, libres del brazo amenazador de la policía, surgirá una reflexión completa y equitativa de todas las cuestiones. La premisa es que la autonomía conducirá al enriquecimiento del debate público. Desde la perspectiva del orador de la esquina de la calle, ese supuesto puede parecer suficientemente plausible. Pero cuando nuestra perspectiva se traslada, como insisto en que debe hacerse, de la esquina de la calle a, digamos, la CBS, este supuesto se vuelve sumamente problemático. La autonomía y el debate público rico –los dos valores de la libertad de expresión– pueden divergir y llegar a ser antagónicos (Fiss 1986, p. 1410).

La referencia a la cadena de televisión CBS se propone traer a colación el problema de en qué consiste actualmente el ejercicio de la libertad de expresión. En efecto, no solo la CBS, sino en general los grandes medios de comunicación, constituyen el gran escenario donde la opinión puede ser realmente tomada en cuenta, esto es, donde las opiniones e ideas pueden realmente instalarse en el debate público. En comparación con los oradores comunes y corrientes, los medios de comunicación masiva gozan ya de una recepción suficiente para que sus contenidos sean recibidos, de modo que esto implica una cierta ocupación del espacio de discusión pública. No puede concederse –y este ha sido el debate al que se han sometido tantas veces las grandes empresas de comunicación privadas– que los medios de comunicación masiva sean simplemente “esquinas virtuales” donde el orador hace su aparición²⁰ (Cf. *Ibid.*, p. 1410). Tal y como sugiere el autor, las grandes cadenas de comunicación deberían ser tomadas no como la esquina de la calle sino como el orador que

²⁰ Las redes sociales parecen cumplir más bien este papel de “esquinas virtuales”. Con todo, no es seguro que las redes sociales escapen de los problemas que enfrentan los medios de comunicación, donde es posible que ciertas formas de monopolio informativo lleven al silenciamiento o la desatención de ciertas opiniones. También es posible, en todo caso, que las redes sociales tengan sus propios problemas. Al menos dos me parecen bastante críticos: el primero es el que tiene que ver con la facilidad que prestan las redes para la difusión rápida y masiva de información falsa. En el horizonte de las redes sociales, la proliferación masiva y veloz de esta información impide a los usuarios confrontar, analizar y filtrar la información. El segundo problema es el que tiene que ver con la formación de “burbujas” de comunicación. Las redes sociales permiten la rápida formación de grupos de comunicación particulares que se conforman alrededor de temas e intereses particulares y que, por la dinámica misma de las redes, parece estar impidiendo la formación de diálogos más amplios entre los ciudadanos acerca de las cuestiones acuciantes de la vida social. Ocurre, también, que muchos grupos suelen hablar de los mismos temas, pero no existe un diálogo transversal.

hace uso de un espacio público para el debate –uno muy amplio, de hecho– y esto hace aparecer la primera dificultad en relación a los propósitos que la tradición de la libertad de expresión se propone, pues la invocación de la autonomía que protege la primera enmienda puede servirle a los medios de comunicación para promover ciertas ideas y cierto tipo de información que no satisfaga el requisito de enriquecer el debate público. Fiss lo explica de la siguiente forma:

La libertad de la CBS para decir lo que quiera puede enriquecer el debate público (entendido generosamente) y contribuir así a la satisfacción de las aspiraciones democráticas de la primera enmienda. Sin embargo, el problema es que puede funcionar también a la inversa, porque cuando la CBS añade algo al debate público, también le quita algo. Lo que se dice determina lo que no se dice. La decisión de cubrir la principal hora de la televisión con *Love Boat* implica necesariamente la decisión de no transmitir una crítica de la política internacional de Reagan o un documental sobre una de “las grandes cuestiones” de Lindblom a la misma hora (Fiss, 1986, p. 1411).

Al atenderse a la tradición que interpreta la libertad de expresión protegida en la primera enmienda como una protección de la autonomía individual, se desatiende uno de los propósitos que, se supone, también debería garantizar la libertad de expresión, a saber, el enriquecimiento de la discusión pública, que es relevante, a su vez, para el sostenimiento posterior de las libertades individuales y de la autonomía de la audiencia. Justamente, pensando en esta última dificultad, Fiss propone interpretar la primera enmienda “en términos políticos o sociales”, orientada a la protección y enriquecimiento del debate público y las implicaciones que tiene esto socialmente:

el propósito de la libertad de expresión no es la autorrealización individual sino más bien la preservación de la democracia y el derecho de un pueblo, como pueblo, a decidir qué tipo de vida quiere vivir [...] Le permitimos a las personas hablar para que otras puedan votar. Opinar le permite a las personas votar inteligente y libremente, conscientes de todas las opciones y en posesión de toda la información relevante (Fiss, 1986 p. 1409 – 1410).

Esto, desde luego, requiere de algún tipo de restricciones que promuevan el enriquecimiento del debate público. Para el autor esto no es un problema en tanto que lo que él denomina “estructura social”, esto es, las circunstancias que rigen actualmente el ejercicio de la libertad de expresión, no tienen por qué atender solamente –ni siquiera principalmente– a la protección individual ni a la interpretación de la primera enmienda en el marco de la protección de la autonomía. Al considerar la promoción de un debate público enriquecido como la preocupación central de las sociedades democráticas liberales, el autor da un giro en la tradición, pues considera ahora que las restricciones que en otro tiempo fueron consideradas amenazas por parte del Estado hacia los individuos –en tanto amenazaban su autonomía y su capacidad de desarrollo individual– ahora pueden ser consideradas formas de protección del debate público, que es también una manera de fomentar la protección de la autonomía política de los ciudadanos. El Estado puede convertirse, en la perspectiva de Fiss, en un aliado de la libertad de expresión y de la autonomía individual, si entendemos la libertad de expresión bajo la óptica de una nueva interpretación de la primera enmienda que le otorga su protección bajo la premisa de que debe promover la riqueza de la discusión pública: “Cuando el Estado actúa para mejorar la calidad del debate público, deberíamos reconocer que sus acciones son consistentes con la primera enmienda” (Fiss, 1986, p. 1416).

Tenemos, entonces, en el debate constitucional de los Estados Unidos, dos interpretaciones de la primera enmienda que resultan bastante problemáticas. Por un lado, la interpretación que suscribe la tradición liberal clásica, cuyo propósito principal es la protección del individuo y la autonomía de las personas para decir lo que piensan, aun cuando esto implique estar contra las instituciones del Estado o empobrecer la discusión pública²¹. Y, por el otro, una interpretación de la primera enmienda que se propone promover no la mera autonomía individual, sino la capacidad social de un pueblo para autodeterminarse colectivamente, lo cual requiere que el debate público que permite esa autodeterminación colectiva tenga unos mínimos de riqueza y calidad. La tradición heredada en la interpretación de la primera enmienda de la constitución norteamericana implica una defensa a ultranza de la libertad de expresión sin otro tipo de consideraciones, y como indica Fiss, esto constituye un riesgo cuando los portadores de ese derecho son las grandes cadenas de medios de

²¹ Veremos en un momento que los problemas más acuciantes de esta interpretación no emergen en relación con el Estado sino en la relación con otras personas y grupos sociales.

comunicación que acaparan o monopolizan buena parte del espectro de la opinión pública. En la actualidad ese temor puede extenderse a la dinámica de flujo informativo de las redes sociales y a lo que, en internet, Williams considera el chismorreo propio de la aldea global (Cf. Williams, 2002, p. 216), pero vale la pena mencionar que el peligro hace referencia, en general, a cualquier forma de monopolio y predominio sobre la opinión y el discurso dentro del ámbito social, así como a su empobrecimiento constante y a la segregación de la discusión. Por su parte, la interpretación alternativa de la primera enmienda, al pretender el enriquecimiento y el aumento de la calidad del debate público, se compromete con la búsqueda de formas de gestión y regulación de la información que circula y que tiene impacto en la discusión. Esto, aunque implica un serio compromiso con la veracidad pública como forma de garantizar el ejercicio efectivo de ciertas libertades, promueve una política de restricciones en el debate público que ponen también en peligro la extensión de la libertad de expresión. Valdría la pena mencionar, de todos modos, que desde el punto de vista fáctico la extensión de la libertad de expresión corre siempre un peligro inminente, porque así como es posible que no todo lo que merece la pena ser dicho y escuchado pueda decirse en condiciones que todos puedan escucharlo, también es casi imposible que todos puedan hablar²².

Es importante notar, sin embargo, que esta interpretación de la tensión que emerge constitucionalmente en los Estados Unidos respecto al ejercicio de la libertad de expresión no se restringe únicamente al hecho de que los medios de comunicación tengan una influencia enorme en la discusión pública y si el Estado debe o no tomar cartas en el asunto. Tal y como lo menciona el mismo Fiss “el estado de cosas protegido por la primera enmienda puede ser fácilmente amenazado tanto por un ciudadano privado como por un agente del Estado” (Fiss, 1986, p. 1414). La referencia a un ciudadano privado puede ser entendida por Fiss, y así lo sugiere su texto, como el poder que tiene, por ejemplo, el ciudadano privado que es dueño de

²² La idea rousseauiana de la participación colectiva permanente solo puede conseguirse en circunstancias donde la población pueda, en su totalidad, participar y escucharse efectivamente. Sin embargo, el espíritu participativo de la idea rousseauiana de “voluntad general” tiene una pequeña salvedad que él mismo advierte y que resulta definitiva en la comprensión de lo que se trata en este capítulo, Según Rousseau: “para que una voluntad sea general, no siempre es necesario que sea unánime, pero es necesario que se tomen en cuenta todos los votos; toda exclusión formal rompe la generalidad.” El Contrato Social (2003) Lib. II, cap. 2. P. 58. Mutatis mutandis, para que la libertad de expresión tenga sentido a nivel social, no se requiere que todos opinen lo mismo, pero sí es indispensable que todas las formas de expresión sean tenidas en cuenta. Y cualquier exclusión formal de alguna forma de expresión anula el espíritu democrático y liberal de la libertad de expresión. La fuerza del argumento de Rousseau estriba en el énfasis que pone en la relación que existe entre la generalidad de la voluntad y el *tener en cuenta* la totalidad de puntos de vista.

la CBS. Pero es importante que tomemos esta sugerencia seriamente y extendamos su alcance a cualquier ciudadano. El orador de la esquina de la calle, por cierto, puede no ser simplemente la víctima de un posible silenciamiento estatal, sino que, a la inversa, puede usar su libertad de expresión para, en la misma esquina de una calle cualquiera, promover formas de discriminación, subordinación y silenciamiento. Lo que no sabemos aún es si, siendo este un caso posible, en qué consistiría ¿Qué significa que cualquier ciudadano pueda amenazar el estado de cosas protegido por la primera enmienda? Y más aún ¿Puede amenazar esto a través del ejercicio de la libertad de expresión?²³

La respuesta a esta segunda pregunta es afirmativa y, nuevamente, la historia constitucional de los Estados Unidos puede aportar un ejemplo.

2. *La cuestión pornográfica.*

El debate sobre la pornografía en Estados Unidos le ha permitido plantear a la filósofa Rae Langton una de las propuestas analíticas más interesantes sobre pornografía, discursos discriminatorios y libertad de expresión. Su análisis parte del sugestivo vínculo que puede establecerse entre algunas reflexiones en el ámbito de la filosofía del lenguaje con la cuestión política sobre la dominación, discriminación y subordinación de minorías. Así ocurre en la reflexión que Langton, en su texto *Speech Acts and Unspeakable Acts (1993)*, realiza sobre la subordinación y el silenciamiento de las mujeres a través de la pornografía. Acudiendo a algunos aspectos de la teoría de los actos de habla de J. L. Austin, Langton argumenta a favor de la relación que tiene cierto tipo de discurso –el discurso pornográfico– con la subordinación y el silenciamiento de las mujeres, la prolongación de formas de exclusión e invisibilización de su condición civil, y la perpetuación de estereotipos que fortalecen la dominación y la violencia sobre ellas. Al respecto, hay al menos dos preguntas que deben hacerse. Por un lado, ¿Por qué Langton trata a la pornografía como un discurso? Por el otro

²³ En la medida en que el orador de la esquina de la calle es libre de usar su derecho a la libre expresión, nada parece impedir que pueda proponerse hacer uso, también, de discursos discriminatorios. Una consideración importante sobre el poder de los discursos discriminatorios ejercidos por la ciudadanía de a pie es realizada por Maitra, I. (2012), p. 94 – 120. Al menos dos cuestiones son tratadas allí por la autora que merecen mención: por un lado, cuáles son las condiciones que otorgan autoridad a la ciudadanía para ejercer poder a través de la discriminación; y, por otro lado, cuáles son las fuentes de las que se deriva esa autoridad.

¿Por qué este discurso implica una tensión entre libertad de expresión y veracidad pública que también pone en juego a la igualdad? La primera de las preguntas tiene una justificación filosófica y, en los Estados Unidos, una justificación histórica y constitucional. Durante el año 1984 –aunque la discusión venía desde antes– se desarrolló con fuerza un debate en los Estados Unidos sobre la promoción de leyes que hicieran frente a la pornografía. Los argumentos de quienes defendían las leyes anti-pornografía –Catherine MacKinnon y Andrea Dworkin fueron las grandes voceras de este movimiento– afirmaban que la pornografía constituía una forma de degradación de las mujeres: las representaba como objetos que disfrutaban del ultraje, las violaciones y el maltrato, erotizaba su dominación y las ponía en condiciones de inferioridad civil, además de promover en los espectadores la reproducción de comportamientos violentos en su contra (*Cf.* Dworkin y MacKinnon, 1998). Como un acto que promueve la violencia hacia las mujeres, argumentaban a favor del rechazo y la censura de la pornografía. El tratamiento que las cortes dieron al asunto, sin embargo, pasó por la invocación de la primera enmienda de la Constitución de los Estados Unidos, de modo que la pornografía fue tratada en el ámbito jurídico como un discurso, y se invocó, en contra de las leyes anti-pornografía, la defensa de la libertad de expresión (*Cf.* Fiss, 1992).

Respecto al trato que las cortes dieron a la pornografía como un discurso hubo cierto reparo, incluso de parte de la misma Catherine MacKinnon, quien creía en la violencia de la pornografía por el hecho de ser una acción. No se trata simplemente de que la pornografía, en tanto discurso de acceso público, promueva la obscenidad y las “malas maneras” en el ámbito sexual. Desde el punto de vista del mero discurso, parecía que las razones para invocar la censura contra la pornografía solo podían acudir a razones moralistas, de típico corte conservador, y ese, claramente, no era el propósito de la denuncia de Dworkin y MacKinnon. Así las cosas, la propuesta de MacKinnon tenía que hacer referencia necesariamente a la pornografía como un acto que promueve violencia, y no meramente en la pornografía como un discurso de contenido obsceno. La distinción entre la pornografía como acción y como discurso se torna, en medio de este debate, sumamente problemática, y al respecto, Owen Fiss (nuevamente) realiza una importante apreciación de la que podemos partir:

La pornografía puede ser considerada apropiadamente, como dijo una vez Catherine MacKinnon, como un mecanismo transmisor de acciones de un dominio a otro. Yo

insistiría, sin embargo, en que la pornografía no es reductible por sí misma ni a la acción que la produce ni a la acción que causa, puesto que es una forma de expresión. La pornografía es una expresión de los creadores y productores de la obra y es, claramente, parte del discurso por el cual el público se comprende a sí mismo y comprende el mundo que enfrenta (Fiss, 1998, p. 13 – 14).

El carácter discursivo de la pornografía le da un valor significativo que permite estudiar otras formas de su influencia en las personas distintas de las referidas a la acción. En efecto, aunque pueda existir una conexión causal entre la pornografía y las acciones que a partir de ella realiza su audiencia, la pornografía no parece simplemente ser una acción que, a la manera de las causas y los efectos, produce otra (uno podría preguntarse acerca de dicha conexión causal entre las acciones de la pornografía y las acciones violentas hacia las mujeres en la vida cotidiana, y creo que aflorarían muchos problemas). En un sentido muy obvio – pero que no está necesariamente claro– la pornografía no produce acciones violentas sobre las mujeres de la misma manera en que, por ejemplo, la patada de un jugador de fútbol a una pelota produce el movimiento de la pelota. Tampoco es claro que la pornografía produzca una acción violenta de la misma manera en que la patada de un jugador de fútbol a una pelota produce la acción de otro jugador, el arquero del equipo rival, por ejemplo, para evitar un gol. Si la pornografía no “produce” acciones en ese mismo sentido ¿Cómo las produce? La perspectiva de Fiss parece estar orientada a la idea de que no solo la acción pornográfica mueve a la audiencia a comportarse de ciertas maneras, sino que la transmisión de ideas e información adquirida a través de la pornografía le permite a su público orientarse en el mundo y modificar sus acciones.

Las razones históricas y constitucionales son exploradas por Fiss en su texto *Freedom and Feminism (1992)* y me gustaría insistir simplemente en que su posición, tal y como se observó en la cita referida anteriormente, parece darle un valor importante al poder de la pornografía tanto desde la perspectiva de la acción como desde la perspectiva del discurso. Con todo, hay una cuestión filosófica que está detrás de la postura del autor pero que aún no ha sido explicada. Si la dimensión discursiva de la pornografía, claramente observable a través de las ideas y la información que transmite, puede contarse dentro de las causas que

producen acciones violentas como las que identifica MacKinnon ¿Cómo se supone que las causa? Sin ir más lejos ¿Cómo se supone que el discurso causa la acción?

La filósofa Rae Langton aporta razones filosóficas para entender esta pregunta. Partiendo del debate que se produjo con las leyes antipornografía, la autora se propone tomar ambas partes en la discusión y encausarla filosóficamente a través de la teoría de los actos de habla.

La pornografía es un discurso²⁴. Así lo ha declarado la corte en un juicio que lo protege a partir de la primera enmienda. La pornografía es un tipo de acto. Así lo ha declarado Catherine MacKinnon argumentando a favor de las leyes que la prohíben. Pongámoslas juntas y tendremos que: la pornografía es un tipo de acto de habla²⁵ (Langton, 1993, p. 293).

Que la pornografía pueda ser tratada como un tipo de acto de habla permite la apertura de una serie de aspectos filosóficos que nutrirán la discusión sobre veracidad pública y libertad de expresión. Esta interpretación de Langton permitirá responder, justamente, la segunda de las preguntas que planteé anteriormente –a saber, por qué este discurso implica una tensión entre libertad de expresión, veracidad pública e igualdad–, pero conviene anticipar que tratar a la pornografía como un acto de habla no es lo mismo que tratarla simple y llanamente como un discurso. A nivel discursivo, la pornografía no cobra ningún valor particular dentro del debate respecto de cualquier otro discurso, no al menos si no se entiende que los discursos, o algunos de ellos, *hacen cosas*. Si la pornografía se entiende meramente como un discurso que no *hace cosas*, existe el riesgo de que los argumentos que pretenden mostrar sus daños se reduzcan a reparos sobre su contenido, lo cual, como se dijo anteriormente, cobra la forma de reparos moralistas acerca de lo que debería o no transmitir un discurso de acuerdo lo que se dice que está bien o mal en un ámbito específico. Bajo una perspectiva muy amplia de la libertad de expresión, cualquier discurso, al margen de su

²⁴ Speech. En el contexto de la oración, traducirlo como “habla” sería desacertado. Habría una manera de modificar la oración, pero puede tomarse como una forma de forzar el texto: sería algo así como “la pornografía es un tipo de habla”

²⁵ Aquí la expresión es “speech act”, y por eso podría traducirse como “un tipo de acto discursivo”. La tradición filosófica en castellano traduce esta expresión, que es una expresión técnica de la filosofía del lenguaje, como “acto de habla”.

contenido, debe ser permitido y su posible restricción es un atentado contra esta libertad. Desde esta perspectiva, si los discursos son meramente discursos, entonces no hay nada que legitime su regulación, limitación o censura, aun cuando es claro que en muchas ocasiones pueden ser perniciosos. Una forma de argumentar en contra de cierto tipo de discursos consiste en considerar sus efectos, pero frente a estos argumentos siempre es posible responder que, aunque tienen un contenido nocivo y pueden llegar a ser perniciosos en ciertas circunstancias, no representan en sí mismos formas de dominio, subordinación y silenciamiento. Esa es, justamente, la dificultad de desvincular radicalmente la acción y el discurso. A la pregunta ¿Qué significa que un discurso discrimine? La respuesta suele orientarse en dirección a la acción, es decir, que los discursos, dependiendo de su contenido, *motivan* acciones que pueden ser peligrosas y violentas²⁶. Pero esto es un argumento contra la acción, no contra el discurso. Las personas son responsables por las acciones que realizan, y esto sugiere que no podemos tomar acciones contra alguien cuyo discurso, aunque ha promovido, *no ha ordenado* ciertas acciones, y de facto él mismo no las ha realizado. Este argumento, por cierto, no es un buen argumento, puesto que existe una relación causal entre el discurso y la acción, aunque esa relación sea eventualmente difusa. Pero el argumento, a pesar de no ser bueno, logra salvar parte de su propósito en un punto importante, a saber, que tampoco tenemos una razón suficiente para promover directamente algún tipo de restricción. Las personas pueden hablar, su discurso es libre y pueden decir lo que quieran. La responsabilidad de algunos ciudadanos de aceptar el discurso y promover o realizar acciones que van en la dirección de dicho discurso es diferente de la responsabilidad de quien decide públicamente expresar sus ideas, aunque estén causalmente conectadas. Encontrar esta conexión, desde el punto de vista de los discursos discriminatorios, es fundamental para que las restricciones al discurso no se encuentren contaminados con ese tufillo incómodo de

²⁶ M. K. McGowan hace una apreciación similar: “Muchas teorías (p. e., las teorías críticas del racismo y las feministas) argumentan que ciertas formas de discurso actualmente protegidas por la primera enmienda (p. e., el discurso de odio racista y la pornografía) deberían ser prohibidas. Sus argumentos tienden a enfocarse en la presunta conexión entre el daño y el discurso en cuestión. Muchos argumentan, por ejemplo, que el discurso en cuestión debería ser prohibido debido al daño que *causa*. Dado que estos argumentos dependen de la verdad sobre complejas afirmaciones causales que son notoriamente difíciles de establecer, algunos teóricos han optado por una aproximación diferente. Estos teóricos más “radicales” sostienen que el discurso en cuestión de hecho *constituye* daño”. Véase McGowan, M. K. (2004). P. 107.

censura que, al menos en sociedades que se pretenden democráticas y liberales, siempre será importante evitar.

El vínculo entre la teoría de los actos de habla y la reflexión sobre los discursos discriminatorios permite formular, justamente, argumentos más robustos sobre el carácter discriminatorio de un discurso, y lo permite por una razón simple: toma al discurso como un tipo particular de acción. Este es el eje central de la teoría de Austin: al decir algo, hacemos algo. Si la teoría de Langton ha de tomarse en serio, creo que en ella está implicada la posibilidad de comprender la conexión entre discurso y acción que permita entender al menos dos cosas: 1) por qué los discursos pueden ejercer, por sí mismos, violencia y discriminación, más allá –o más acá– de los efectos que producen. Y 2) por qué esta conexión es importante para establecer con mayor claridad los criterios que hagan posible algún tipo de regulación sobre los discursos; criterios que no sea imputados de censura. Estos aspectos son cruciales para entender por qué los discursos discriminatorios, como el pornográfico, representan un problema central en la relación entre veracidad pública y libertad de expresión –y cómo esto pone en riesgo nuestra concepción de las democracias liberales. Pero antes de realizar las consideraciones respectivas, quisiera reconstruir la argumentación de Langton sobre la pornografía como un acto de habla que, al margen de sus posibles consecuencias, constituye en sí mismo un acto de discriminación que daña a las mujeres.

3. *Pornografía, racismo y actos de habla: subordinación y silenciamiento.*

La teoría de los actos de habla fue desarrollada por Austin y expuesta en el ciclo de conferencias que se publicaron bajo el título de *How to do things with words* (1962). Una parte importante de la teoría, además de mostrar que las palabras pueden hacer cosas, es que intenta responder qué es exactamente lo que se puede hacer con ellas. En las conferencias 8 y 9, Austin presenta tres sentidos en los que las palabras pueden hacer cosas.

Como mero decir, las palabras son sonidos que se emiten, y la única manera de decirlas es emitiéndolas. Al decirlas, las palabras significan cosas y, de nuevo, nuestra forma de significar algo con palabras es decirlas. A este tipo de acción, referida estrictamente a la emisión de las palabras, se refiere Austin como *Acto locucionario*. Las palabras, por otra

parte, también se emplean para realizar acciones concretas y que solo pueden realizarse –o una forma de realizarlas es– diciendo esas palabras. A este tipo de acto se refiere Austin como *Acto ilocucionario*, y se deja ver en ejemplos como el que, precisamente partiendo de Austin, propone Langton: “Diciendo (In saying) ‘Acepto’, me estoy casando [...] Decir ‘acepto’ en el contexto correcto cuenta como –o constituye– un matrimonio: este es el acto ilocucionario realizado” (Langton, 1993, p. 300). Por último, las palabras, además de realizar acciones concretas de este tipo, tienen efectos que no están necesariamente vinculados con la acción que se realiza al decirlas. A los actos que se producen como efectos o consecuencias de lo enunciado se refiere Austin como *Actos perlocucionarios*. Langton, nuevamente, propone un ejemplo: “por haber dicho (by saying) ‘acepto’, le he causado una gran decepción a mi madre’ [...] pero] decir acepto no cuenta como decepcionar a mi madre, aunque tenga ese efecto: ese es el acto perlocucionario realizado”. (Langton, 1993 p. 300).

La expresión “acepto” es una locución, significa exactamente lo que expresa. Al ser enunciada en el contexto y las circunstancias adecuadas, y bajo ciertas condiciones, puede constituir un acto ilocucionario: al decir “acepto” –en una iglesia, frente a mi pareja, en presencia de un sacerdote o un notario que preside una ceremonia conocida como matrimonio, y con asistentes que sirven de testigos– de hecho *estoy casándome*. Casarse (o aceptar) es, como muchos otros, un acto que puede hacerse con palabras. Y como cualquier acto, decir “acepto” en una boda trae ciertas consecuencias que son, en cualquier caso, perfectamente diferenciables de la acción realizada al aceptar tomar a una persona en matrimonio, por ejemplo, la decepción de mi madre, o la frustración de un antiguo amor que estaba presente en la boda esperando que esta fracasara, el entusiasmo de algunos asistentes por el sí dado en el altar, etc. Algunas de estas consecuencias pueden ser conscientemente perseguidas, otras no, pero todas constituyen el horizonte de los actos perlocucionarios, aquellos que se generan como consecuencia de haber realizado una enunciación.

¿Cómo se relaciona esto con la propuesta de Langton acerca de la pornografía como un acto de habla? Si el objetivo de la autora es proporcionar argumentos que permitan ver en la pornografía un tipo de acción que produce daño a través del discurso, entonces parece que la pornografía debería ser comprendida en el marco de esta teoría sobre los actos locucionarios, ilocucionarios y perlocucionarios. Ya se han mencionado anteriormente los

problemas que implica la comprensión de la pornografía como un mero discurso que no *hace* nada. Desde el punto de vista de lo que podría denominarse “acto locucionario”, la pornografía es precisamente un discurso y nada más: sus enunciados son imágenes que representan a mujeres en estado de subordinación, objeto de diferentes tipos de violencias y maltratos. La perspectiva de Langton, entonces, no puede reducirse a una mera objeción a los enunciados y a los actos locucionarios de la pornografía. También se ha mencionado que la consideración de la pornografía a partir de sus efectos impide comprender algo que Fiss logró ver claramente: que la pornografía tiene un poder importante en el hecho mismo de transmitir ideas e información que ofrecen una forma de comprender el mundo y orientarse en él. La consideración de los actos perlocucionarios de la pornografía nos devuelve al plano de la división entre discurso y acción, en el cual la pornografía no puede ser acusada de causar ningún daño directamente sino simplemente de producir ciertos efectos en la audiencia, que no están implicados necesariamente en la “enunciación” del contenido pornográfico. Así, pues, si la propuesta de Langton –acerca de que la pornografía puede leerse a la luz de esta teoría– tiene sentido, debe significar que la pornografía es un tipo de acto de habla que, desde el punto de vista de su dimensión ilocucionaria, puede discriminar.

Como acto ilocucionario ¿Qué hace la pornografía? Langton, siguiendo a MacKinnon, responde: silencia y subordina a las mujeres²⁷. Pero, en cuanto acto ilocucionario ¿Cómo se supone que lo hace? Langton lo explica a través de un ejemplo relacionado con el racismo:

Consideremos este enunciado: ‘Los negros no tienen permitido votar’. Imaginen que es dicho por un legislador en Pretoria en el contexto de la promulgación de leyes que sustentan el Apartheid. Se trata de un acto locucionario: por ‘negros’ se refiere a los negros. Es también un acto perlocucionario: desea tener el efecto, entre otras cosas, de que los negros permanezcan lejos de los puestos de votación. Pero es, sobre todo y más importante, un acto ilocucionario: su enunciación *hace que sea el caso* que los

²⁷ La argumentación de Langton pasa por un largo excurso en el cual la autora se propone mostrar con claridad varias cosas: 1. Que la pornografía es un acto de habla, 2. Que los actos de habla pueden silenciar y subordinar, 3. Que la pornografía es un acto de habla que puede silenciar y subordinar. Para los propósitos de esta tesis y de esta sección en particular, remito al texto de la autora y paso a detallar directamente en qué sentido cree Langton que la pornografía subordina y silencia.

negros no tengan permitido votar. Este enunciado –plausiblemente– subordina a los negros (Langton, 1993, p. 302. Énfasis mío.)

El argumento de Langton se propone mostrar que el acto ilocucionario realizado y, por tanto, la fuerza con la cual un discurso hace lo que hace, no es un artificio argumentativo, sino que de hecho hay un sentido en el que ciertos discursos y usos del lenguaje, efectivamente discriminan y subordinan. Quiero hacer énfasis en eso: no es que, en virtud de su contenido, su efecto sea que alguien empiece a subordinar, ni que sus consecuencias sean que la audiencia, al escucharlos o verlos, adopten prácticas subordinantes. El punto es que ciertos discursos y actos de habla, en tanto discursos y actos de habla, discriminan y subordinan, son ellos mismos actos discriminatorios, así como decir “acepto” es un acto de aceptar algo. Pero uno podría preguntar, como hace Langton “¿En virtud de qué el discurso sobre el apartheid subordina? ¿En virtud de qué es un acto ilocucionario de subordinación?” y la autora responde: “en virtud de al menos tres características: Este discurso *clasifica* a los negros como teniendo un valor inferior; *legitima el comportamiento discriminatorio* por parte de los blancos; y, finalmente, *priva a los negros de algunos poderes importantes*, por ejemplo, el poder de ir a ciertas áreas o el poder de votar.” (Ibid., p. 303. Énfasis mío).

Para la autora, la pornografía hace algo parecido. En cuanto discurso, la pornografía no solamente muestra mujeres en estado de subordinación, sino que de hecho subordina porque pueden verse en ella las características anteriormente identificadas: la pornografía clasifica a las mujeres como inferiores a los hombres en relación con su lugar dentro del sexo y su capacidad para decidir sobre los distintos aspectos de su sexualidad. Legitima el comportamiento violento hacia las mujeres en el ámbito sexual, haciendo pasar por normal un sinnúmero de prácticas violentas y abusivas en su contra. Por último, las priva de sus derechos y de su poder para hacerse contar en igualdad de condiciones dentro de dicho ámbito.

Si se observa con detenimiento el ejemplo del discurso racista y el de la pornografía, la primera conclusión que salta a la vista es que estos discursos, en tanto que discursos subordinantes, plantean un conflicto entre libertad e igualdad, en el sentido de que la libertad de ciertas personas o grupos para expresarse pone a otras personas y grupos en condición de desigualdad e inferioridad. El discurso racista afirma que los negros son inferiores a los blancos, y el discurso pornográfico afirma que las mujeres son inferiores a los hombres; al

hacerlo, afirman que los primeros no tienen el mismo valor que los segundos, y esto los priva de sus derechos y libertades, legitimando su dominación.

Pero para la autora el discurso pornográfico hace algo más, a saber, silencia a las mujeres. Podemos preguntar nuevamente: en cuanto acto ilocucionario ¿Cómo se supone que el discurso silencia? Langton explica este punto a partir de un ejemplo tomado de Donald Davidson.

‘imaginen esto: el actor está interpretando una escena en la cual debe suponerse que hay un incendio... su rol es imitar tan persuasivamente como le sea posible a un hombre que intenta alertar a otros del incendio. “¡Fuego!” grita. Y quizá él agregue, por instrucción del autor, “¡Lo digo en serio! ¡Miren el humo!”, etc. Y ahora un incendio real aparece, y el actor intenta vanamente alertar a la audiencia real. “¡Fuego!”, grita. “¡Lo digo en serio! ¡Miren el humo!”, etc.’

El actor dice las palabras apropiadas para la acción que quiere realizar. Él tiene el acto locucionario exactamente preciso. Intenta alertar; su intención está dentro de las condiciones de éxito de una alerta, de modo que esta condición está satisfecha. Pero no alertó. La recepción no estuvo asegurada. Algo acerca del rol que ocupa impide que sus enunciados cuenten como una alerta. Algo, quizá, acerca de las convenciones teatrales constriñe los actos de habla que puede realizar. Las mismas palabras dichas con la misma intención por un espectador podrían contar como una alerta. El actor, pienso, ha sido silenciado. El acto de alertar se ha hecho indecible para él.” (Langton, 1993, p. 316 – 317).

El argumento que Langton extrae de esto es que ciertos roles parecen implicar, de suyo, la no satisfacción de las condiciones de éxito para la realización de ciertos actos de habla. El actor, por ser actor, no puede realizar el acto de habla de alertar a otros. Pero los ejemplos en la vida pública abundan: los homosexuales, por ser homosexuales, no pueden realizar actos como el de decir “acepto” en una boda. O los negros, por ser negros, no pueden realizar el acto de votar en unos comicios de algunos países. El silenciamiento constituye, en ese sentido, la frustración de un acto que fracasa porque no se satisfacen las condiciones de éxito para su realización. Cuando el legislador de Pretoria afirma que “los negros no pueden

votar”, y legisla para ello, realiza un acto de habla que silencia a la población negra impidiéndole realizar un acto específico: el de votar. Si un negro se acercara a las urnas y tomara una papeleta y “votara”, su acto sería, en cualquier caso, infructuoso. Acercarse a votar sería, digamos, el acto locucionario: estaría haciendo todo lo que se supone que hay que hacer para votar. Pero su acto no contaría como votar. El mismo acto, realizado por alguien que no es negro, sí contaría como tal. Así las cosas, y desde el punto de vista filosófico, la pregunta ¿de dónde extraen ciertos actos de habla su poder silenciador? Puede ser respondida diciendo que su poder silenciador depende de establecer ciertas condiciones de éxito necesarias para el ejercicio de ciertos actos de habla que las personas pertenecientes a un grupo o a alguna identidad civil no pueden satisfacer por el hecho de pertenecer a ese grupo o identidad. En Sudáfrica, en el marco de la política del Apartheid, las condiciones de éxito para que un voto pueda contar como un voto son, además de la mayoría de edad y la nacionalidad (entre otras), ser no negro.

La pornografía, cree la autora, puede hacer algo parecido. La fuerza discursiva de la pornografía que se apoya en la reproducción de imágenes de mujeres en condiciones de subordinación, disfrutando del ultraje, las violaciones y los maltratos, priva a las mujeres de un poder importante en relación con sus decisiones e intenciones sobre su vida sexual. El rechazo o la negación de una mujer ante alguna práctica sexual que no consiente puede ser simplemente silenciada y no tenida en cuenta, en tanto que está extendida la creencia de que su negativa ante alguna práctica es una forma de mostrar complacencia, como muestra la pornografía en los casos en que se producen escenas de violaciones o de sexo no consentido y que derivan, según la producción, en el disfrute de la mujer (existe, de hecho, una categoría pornográfica que se conoce como “consentido/no consentido”, y cuya principal característica es la de retratar escenas de mujeres que, en principio, no quieren sostener el acto sexual pero que, una vez obligadas, empiezan a disfrutarlo). Es a esto, precisamente, a lo que la autora se refiere cuando dice que:

A veces, la expresión ‘no’, cuando es dicha por una mujer, no *cuenta* como un acto de rechazo. El oyente no reconoce el enunciado como un rechazo; la recepción [del enunciado] no está asegurada. Diciendo (in saying) “no”, ella puede que intente negarse. Al decir no (by saying), ella intenta no tener sexo, pero está lejos de

conseguir lo que está intentando. Dado que la fuerza ilocucionaria depende, en parte, de que la recepción esté asegurada, la mujer fracasa en su intento de rechazar. Ella está en la posición del actor en la historia de Davidson, silenciada como seguramente el actor fue silenciado. [...] Ella dice 'no'. Ella realiza el acto locucionario apropiado. Ella dice lo que quiere decir. Ella procura negarse. Ella intenta negarse. Pero lo que ella dice fracasa. Algo acerca de ella, algo acerca del rol que ocupa, le impide expresar un rechazo. Rechazar –en este contexto– se ha vuelto indecible para ella (Langton, 1993, p. 321).

De esta nueva característica de los discursos discriminatorios surge ahora un conflicto, no ya entre libertad e igualdad, sino dentro del ámbito mismo de la libertad. Para Langton, el silenciamiento produce un conflicto dentro de la libertad porque el ejercicio de la libertad de quien dice el discurso discriminatorio impide necesariamente el ejercicio de la libertad para quien es víctima de él. Tal y como la autora lo entiende, la libertad de expresión de los pornógrafos implica necesariamente que la libertad de expresión de las mujeres en el ámbito de la sexualidad no tenga siquiera lugar. La libertad de los legisladores racistas para afirmar y legislar contra las libertades de los negros hace que los negros pierdan su libertad para hacerse contar en la sociedad.

Es importante notar que la lectura de la pornografía y el racismo y, en general, los discursos discriminatorios bajo la óptica de los actos de habla no es simplemente una estrategia conceptual que, por muy novedosa y audaz que sea, podría ser, sin embargo, inconducente. No. Uno de los grandes conflictos que existen con los discursos discriminatorios es que su comprensión en cuanto discursos imposibilita saber hasta qué punto pueden ser objeto de algún tipo de restricción y esto deja abierta la puerta para que a través de ellos se siga produciendo un daño al interior de las sociedades democráticas liberales. Esto se ha visto en los últimos años con el resurgir de una cantidad de estos discursos que han servido como trampolín a miles de políticos de corte fascista para llegar a las más altas magistraturas de los gobiernos, poniendo en riesgo la institucionalidad de sus democracias. Si nos atenemos a la tesis fuerte del liberalismo clásico, unida a la ingenua pretensión de que los discursos son discursos y nada más, entonces todas las pretensiones de problematizar el fenómeno de los discursos discriminatorios quedan frustradas de antemano.

Para que el problema de los discursos discriminatorios pudiera verse con claridad, era importante que de él emergiera la posibilidad de un conflicto con otros valores relevantes en las sociedades democráticas, como ocurre con la igualdad, lo cual puede verse cuando se observan sus poderes subordinantes. También era importante que estos discursos implicaran un conflicto en el ejercicio mismo de la libertad, como ocurre al observar sus poderes silenciadores. Esto, desde luego, fue posible a través de una comprensión holística de los discursos discriminatorios que los pone en un plano más vinculante de la acción humana que el que supone el llano decir cosas: al decir algo, no solo transmito información e ideas, sino que también hago algo; al enunciar un discurso discriminatorio, no solo transmito ideas e información con contenido discriminatorio, sino que, efectivamente, discrimino. Con todo, aún queda por resolver una cuestión central ¿Cómo esta forma de comprender los discursos discriminatorios implica la tensión entre libertad de expresión y veracidad pública?

4. Discriminación, libertad de expresión y veracidad pública.

Quisiera intentar recapitular e hilar las consideraciones hasta aquí expuestas. Una de las razones por las cuales Fiss argumenta a favor de la riqueza y calidad del debate público es porque considera que la calidad del debate le otorga poder a sus participantes. Esto puede ser entendido de varias formas. Como se ha visto, la tesis de Fiss, y en esto comparte su punto de vista con Williams, es que un debate rico y de calidad permite a las personas un desarrollo óptimo de sus libertades. La capacidad de autodeterminación de una sociedad es más exitosa si sus miembros tienen a su alcance un espacio de debate que resalta las preocupaciones colectivas y no se opaca por cuenta de dinámicas que lo empobrecen. En ese sentido, es claro que la riqueza del debate otorga herramientas para la formación de opiniones informadas y robustas que orienten el ejercicio de ciertas libertades, incluida la libertad de expresión. Aquí “tener poder” significa tener al alcance las herramientas de la discusión pública para ejercer de manera razonable las libertades que se poseen.

Hay otro sentido en que la riqueza y calidad de la discusión pública otorgan poder, pues si funcionara según los mínimos racionales que pretende Fiss –es decir, con miras a promover la real autodeterminación colectiva; o con una pretensión permanente hacia la

veracidad, según Williams–, todos los que participan en el debate gozarían del mismo poder para expresar ideas y alimentarlo. Esta pretensión de pluralidad exige que el mercado tenga ciertas restricciones y, como sabemos, pensar la frontera de estas restricciones sin que ello represente un atentado contra la libertad de expresión es un problema enorme. Si la discusión pública en realidad funcionara bajo las condiciones del mercado idealizado, se podría garantizar igualdad para los participantes. Puede deducirse, entonces, que existe una estrecha relación entre la veracidad pública, la libertad de expresión y la igualdad política y civil que, presumiblemente, sería estable bajo la idea del modelo idealizado del mercado. Con todo, lo que sabemos hasta ahora es que, al margen de la visión ideal, el mercado de las ideas encarna desequilibrios de poder y asimetrías en el uso de la expresión, pues no es cierto que todo el mundo pueda participar de la misma forma y que todas las voces que pueden y merecen ser contadas realmente lo sean; tampoco es cierto que los medios de difundir una idea estén de igual forma al alcance de todos los que quieren participar en la discusión pública.

En la anterior sección se observó un nuevo problema, relacionado con las formas de subordinación y silenciamiento, implicado en el uso de discursos discriminatorios contra grupos específicos que quieren instalarse en la discusión pública. En los mercados reales de ideas estos discursos se encuentran presentes de manera constante, y su circulación pública profundiza la desigualdad y los desequilibrios en relación con la capacidad para hacer uso de la libertad de expresión, en relación con la capacidad real de algunas minorías para hacerse contar en la discusión y en relación con las demandas de reconocimiento que algunas identidades civiles exigen de parte de la sociedad.

El concepto de poder es transversal al mercado. No solo el debate rico y de calidad otorga poder a los participantes, sino que el mercado real en general, cualquiera que sea su funcionamiento, otorga poder a sus participantes. Se trata de un concepto mínimo –y sin embargo muy problemático– de poder: estar en el mercado de las ideas representa tener el poder de decir algo. Y si, como piensa Fiss, el poder de la CBS estriba en que al poner algo en el mercado también quita algo (*Cf.* Fiss, 1986, p. 1411), es claro que el poder de decir algo en el mercado puede implicar, en algún sentido, el silenciamiento de otra cosa. Esa es una forma de interpretar la idea que Catherine Mackinnon puso sobre la mesa de debate en los

Estados Unidos cuando quiso debatir la posibilidad de censurar el discurso pornográfico, debido al poder subordinante y silenciador de este discurso contra las mujeres. La idea fue acusada de caer en confusiones y no tener ningún sustento teórico, y por ello Rae Langton entró al debate para defender la idea filosóficamente y alimentar así la discusión. Al desarrollar el problema de la pornografía a la luz de la teoría de los actos de habla, Langton hizo otra cosa importante: estableció un vínculo directo entre el discurso y la discriminación más allá de la cadena de consecuencias que puedan ser atribuidas a un discurso particular. Al sostener que, en efecto, existe discriminación, subordinación y silenciamiento en el discurso pornográfico mismo –y esto aplica también para otros discursos discriminatorios como el racista, homofóbico, xenofóbico, etc.–, resulta evidente que los discursos discriminatorios tienen el poder de restar derechos y libertades. Por eso la defensa irrestricta de la libertad de expresión, que implica incluir allí a los discursos discriminatorios, es por sí misma insostenible.

De aquí se sigue una interpretación sobre la libertad de expresión que está vinculada a la idea de los actos de habla y, por ello mismo, a las posibilidades del discurso: si cierto tipo de discursos, como el pornográfico, tienen el poder de restar derechos y libertades a las mujeres –incluyendo su libertad para hacerse contar en el ámbito de la sexualidad–, puede plantearse una forma de entender la restricción de la libertad de las mujeres a expresarse que implica, en el fondo, una nueva visión sobre la libertad de expresión, a saber, que la libertad de expresión tienen que ver con el poder o la capacidad de realizar ciertos tipos de actos de habla en dominios de la vida donde es importante poder realizarlos. Desde esta perspectiva, la libertad de expresión no es solo la libertad de decir cosas, sino de tener poder a través del uso del discurso. La capacidad de realizar actos de habla que sean contados como tal es una forma de valorar el alcance real de la libertad de expresión. Si las mujeres no gozan del poder y la capacidad para que sus actos de habla sean contados como tal en ciertos ámbitos –como el de la sexualidad, por ejemplo– no es posible decir que tengan realmente libertad de expresión. Cabe decir lo mismo, en el caso de los discursos racistas: si los negros no tienen la capacidad de expresar con el discurso actos de poder que les den un lugar de reconocimiento político en la sociedad, es una ficción creer que sus enunciados constituyen un auténtico ejercicio de la libertad de expresión. Podríamos hacer el ejercicio también con los actuales discursos xenofóbicos que proliferan en Estados Unidos y Europa. Podría

concluirse, en general, que muchas minorías no pueden contarse entre quienes pueden hacer uso real de la libertad de expresión, y no pueden contarse simplemente porque en el mercado de las ideas existen mecanismos que impiden la realización satisfactoria de ciertos actos de habla allí donde debería ser posible realizarlos. Quiero insistir en esto: esta carencia de libertad de expresión no es solo la incapacidad de decir abiertamente cosas, sino de hacer valer aspectos de la libertad en dominios en los que solo pueden hacerse valer si su palabra es tenida en cuenta.

Visto al detalle, Langton está del lado de la interpretación que entiende la libertad de expresión como capacidad y no meramente como extensión. Al poner el énfasis de la libertad de expresión sobre ese aspecto, emergen los dos problemas que fueron identificados en la anterior sección: la subordinación y el silenciamiento producidos a través de discursos constituyen un problema de desequilibrio entre dos valores importantes de las democracias liberales, la igualdad y la libertad. Por un lado, el ejercicio de libertad de expresión realizado por quien hace uso de un discurso discriminatorio reduce la condición civil de las personas discriminadas, pues las subordina a un estado de cosas donde son peligrosamente inferiores a otros, donde no gozan en igualdad de condiciones de los derechos y libertades de las que sí gozan quienes ejercen poder a través del discurso y donde, en vista de esta reducción de poder, se ven reducidas a un estado de dominación que se encuentra legitimado por el discurso mismo. Por otro lado, el silenciamiento producido a través de este tipo de discursos traslada el problema a un conflicto de la libertad consigo misma: la libertad de expresión de quien discrimina silencia e impide el ejercicio de la libertad de expresión de los grupos discriminados, porque reduce su poder de participación en la discusión y niega su capacidad para hacerse contar en el debate —entendiendo, es claro, que libertad de expresión no es solo poder decir algo, sino poder hacer cosas con el discurso, entre ellas hacerse contar en la discusión pública.

Es importante llamar la atención, sin embargo, en que el análisis de estos dos fenómenos como distintos no los hace fenómenos separables. Desde el punto de vista de la influencia de los discursos discriminatorios en las dinámicas de poder social, la subordinación y el silenciamiento no ocurren aisladamente ni por causas diferentes. Su distinción sirve a los fines filosóficos de analizar su estructura interna en el marco de la teoría

de los actos de habla. Ahora bien, frente a la pregunta ¿cómo se vinculan la libertad de expresión y la veracidad pública a la luz de la reflexión sobre los discursos discriminatorios? es importante tomar la totalidad del fenómeno del silenciamiento y la subordinación.

Si la libertad de expresión tiene que ver con cierto poder y capacidad para inscribir ideas en una discusión, el silenciamiento y la subordinación de minorías produce una reducción sustantiva de la libertad de expresión en la discusión pública, lo cual, además de generar dinámicas de dominio, produce un empobrecimiento constante de la discusión que lo aleja de las pretensiones de veracidad. Pero ¿En qué sentido las pretensiones de veracidad se encuentran afectadas por la subordinación y el silenciamiento de minorías? Al menos en tres sentidos:

1). El espectro social de opiniones se encuentra dominado por formas de expresión que no son veraces, en el sentido de que los discursos que legitiman la dominación y la discriminación no tienen respaldo desde el punto de vista de la racionalidad discursiva o de los esfuerzos por constituir discursos justificados. Discursos discriminatorios como el racismo o la xenofobia apelan a consideraciones que son insostenibles desde el punto de vista de la verdad de los enunciados (la idea, por ejemplo, de que existe una “raza” superior a otra, o que el destino ha querido que cierto país lleve las riendas de la humanidad), y que además fallan en las pretensiones de querer ser veraces (muchas veces estos discursos forman parte de una estrategia populista para movilizar emociones y no razones, que no hablan sin embargo de las creencias reales de quienes los enuncian; en otros casos apelan a crasas falsedades, tergiversan hechos e inculpan de manera mentirosa e injusta a grupos minoritarios acerca de cuestiones definitivas para la vida social).

2). Existe, por otra parte, una fuerte reticencia a que las opiniones y discursos socialmente dominantes sean discutidos. La referencia permanente a ciertas tradiciones por parte de ciertos grupos conservadores, por ejemplo, oculta la clara necesidad de impedir la emergencia de discursos que luchan por hacerse escuchar. Esta obstrucción a que ciertos discursos puedan ser discutidos y tenidos en cuenta redundan en su vez en la obstrucción al ejercicio de algunos derechos y libertades para grupos de personas que se encuentran oprimidas en el marco de esa tradición (el caso, por ejemplo, de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, ampliamente censurados por sectores católicos y conservadores

de diversos países del mundo; el caso de la libertad para formar sociedades conyugales, que está vedado a personas homosexuales porque su orientación sexual no concuerda con los dictados de la tradición religiosa). Un importante ejemplo de esta reticencia a la discusión de diversos discursos y opiniones tiene que ver con el estatismo temático de los currículos educativos en el nivel escolar y universitario, que bien sea por abierto compromiso con la tradición, o bien sea por desinterés o cortas estrategias de indagación, cierran la puerta a la inclusión de puntos de vista rara vez escuchados o que están emergiendo y reclaman la posibilidad de decir algo acerca de distintos problemas sociales²⁸.

3). Las circunstancias de opresión en que se encuentran algunas minorías privan a la sociedad en general de conocer los puntos de vista de quienes se encuentran en esas circunstancias y nos privan también de entender cómo esos puntos de vista permitirían capturar una imagen más definida de las demandas de igualdad. En virtud de que la discriminación se produce por asuntos de identidad de ciertas comunidades, es razonable pensar que los puntos de vista autodescriptivos de las personas que pertenecen a esas comunidades se encuentran epistémicamente en mejor posición y con mayor autoridad para establecer cuál es y cuál debería ser su posición dentro de la sociedad. Las demandas de igualdad y reconocimiento de dichas comunidades se encuentran justificadas, por tanto, no solo en el hecho de que se encuentren bajo una condición de opresión, sino en el hecho de que se encuentran epistémicamente en mejor posición para aportar a la discusión pública acerca de los asuntos que les incumben y en los que, sin embargo, no están siendo contados²⁹.

Si pudiera usarse una lupa, es probable que la mayor parte de los discursos discriminatorios se revelaran como groseros atentados a la veracidad pública, puesto que, desde el punto de vista de las pretensiones de participación plural en las democracias liberales, la subordinación y el silenciamiento de minorías sepulta no solo su condición civil, sino sus posibilidades de nutrir la discusión y, con ella, sus puntos de vista, que constituyen importantes insumos para las pretensiones de veracidad de esa discusión. La subordinación

²⁸ Este aspecto será discutido con mayor profundidad en el siguiente capítulo siguiendo algunas reflexiones de la filósofa norteamericana Martha Nussbaum.

²⁹ La idea de que existe una posición de privilegio epistémico en condiciones de opresión es recurrente en la filosofía feminista y en los estudios de interseccionalidad. Al respecto, véase: Medina, J (2013) *The Epistemology of Resistance*. New York: Oxford University Press. Especialmente los capítulos 1 y 5. También, Fricker (2007).

de minorías y el silenciamiento de sus puntos de vista desalientan permanentemente las pretensiones de veracidad en la discusión pública

Los discursos discriminatorios, además de ser discursos ambiguos –cuya apelación a falsedades es frecuente, que no justifican sus posiciones, y no todas las veces son sinceros– resultan ser discursos que no tienen una pretensión honesta de aportar a la discusión pública sobre los aspectos que demandan discusión. Expresiones como las que se encontraron en Colombia durante la época del plebiscito por la paz, que hablaban acerca de la presunta entrega del país a las FARC, sirvieron como foco de distracción respecto del problema central de aquel momento: a saber, si merecía la pena o no ratificar el acuerdo de paz alcanzado y por qué motivos. Este discurso, que podría considerarse, si no propiamente discriminatorio, sí un discurso odioso, encubría una serie de incomprensiones que pasaron por delante de la discusión pública del país y difícilmente fueron examinadas. Con todo, surtieron un efecto importante a la hora movilizar a las personas hacia las urnas para tomar una decisión del calibre que ese plebiscito representaba.

Al volver sobre la dinámica de los discursos discriminatorios en el ámbito social, se revela nuevamente una tensión entre libertad de expresión –entendida no solo como extensión sino como capacidad– y veracidad pública: o dejamos la puerta abierta a toda forma de libertad de expresión, incluyendo aquí los discursos discriminatorios, pero se promueve así una reducción de la veracidad pública que, además de mantener una restricción importante sobre las opiniones discutibles o no –en virtud del dominio de ciertas formas de discurso sobre otras–, promueve la desigualdad a través de formas de dominación, subordinación y silenciamiento sobre comunidades minoritarias o desprotegidas; o promovemos una discusión pública orientada por pretensiones de veracidad –lo cual implica inscribir nuevas voces en el debate que sean capaces de enriquecer la discusión– que dé preponderancia a la real capacidad de grupos minoritarios para hacerse contar en la discusión en condiciones de igualdad, pero se promueven así formas de restricción contra la libertad de expresión entendida como extensión, lo cual implica restringir el espectro de opiniones y podría conducir a formas de censura.

Tal y como aparece el problema hasta aquí, parece que para conseguir que las voces que pueden alimentar un debate rico y plural sean tenidas efectivamente en cuenta, se

requiere que la perspectiva de la libertad de expresión haga énfasis en la idea de capacidad incluso a expensas de la noción de extensión, y eso obliga a establecer restricciones sobre quienes detentan el monopolio de la capacidad de la libertad de expresión. O dicho de otro modo, obliga a restringir la extensión de la libertad de expresión a favor de un aumento de la capacidad de expresarse de aquellos que pueden enriquecer la discusión pública y promover su veracidad. Sin embargo, este propósito de reducir el espectro de los discursos discriminatorios, promover un debate público enriquecido por la voz de quienes se han encontrado bajo subordinación y dominio por largo tiempo y evitar con ello injusticias, requeriría que la libertad de expresión se sometiera a serias restricciones, a serias políticas de participación a favor de la veracidad que, de todos modos, resultan problemáticas para las sociedades democráticas liberales, en tanto que presupone la preponderancia de la libertad como capacidad a costa de la libertad como extensión, que es, en cualquier caso, un elemento importante del complejo de ideas liberales. Justamente porque la extensión no puede ser desestimada sin más, es que vale la pena recordar la apreciación de Williams cuando habló sobre la importancia de “cuadrar el círculo” entre veracidad pública y libertad de expresión: “Ninguna democracia liberal puede permitirse desalentar demasiado el discurso expresivo, indisciplinado e incluso perjudicial o inquietarse en exceso por quién y cómo lo publica” (Williams, 2006, p. 212). Eso significa que, en el contexto de las sociedades democráticas liberales, estamos aún obligados a mantener la variable de la libertad de expresión como extensión y, por tanto, a considerar que los discursos discriminatorios no pueden ser simplemente censurados o restringidos, aunque sea a favor de la participación y reconocimiento activo de otras voces.

Por su parte, la promoción de una esfera de discusión pública amplia, orientada por fuertes aspiraciones de veracidad, parece no tener otra salida que intervenir en la dinámica participativa de la discusión y, por tanto, en el ejercicio de la libertad de expresión. Al respecto, justamente, Williams vuelve a problematizar el asunto porque, según dice:

los derechos básicos de la sociedad liberal y las libertades democráticas mismas dependen del desarrollo y la protección de métodos de descubrimiento y transmisión de verdad, y esto requiere que el debate público encarne de alguna forma una aproximación a un mercado idealizado (Williams, 2006, p. 213).

La tarea de buscar que la dinámica de participación en la discusión pública encarne aspectos de la veracidad pública como los supuestos en el mercado idealizado pasa necesariamente por la dificultad de tener que hacer énfasis en la idea de libertad como capacidad y no meramente como extensión, lo cual, como vemos, no parece ser un paso que pueda darse sin más y a la ligera.

La tensión entre veracidad pública y libertad de expresión deja ver, entonces, que existe también una tensión entre la libertad de expresión entendida como capacidad y la libertad de expresión entendida como extensión. El problema no se resuelve en el plano de una simple decisión teórica en la cual, con el objetivo de cuadrar el círculo entre libertad de expresión y veracidad pública, decidimos abrazar el concepto más favorable de libertad para este propósito. En efecto, la idea de libertad de expresión como capacidad parece guardar ciertas afinidades con la pretensión de veracidad pública, pero eso no autoriza a sacar del debate a la idea de libertad como extensión. La idea de la libertad como extensión forma parte del complejo de ideas liberales, y debe ser tenida en cuenta a la hora de pensar una posible salida al problema de la tensión entre veracidad pública y libertad de expresión. ¿Existe alguna forma de garantizar a la vez la extensión de la libertad de expresión, la real capacidad de las personas y los grupos para hacerse contar en la discusión pública, y las pretensiones de veracidad que se sugieren en el mercado idealizado sin desalentar con ello ni la extensión, ni la capacidad, ni la veracidad? Es difícil responder que sí, pues las dificultades que encarna este propósito no son menores, pero creo que existe una forma de aproximarnos a la cuestión que podría dar algunas luces y mostrar eventuales posibilidades y salidas. Intentaré en el siguiente capítulo hacer esta aproximación.

III

Educación y ciudadanía: consideraciones para una perspectiva de solución

El capítulo anterior permitió encontrar que la tensión entre libertad de expresión y veracidad pública puede manifestarse, entre otras formas, a través de la muy controvertida cuestión de los discursos discriminatorios. Desde una perspectiva estrictamente liberal –la del liberalismo clásico, por ejemplo–, los discursos que promueven la discriminación de personas y grupos no constituyen per se un problema esencial, pues se trata simplemente de uno de los tantos discursos y opiniones que tienen lugar en el mercado de ideas y frente a los cuales la audiencia podría encontrar formas de no atenderlos y reducir su influencia en la discusión pública. Desde una perspectiva más amplia, que incluye ciertas demandas democráticas como el respeto a la identidad y el reconocimiento de minorías, los discursos discriminatorios son peligrosos y deberían controlarse –aún a riesgo de reducir el margen de la libertad de expresión– pues su expresión en el ámbito de la discusión pública y del mercado de las ideas muta rápidamente en formas de injusticia que limitan el ejercicio de derechos y capacidades para estos grupos minoritarios. Una de las cuestiones que he querido observar es que buena parte del poder que tienen los discursos discriminatorios para limitar las capacidades, los derechos y las libertades de ciertos grupos depende, en muchos aspectos, de que se trata de discursos que atentan directamente contra la veracidad. Y esto es así porque, como he querido mostrar, existe un vínculo importante entre la veracidad en el ámbito público y la capacidad para ejercer ciertos derechos y libertades.

A este respecto, una primera conclusión que podría señalarse es que si los discursos atendieran a pautas más altas de veracidad, seguramente las formas de discriminación en el discurso caerían en el desuso por falta de justificación, e incluso podrían ser acusados de insensatez; también podría ser que si la discusión pública tuviera un interés más alto en los discursos bien formados –dadas ciertas aspiraciones compartidas de veracidad– entonces ocurriría simplemente que los discursos discriminatorios no tendrían la fuerza que tienen. Pero eso es algo que ya sabemos: lo sabía Williams cuando afirmaba que ciertas aspiraciones

democráticas dependían de que la discusión pública funcionara con arreglo a normas de veracidad (Cf. Williams, 2002, p. 219), y lo sabía también Fiss cuando sugería que el papel de la discusión pública no era tanto proteger las aspiraciones individuales como promover condiciones que hicieran posible la autodeterminación colectiva, lo cual no puede hacerse sin una explícita preocupación por la veracidad del discurso público (Cf. Fiss, 1986, p. 1409 y ss.) Lo sabía, incluso, el mismo Stuart Mill cuando afirmó que las opiniones más pobres dentro de la discusión pública no representaban un problema porque al fin y al cabo el sistema se supone que tiene formas de regularse y gestionarse de tal modo que solo las opiniones más dignas de tener en cuenta –esto es, las más veraces– prosperaran dentro de la discusión.

Una pregunta que cabe hacer es si, teniendo en cuenta las circunstancias de hecho que presentan los mercados actuales de ideas –su alta proliferación de discursos desestructurados, ofensivos y discriminatorios, la escasa aspiración a discusiones razonadas y razonables, los pobres recursos para la formación de la opinión–, existe alguna forma de evitar que los discursos discriminatorios dejen de representar un problema aún en circunstancias en las que su expresión no puede simplemente anularse. Ya se ha sugerido –en eso consiste buena parte de la tensión entre libertad de expresión y veracidad pública– que la simple restricción y censura a ciertos discursos no resuelve el problema, porque simplemente saca de la ecuación una de las partes que, sin embargo, interesa conservar: la extensión que en el liberalismo se le otorga al libre derecho a expresarse.

¿Existe alguna forma en la cual sea posible armonizar la libertad de expresión –con toda la extensión que se le otorga en sociedades liberales– y la veracidad pública –con todas las demandas que requiere para consolidar muchas de las aspiraciones de una sociedad democrática– sin perjuicio de ninguna de las dos?

Nuestros autores hasta el momento parecen creer que es posible o, cuando menos, deseable encontrar esta forma. A eso se refería justamente Williams cuando afirmaba la necesidad de intentar cuadrar el círculo entre libertad de expresión y veracidad pública, por más que la tensión fuera un elemento constitutivo de la relación entre ambas. Fiss, por su parte, orienta nuestra mirada en una dirección según la cual una lectura de la primera enmienda norteamericana que se aleje de la interpretación tradicional del liberalismo puede ofrecer buenas maneras de resolver la tensión entre veracidad pública y libertad de expresión.

Mill, por último, ofrece razones para creer que la salida a esta tensión no está en ningún lugar distinto al mercado mismo, puesto que es el uso razonable del discurso que hacen los individuos el que termina por regular el mercado. Salvo quizá la propuesta de Williams, estas respuestas comparten un problema, a saber, el de cerrar la brecha entre la propuesta teórica y las circunstancias de hecho en los mercados de las ideas sin ofrecer razones filosóficas para pensar que esto es posible ni cómo podría serlo. Que el mercado no funciona como Mill lo piensa es algo que no necesita mayores recursos probatorios, en virtud de la vastedad de elementos del ámbito público que, en el día a día y a nivel mundial, corren en contravía de su idea de mercado. Tampoco lo necesita mucho el hecho de que la discusión constitucional en los Estados Unidos sigue estando muy anclada a la tradición liberal y, por lo tanto, a la lectura de la primera enmienda como protectora de la autonomía individual más que colectiva. Solo Williams parece reconocer que existe una seria dificultad en aproximar la visión ideal del mercado a los mercados reales, y aunque muestra con razones interesantes en qué consiste esta dificultad, no hace lo mismo para mostrar cómo podría superarse. Algunas de las razones por las cuales estas propuestas representan dificultades ya han sido examinadas en los dos capítulos anteriores. He dicho, en efecto, que uno de los problemas más acuciantes tiene que ver con la posible justificación que se aduzca para trazar fronteras al discurso sin que esto raye en la censura, de lo que se ha concluido que, al menos en el espacio de una sociedad liberal, la frontera entre la regulación del discurso y la censura es los suficientemente difusa para pretender trazarla a la ligera. También se ha dicho que las exigencias de veracidad son cruciales para la protección de importantes aspectos de la vida democrática, pero ello no significa que este valor tenga preponderancia frente a la libertad de expresión; en circunstancias específicas, de hecho, la libertad expresión puede ser una condición para la emergencia de la verdad en el ámbito público, de manera que toda intervención en los mercados de ideas que pretenda regular la libertad de expresión en nombre de la veracidad no puede sostenerse fácilmente sin caer en la arbitrariedad. Quisiera ahora centrarme en examinar una dificultad que parece atravesar las propuestas de los autores hasta ahora trabajados: la presunción de que los individuos hacen un ejercicio racional del discurso en el ámbito público.

1. El mercado de ideas, la presunción de racionalidad y el enfoque ciudadano.

Quizá una de las razones que podrían explicar la difícil aproximación de los mercados reales al mercado idealizado tiene que ver no solo con que nuestra idea de este último se parece mucho a la de un mercado intervenido, sino que supone un grado de racionalidad en el uso del discurso por parte de sus participantes demasiado alto para los estándares que, en general, pueden apreciarse en los mercados reales. De acuerdo con Williams, el mercado idealizado se caracteriza especialmente por ser un mercado que garantizaría –en parte como lo hacen las universidades o los centros de investigación– una participación razonada de los individuos cuyo interés más alto es saber la verdad sobre ciertos asuntos o, cuando menos, reducir los obstáculos que les impiden obtener información verdadera. En esta imagen del mercado están descartadas –ya sea por desuso, ya sea por prohibición– formas del discurso que no contribuyen a este propósito generalizado y compartido. Ahora bien, si hemos de tomar la sugerencia de que el mercado –al menos en su versión ideal– puede alentar a la vez la libertad de expresión y la veracidad pública, la idea de que ciertos discursos no prosperan a causa de la prohibición parece no tener lugar. En efecto, la idea de prohibición tiene que ver, justamente, con la concepción de mercado intervenido, donde sus regulaciones resultan de imposiciones o prohibiciones que impiden a los participantes hacer uso de ciertas formas de expresión atendiendo a ciertas aspiraciones de veracidad. En el mercado idealizado de Williams, por lo tanto, solo hay espacio para que, por la misma dinámica del mercado y atendiendo a unos objetivos sobre la veracidad compartidos por los miembros que lo componen, los discursos que atentan contra la veracidad –como los discursos discriminatorios– simplemente no prosperen o no tengan lugar, porque nadie estaría interesado ni se dejaría persuadir por ellos. Hasta este punto puede entenderse, más o menos con facilidad, qué significaría que un mercado funcione de acuerdo con pautas de veracidad. Sabemos en qué consiste la preocupación por la veracidad en contextos públicos de discusión, e incluso sabemos cuáles son las virtudes con las que los individuos parecen estar comprometidos en un mercado así. Lo que no sabemos, y lo que Williams no ha explicado aún es qué llevaría a un individuo a querer participar en mercados de esta índole, cómo se supone que los individuos que participan del mercado adoptan una preocupación por la veracidad y cómo es que cultivan las virtudes que los llevan a desempeñarse adecuadamente en estos contextos. Podríamos resumir la cuestión preguntando, simplemente, de dónde viene

la disposición a comportarse verazmente y hacer un ejercicio racional del discurso dentro del mercado que Williams supone en los participantes. Si la respuesta a esto es simplemente que los mercados están lo suficientemente intervenidos para generar dinámicas de participación que, de una u otra forma, obligan a los individuos a comportarse de acuerdo con las pautas de veracidad, el argumento se vuelve inoperante, porque estaríamos diciendo que la única forma de alcanzar un mercado como el idealizado por Williams es interviniendo los mercados reales, y es esto justamente lo que parece que no se puede hacer.

Mill no tuvo que inventar un mercado idealizado, sino que, de acuerdo con lo que afirma en el tratado *Sobre la libertad*, este requisito de aspiración a la veracidad parece formar parte de la maquinaria misma del mercado. De acuerdo con Mill, ninguna regulación de las opiniones debería darse porque la discusión misma tiene los recursos para sacar a la luz las opiniones que merecen ser tenidas en cuenta y desestimar las que no merecen atención. Pero incluso Mill es demasiado optimista sobre los recursos de la discusión pública. Para Mill, estos recursos tienen que ver con actitudes y tareas cercanas a la veracidad, como la ponderación de pruebas, la evaluación de argumentos, la verificación de información, etc. Estos recursos, probablemente, pueden servir a los propósitos de lograr un mercado de ideas mejor estructurado y cercano a las demandas de veracidad a las que aspira el mercado idealizado, pero en Mill no tenemos noticia aún de por qué los usuarios del mercado tendrían un interés especial en realizar estas tareas y ponerse en consonancia con una aspiración de veracidad. Es muy inocuo decir, simplemente, que los miembros de un mercado no quieren ser engañados; aunque esto sea verdad, es claro que del deseo de no ser engañado no se sigue que las personas conozcan todos los recursos para impedirlo o sean inmunes a todas las formas de engaño; puede ocurrir, como de hecho ocurre en los mercados reales, que exista la disposición a engañar a otros en circunstancias donde no se quiere ser engañado³⁰. El solo reflejo contra el engaño es insuficiente y esto es algo que parece ignorar Mill. Una vez más, podríamos preguntar a Mill cómo se supone que se forma en los individuos la racionalidad requerida para participar en el mercado según los criterios que él mismo ha establecido. Esta pregunta, planteada ante Mill, resulta aún más desconcertante, porque él se niega a toda

³⁰ El universo de la política algunos asuntos de poder dependen mucho del juego de persuasión entre personas que saben que están expuestas al engaño, no desean ser engañadas y sin embargo ellas mismas tienen que engañar para seguir en el juego.

intervención de los mercados de ideas, y eso implica que desde su punto de vista no existe la posibilidad, por muy equivocada que pueda ser, de obligar a los individuos a comportarse de acuerdo con pautas de veracidad. La respuesta de Mill, de momento, es que los individuos ostentan –si no todos, al menos una mayoría significativa– la suficiente capacidad para participar en el mercado haciendo un uso racional del discurso, atendiendo a pautas de veracidad que nutran la discusión pública y ayuden a la emergencia de las ideas y opiniones que merecen ser tenidas en cuenta ¿Cómo se forma esta capacidad de hacer uso racional del discurso? ¿De dónde viene? Y ¿Por qué opera como opera dentro de los mercados de ideas? Son preguntas que Mill no contesta. Llamo la atención simplemente en un hecho: en Mill parece no existir la tensión entre libertad de expresión y veracidad pública, puesto que los individuos de su mercado no hacen uso de su racionalidad para la participación en el mercado a partir de coacciones externas. Dicho de otro modo: se orientan libremente hacia la veracidad.

Fiss, por su parte, tiene una argumento un poco más complejo y difícil de enfrentar. De acuerdo con su propuesta, lo que debe cambiar no es el mercado, sino la interpretación que se ha hecho de la libertad de expresión en el marco de un interés democrático más amplio que el que se refiere a la mera autonomía individual. Así, en su propuesta, Fiss incluye magistralmente los requisitos de veracidad pública en el concepto mismo de libertad de expresión y parece resolver el problema diciendo que la verdadera libertad de expresión es la que contribuye a alimentar la discusión pública de acuerdo con los requerimientos de veracidad sobre los que descansan intereses democráticos de gran envergadura, incluida la autodeterminación, no meramente de los individuos, sino de la comunidad. Pero la propuesta de Fiss hace una presuposición que no ha sido probada, a saber, que la libertad de expresión tiene un vínculo interno con las demandas de veracidad pública tal que todo lo constitutivo de las demandas de veracidad debe (o debería) reflejarse en el ejercicio de la libertad de expresión. Sin embargo, y hasta donde sabemos, no hay nada en el concepto de libertad de expresión que la vincule necesariamente con la obligación de hacer un ejercicio racional del discurso orientado por la veracidad. Seguramente es deseable que la libertad de expresión se rija por estos requerimientos, y sería maravilloso si esto ocurriera en el marco de una elección libre (como ocurriría de acuerdo con Mill), pero el deseo de que la libertad de expresión se rija por parámetros de veracidad no hace el hecho de que la veracidad sea un componente

indispensable en el ejercicio de esta libertad. En ese sentido, el argumento de Fiss pierde fuerza filosófica y se convierte en un argumento estrictamente político, en el sentido de que ofrece una alternativa en la interpretación de la libertad de expresión encaminada a resolver las dificultades propias de la discusión pública, pero no justifica filosóficamente (tampoco tiene por qué hacerlo él, que tiene una discusión en el plano estrictamente jurídico) la conexión entre libertad de expresión y veracidad pública que supone en su argumento. Los requerimientos de veracidad como requerimientos de racionalidad discursiva no pueden aceptarse simplemente a favor de un interés por ampliar el espectro de la veracidad en la discusión pública, pues él no ha aportado razones filosóficas suficientes para ello. Podríamos preguntar, también, cuáles son los mecanismos por los cuales Fiss considera que la veracidad pública podría integrarse en el ejercicio efectivo de la libertad de expresión, y si recordamos su posición frente a la dinámica informativa de cadenas televisivas como la CBS, parece claro que en él no existe otra opción que la intervención del mercado. La racionalidad del discurso, que es la racionalidad de los usuarios del mercado, solo podría darse en la propuesta de Fiss a través de una complicada intervención en la dinámica del mercado de ideas.

A estas alturas quizá resulte ya evidente, pero valdría la pena mencionar de paso que la aspiración a la veracidad no es una aspiración abstracta del mercado, sino que, si se mira con detenimiento, el mercado no hace otra cosa que encarnar las aspiraciones de los individuos que lo componen, de tal manera que la aspiración a la veracidad dentro de un mercado de las ideas no puede tener como referente sino a los individuos que participan en él. Que los mercados reales no giren alrededor de una aspiración a la veracidad tiene que ver, por tanto, con el hecho de que muchos individuos que participan de estos mercados no muestran interés o no tienen ninguna preocupación por ella³¹. En el mercado idealizado de Williams, y en la visión del mercado de Mill, el mercado *puede* aspirar a la veracidad porque los individuos que lo componen comparten entre sí, o al menos la gran mayoría, una preocupación acerca de la veracidad, y se caracterizan, como dice Williams, por encarnar las

³¹ De momento, esta apreciación es estrictamente descriptiva y no supone una valoración. No estoy diciendo, por ejemplo, que el hecho de que los mercados no se orienten por la veracidad *es culpa* de los individuos. El mercado encarna las aspiraciones de los individuos que participan en él. Haciendo uso de la terminología del mercado, aquí solo hay una pretensión de explicar en términos de *oferta* y *demanda* cuál es la razón que hace a los mercados ser lo que son. No entro a discutir por qué los individuos que participan en un mercado *demandan* específicamente ciertas cosas y cómo esa demanda afecta la oferta dentro del mercado.

virtudes propias de quien se propone ser veraz. Pero incluso cuando los miembros de un mercado no encarnan esas virtudes y aspiraciones, existe la posibilidad –al menos teórica– de intervenir el mercado para que los individuos puedan encarnarlas en algún momento (como parece proponer Fiss). En cualquier caso, el foco del funcionamiento de los mercados de ideas y sus aspiraciones a la veracidad, tienen que ver con los individuos que toman parte en su dinámica.

Afirmaciones como la de Williams, relacionadas con la necesidad de cuadrar el círculo entre libertad de expresión y veracidad pública, pueden interpretarse de acuerdo con esta pauta. De lo que se trata, parece, es que los individuos puedan encarnar las virtudes que les permitan aspirar a la veracidad en el ámbito público, y hacerlo de tal manera que no haya requerimientos restrictivos sobre la libertad de expresión para conseguir esta aspiración. Solo habría que puntualizar, como hace el mismo Williams, en que esta pretensión no puede ser impuesta externamente. Las soluciones que implican una intervención en el mercado con miras a promover la veracidad solapan riesgos demasiado peligrosos para la libertad de expresión. Si la posibilidad de cuadrar el círculo está en nuestra idea de los individuos que participan del mercado, y si esto debe hacerse sin intervenciones directas al mercado, parece evidente que la mejor forma de alcanzar la aspiración de Williams es –para decirlo de forma provocativa y sin mayores aditamentos– volver a Mill. O, dicho de otro modo: en el marco de sociedades que se denominan democráticas y liberales, parece que la forma más viable –si no la única– de cuadrar el círculo entre libertad de expresión y veracidad pública es la que nos permita llegar a las condiciones que están supuestas en la propuesta de Mill. Quizá la tarea que propone Williams, a saber, que “cuadrar este círculo debe ser una inventiva de las sociedades liberales”, deba reescribirse de otra forma: ¿Cómo alcanzar las circunstancias que Mill da por supuestas en su planteamiento?

Responder esto obliga a hacer una pregunta previa ¿Por qué no habíamos tomado el camino de enfatizar la racionalidad que muestran los individuos al hacer uso del discurso dentro del mercado? ¿Por qué la racionalidad supuesta en el uso del discurso por parte de los individuos no había sido examinada? El análisis de la tensión entre libertad de expresión y veracidad pública ha llevado a plantear la necesidad de aproximar los mercados reales al mercado idealizado, pero sin muchas pistas de cómo hacerlo. Williams, que es quien nos

propone la tarea de cuadrar el círculo, parte de una descripción del mercado idealizado que presupone unas capacidades racionales específicas para los individuos que están dentro del mercado pero que no constituyen una descripción exhaustiva de cómo deberían ser dichos individuos en su interior. Lo que está descrito es el mercado, no los individuos; y aunque podemos suponer cómo son dentro del mercado, no hay nada que nos oriente con claridad en esa dirección. Es probable que Williams no haya entrado a realizar dicha descripción de los individuos porque, desde una perspectiva como la del liberalismo, las descripciones sustantivas de los individuos pueden conducir fácilmente al trazado de generalidades que terminen por imponer límites a las libertades individuales. Pero lo cierto es que el modelo de Williams supone una inversión específica en investigación y una adecuada descripción de los modos de adquisición y transmisión de creencias, lo cual solo es posible bajo cierta idea de cómo deben ser los individuos que realizan estas tareas³². Nuestras ideas cercanas sobre estos individuos son los científicos y los investigadores en general. Lo que hace el modelo de Williams, sin embargo, es interpretar estructuras de intercambio y distribución de ideas que se ajusten a dichos requisitos, los cuales deben ser satisfechos, no por los individuos, sino por las instituciones. Esto comporta los problemas ya señalados en relación con la dificultad de aproximar los mercados, y creo que una forma de salir de ellos es hacer énfasis en los presupuestos que tiene el modelo y que no desarrolla a cabalidad, a saber, la racionalidad que muestran los individuos en el ejercicio discursivo con el que participan del mercado. Así pues ¿Deben ser los individuos de cierto modo dentro del mercado? Probablemente la pregunta deba ser entendida en sentido normativo, pero en este caso no hay que considerar que se trata de consideraciones normativas sustantivas. Más que condiciones específicas, debemos examinar qué cualidades de los individuos son necesarias para que la relación libertad-veracidad pueda sostenerse.

El liberalismo clásico se inspiró fuertemente en la tradición romántica del siglo XIX que consideraba que la naturaleza humana en su conjunto era orgánica y podía entenderse como un despliegue a la luz de sentidos profundos sobre la vida. Este tipo de argumentos

³² En los capítulos 5 y 6, que tratan sobre la sinceridad y la precisión como virtudes de la veracidad, Williams aporta elementos que podrían ayudarnos a comprender cómo son los individuos. Estos aspectos, aunque presumiblemente están en el trasfondo de la discusión, Williams no los retoma explícitamente en el capítulo 9 donde se introduce el concepto de *Mercado de las ideas*. De ahí mi énfasis de que, al menos en el nicho específico del capítulo 9, lo que hay es una descripción del mercado, no de los individuos.

cobraron relevancia para la explicación de los fines de la vida humana y de sus potencias, incluida la libertad. La versión más influyente de esta perspectiva fue aportada por el pensador alemán Wilhelm Von Humboldt, quien creía que los seres humanos constituían organismos complejos capaces de desplegar todo su potencial intelectual para el desarrollo racional y progresivo de su vida. Esto, en últimas, constituía la piedra angular del progreso social. Sobre la base de que estas potencias del ser humano deben desplegarse con toda la espontaneidad de que son capaces, el liberalismo clásico formuló su concepción de las libertades individuales como libertades que garantizaban el desarrollo personal y promovían el desarrollo social. En el capítulo 2 de *Los límites de la acción del Estado*, Von Humboldt (2009) comienza con una afirmación certera en este sentido:

El verdadero fin del hombre –no el que le señalan las inclinaciones variables, sino el que le prescribe la eternamente inmutable razón– es la más elevada y proporcionada formación posible de sus fuerzas como un todo. Y para esta formación, la condición primordial e inexcusable es la libertad (Von Humboldt, 2009, p. 14)

Con todo, es bastante vago lo que significó para el liberalismo de esta época la noción de “potencias” que el ser humano debía desarrollar y cómo podían desarrollarse garantizando la libertad. Era claro que la naturaleza humana exigía la defensa de un modelo político y social como el liberalismo, pero el énfasis en esta naturaleza humana no comprendía una visión acabada y robusta de los individuos. Fue en el siglo XX, de la mano de John Rawls, que el liberalismo aportó una visión más comprensiva de los individuos. En los argumentos de la situación primigenia y del velo de ignorancia –con los cuales Rawls aspira a formular las condiciones para un consenso que pueda explicar conceptualmente la noción de justicia como equidad– se comprometen ciertas ideas acerca de los individuos, que implican para Rawls una fuerte presuposición de que los individuos son particularmente racionales, con disposiciones racionales específicas hacia la valoración de puntos de vista ajenos y con un sentido de autocrítica esencial para el diálogo y el debate público. De un modo parecido, Habermas construye la idea de una situación ideal de habla en la que, precisamente, se encarnan ideas acerca de la racionalidad de los individuos en la discusión pública (*Cf.* Rawls, 1971, p. 137 y ss.; Habermas, 1999, p. 24 y ss.).

Este tipo de argumentos sirven bastante bien al propósito de explicar cuáles serían las condiciones ideales que, en un modelo liberal, deben darse para una discusión pública racionalmente orientada. Discusión que, por lo demás, solo puede aspirar a ser racional si se explican a su vez las disposiciones racionales de los individuos que participan de ella, como intentan Rawls y Habermas. Con respecto al liberalismo clásico, por lo tanto, los argumentos de Rawls y Habermas aportan elementos de mayor alcance, en el sentido de que la explicitación de cómo son los individuos no sirve únicamente al propósito de poner límites al poder estatal y proteger los derechos fundamentales, sino que sirve también para comprender la naturaleza misma del pacto político y de la discusión pública.

Con todo, habría que hacer algunas observaciones. Las visiones de Rawls y de Habermas no constituyen de hecho una visión amplia de cómo deben ser los individuos concretamente, en escenarios discursivos concretos y en circunstancias conversacionales no ideales. Una de las críticas fundamentales a sus propuestas pone la mira en la fuerte presunción de racionalidad que atribuyen a los individuos y la escasa o limitada explicación de por qué deberían ser así. Se ha afirmado, con razón, que los seres humanos somos más complejos de lo que refleja la pretensión de racionalidad de pensadores como Rawls y Habermas, haciendo énfasis en el lugar de las pasiones, así como en los distintos modos de autocomprensión a la luz de las propias convicciones y creencias (Cf. Walzer, 2015; Mouffe, 2003). De hecho, el modelo racional de discusión propuesto por la teoría liberal del siglo XX, que depende de la comprensión racional de los individuos, no atiende a ninguna restricción fáctica. Su valor explicativo pierde fuerza cuando abandona el terreno de los modelos interpretativos válidos para las situaciones de hecho y se reduce a un experimento mental. La cuestión, si se quiere ahondar más, refiere a la falta de una propuesta concreta sobre cómo podrían los individuos llegar a comportarse de un modo más racional de lo que de hecho se comportan, y llegar a ello de acuerdo con los modelos planteados.

Presumiblemente, haría falta una visión más desarrollada de las potencias humanas que no caiga en la racionalización abstracta y que permita dar cuenta de la relación libertad-veracidad en contextos fácticos. Para esto, creo, es necesario algo que no estoy seguro de que exista de manera acabada en el plano teórico y que –quiero decirlo al pasar– tampoco podrá

desarrollar aquí, pero que me parece la base de un proyecto de envergadura en el ámbito filosófico del liberalismo: una teoría liberal de la ciudadanía.

Por teoría de la ciudadanía entiendo un conjunto de proposiciones que orientan una explicación sobre cómo deben ser los individuos en el entorno de una comunidad, y en sus relaciones y disposiciones públicas al interior de esa comunidad, de modo que a partir de la explicación de estos elementos se pueda apreciar de manera general la consistencia del modelo político en el cual tiene lugar. Esta teoría, para ser consistente, debe ofrecer elementos que permitan postular cómo es posible promover y mejorar esas relaciones y disposiciones. Una teoría de la ciudadanía no es la explicitación de una doctrina sobre la naturaleza humana destinada a explicar cómo se dispone el comportamiento humano en general³³. De hecho, una teoría de la ciudadanía no depende en absoluto de una consideración de esta índole, pues traza lineamientos normativos cuyo valor depende únicamente de la comprensión que se tenga del pacto político que sirve de marco³⁴. Podría suscribirse una misma visión de la naturaleza humana y aún así las consideraciones sobre la ciudadanía podrán ser diferentes para cada modelo político. Así las cosas, lo que cabe preguntar, de hecho, es ¿Qué significa ser un ciudadano para el liberalismo? ¿Qué significa, más aún, ser ciudadano en una democracia liberal? La respuesta, en tanto tiene una orientación normativa, debe intentar resolver en su formulación problemas relativos a la relación democracia–liberalismo, uno de ellos, la tensión entre libertad de expresión y veracidad pública.

2. *Martha Nussbaum: una idea sobre educación y ciudadanía en el espacio político de una democracia liberal.*

Hemos visto que si existe una manera de cuadrar el círculo planteado por Williams tal que no implique restricciones externas a la libertad de expresión y a la veracidad, esa manera es la que Mill da por supuesta para que su visión de mercado funcione, pues es la

³³ Doctrinas de esta índole reposan al fondo de teorías políticas más abstractas, y suelen caracterizarse, pobremente a mi juicio, como teorías pesimistas y optimistas de la naturaleza humana. Visiones como la de Hobbes o Maquiavelo han sido históricamente caracterizadas como pesimistas. La de Rousseau como optimista, al igual que la visión del romanticismo alemán del siglo XIX.

³⁴ A esto me refería hace un momento cuando decía que no había que considerar que se trataba de consideraciones normativas sustantivas.

única que no implica regulaciones externas del mercado. Con todo, hay una razón que explica por qué el argumento de Mill es implausible: ni los mercados reales parecen estar hechos para promover por sí mismos los valores de la libertad de expresión y la veracidad al mismo tiempo, ni los individuos que participan de esos mercados se comportan necesariamente de forma que promuevan el desarrollo de estos dos valores a la vez. No obstante, algo que llama la atención de la perspectiva de Mill es que parece ser la única capaz de enfrentar las objeciones a las que se exponen las tentativas de intervenir el mercado para resolver la tensión entre libertad de expresión y veracidad pública. Podríamos decirlo de otro modo: desde el punto de vista de Mill la tensión no existe, y la razón por la que no existe es conocida: los individuos que forman parte de su mercado –al menos en su mayoría– encarnan ya las virtudes de la veracidad y ejercen su libertad de expresión en función de estas virtudes. Aún teniendo referentes teóricos sobre la posible racionalidad discursiva que acompañaría a los individuos en la discusión pública, esta pretensión de racionalidad está lejos de ser un hecho del cuál podamos echar mano y con el cual podamos responder al problema de la tensión entre libertad de expresión y veracidad pública. Ya hemos mostrado que, aunque resulte deseable, los mercados reales y sus individuos no hacen necesariamente uso del discurso de modo racional ni favoreciendo la relación libertad–veracidad. Si ese fuese el caso, nada de lo dicho en esta tesis habría sido necesario. Pero justamente porque este no es el caso, cabe aún enfrentar una cuestión: si existe acaso alguna forma de llegar a la deseable condición supuesta por Mill y cuáles son los supuestos filosóficos en los que podrían soportarse un proyecto de esta índole.

Enfrentar esto, por cierto, no es solo un capricho que la inventiva filosófica deba satisfacer por algún afán curioso. Los riesgos a los que se exponen las sociedades democráticas liberales son bastante graves cuando la libertad de expresión sufre limitaciones que se acercan a la censura, pues nos ponen en el horizonte de formas de tiranía y dominación que son claramente indeseables. No menor es el peligro cuando se desatiende a la veracidad como un valor tras el cual se pueden asegurar el pluralismo, la protección de derechos fundamentales y el ejercicio legítimo de muchas libertades para distintos grupos y minorías. Sobre este punto he insistido mucho, pero a estas alturas tiendo a creer que toda insistencia es poca: aunque exista una permanente tensión entre ambas, no podemos simplemente

abocarnos a la defensa irrestricta de la libertad de expresión o de la veracidad pública, puesto que –y este es todo el punto– nuestro concepto de democracia liberal requiere de ambas.

Creo que una buena estrategia para enfrentar este problema puede elaborarse a partir de algunas reflexiones de la filósofa norteamericana Martha Nussbaum. En su libro *El cultivo de la humanidad, una defensa clásica de la reforma en la educación liberal* (2005), la autora desarrolla una tesis que podría resumirse del siguiente modo: existe un vínculo directo entre la estructura de los programas curriculares de educación superior y la capacidad que tienen las personas que egresan de esos programas para entender los problemas a los que tendrán que enfrentarse en el mundo contemporáneo. De acuerdo con Nussbaum, existe un modo de concebir la educación por parte de cierta tradición –la autora la denomina “conservadora”, remontándola hasta la Antigüedad en autores como Aristófanes–, cuya pretensión y preocupación más acuciante es la de impedir que los diversos retos del mundo contemporáneo en materia de identidades civiles (sexo, raza, género, nacionalidad, religión, etc.) puedan enfrentarse para darles cabida. El interés de la tradición es, justamente, preservarse en sus formas de vida y de valoración tradicionales frente a lo que consideran una afrenta al orden establecido. Según Nussbaum: “estos cambios se presentan en la prensa diaria como si fueran grandes amenazas, tanto respecto a los criterios tradicionales de excelencia académica como de las normas tradicionales de civilidad y ciudadanía” (Nussbaum, 2005, p. 20.) Frente a esto reacciona una perspectiva –la perspectiva de una reforma liberal en educación– que, de acuerdo con la autora, concibe los procesos formativos y educacionales como la oportunidad de abrir las fronteras a concepciones y aspiraciones novedosas, más inclusivas, acordes a los cambios de la época, a la emergencia de diversas formas de vida e identidad que han cambiado su comprensión acerca de los problemas de la vida social.

Para Nussbaum, la tensión entre el pensamiento conservador y tradicionalista con un tipo de pensamiento más plural, liberal y tolerante con las nuevas formas de vida, es una tensión que tiene lugar desde la antigüedad: el mismo Sócrates fue atacado por sus novedosas ideas acerca de la manera de concebir la forma de vida y el pensamiento en relación con las tradiciones aceptadas, y su imagen fue altamente caricaturizada por el comediógrafo Aristófanes, que difundió entre los ciudadanos un retrato tergiversado de su personalidad y

su condición moral. Esa tensión entre el pensamiento tradicional y las nuevas formas de concebir la vida y las costumbres se ha instalado, para Nussbaum, en el terreno de la discusión curricular en los Estados Unidos y refleja las profundas raíces del poder tradicional en educación: “Nuestros debates sobre los currículos reflejan la misma nostalgia por una época más obediente, más reglamentada: la misma desconfianza frente al pensamiento nuevo e independiente expresada en la brillante descripción de Aristófanes” (Nussbaum, 2005, p. 20.) Teniendo en cuenta la tensión entre la perspectiva tradicional y la perspectiva liberal sobre la educación, la autora se propone enfrentar un problema interesante ¿Por qué es importante defender una educación de índole liberal?

En su libro titulado *Sin fines de lucro, por qué la democracia necesita de las humanidades* (2010), la autora explora una tesis que podría orientarnos al respecto³⁵: que una democracia, caracterizada por el necesario reconocimiento a la diversidad y al pluralismo de las formas de vida no puede sostenerse sin una serie de capacidades que alientan las prácticas democráticas (como la empatía con los otros y el reconocimiento de su valor como personas –independientemente de su forma de vida, de su pertenencia a un grupo social, a una identidad sexual o su lugar de origen–; la capacidad de narrar imaginativamente sus posiciones en el mundo, buscando comprender así sus problemas y sus dificultades; la capacidad de cuestionar los propios puntos de vista, intentando con ello abrir un espacio de reconocimiento a ideas que no concuerdan con las personalmente sostenidas y que pueden ser sopesadas a través de la argumentación y el razonamiento) y que dependen, de forma central, del fortalecimiento de la educación en humanidades.

Nussbaum argumenta que en la actualidad hay una crisis educativa compleja, debida básicamente al hecho de que las humanidades están siendo desatendidas como parte fundamental de la formación educativa –tanto a nivel escolar como universitario– en casi todos los países del mundo. Ofreciendo ejemplos de sociedades industriales avanzadas como India y Estados Unidos, la autora señala que existe una marcada propensión a retirar de los programas curriculares la fundamentación humanística, basada en la literatura, las artes y la

³⁵ Los temas que trata Nussbaum en ambos libros en relación con las capacidades humanas son básicamente los mismos, y es llamativo que no se adviertan mayores diferencias en relación con los apelativos “democracia” y “liberalismo”. Tal y como intenté argumentar en el primer capítulo, el concepto de “democracia liberal” permite este tipo de transiciones y Nussbaum es un ejemplo claro al respecto.

historia, abandonando sus espacios formativos sobre una comprensión económica utilitaria y rentable de las actividades humanas. La razón por la cual esto preocupa a Nussbaum es que, desde su punto de vista, desestimar el valor de las humanidades conlleva riesgos para las sociedades democráticas, pues, según afirma, las democracias dependen de un conjunto de capacidades empleadas por los seres humanos cuyo ejercicio sostiene los fundamentos e ideales democráticos, a saber, el pluralismo, la diversidad, el disenso y la capacidad de la confrontación discursiva través de la argumentación, etc.

De acuerdo con la autora, las humanidades son fundamentales en el fortalecimiento de este tipo de capacidades humanas que posibilitan la vida democrática. Su análisis supone una fuerte crítica hacia los modelos educativos de tecnificación, que valoran como relevante solo los saberes que promueven una vida productiva, enfocada en los conocimientos técnicos que están vinculados a las dinámicas del modelo de producción capitalista, como la industria, el mercado, el desarrollo tecnológico y la investigación cuantitativa. No se trata, como bien dice la autora, de desestimar el lugar y la importancia de este tipo de saberes, sino de devolver a las humanidades una dignidad que le ha sido negada a raíz del exclusivo interés mercantil y productivo del capitalismo y de las formas en que este interés afecta nuestras ideas sobre educación.

En otra obra, titulada *Libertad de conciencia: el ataque a la igualdad de respeto* (2011), Nussbaum argumenta que las sociedades democráticas liberales no deben restringir ni promover ningún tipo de actitud reactiva contra el derecho de los ciudadanos a elegir libremente su religión y sus credos. Esto implica, para Nussbaum, que los Estados no pueden declarar ningún culto como oficial, pues esto genera inmediatamente una esfera de exclusión. El objetivo de la autora en este texto es argumentar a favor de la diversidad religiosa como un valor necesario para la democracia que merece ser defendido, y que la única manera de hacer esta defensa es restituir la fuerza a la igualdad de respeto que puede y debe concederse a la libertad de la conciencia. Uno de los aspectos interesantes de la argumentación de la autora es que hace énfasis en las actitudes que deberían adoptar los creyentes para vivir adecuadamente en democracia. Para ella, una actitud básica consiste en reconocer que cualquier credo que tengan las personas tiene el mismo derecho de ser profesado que el de cualquier otra. Esto obliga a reconocer que, aunque yo crea de manera firme que mi Dios es

el verdadero y mis doctrinas las correctas, no por eso se sigue que las personas deban creerlo, por lo cual no puedo arrogarme el derecho a infundir por la fuerza o a juzgar el credo de otro como impracticable³⁶. Estas actitudes, tal como indica Nussbaum, no dependen de restricciones gubernamentales. El Estado solo puede garantizar el espacio para el despliegue libre de la conciencia, generando con ese espacio las condiciones para la igualdad de respeto. Pero depende de los ciudadanos y de los creyentes el hecho de que, efectivamente, la igualdad de respeto tenga valor y opere como norma de responsabilidad ante los otros.

Son diversas las obras en las que la autora explora los elementos que se entrelazan con su preocupación acerca de la democracia, las humanidades y las capacidades humanas. Me interesan especialmente las obras antes mencionadas porque, según creo, en ellas se implican elementos relacionados con la idea acerca de la actitud racional de los individuos en el mercado tal y como lo pensaba Mill y, por tanto, una idea acerca de lo que podría constituir una visión de ciudadanía en sociedades democráticas liberales. Nussbaum está comprometiendo en estos argumentos la idea de las capacidades humanas con cierta visión acerca de la educación, lo cual solo significa una cosa: lo que está en el fondo de esta vinculación es que la educación es una condición sine qua non para conseguir o esperar alcanzar condiciones de racionalidad individual que le permitan a los individuos hacer uso del mercado de las ideas en el grado de adecuación pensado por Mill. Nussbaum, desde luego, no está respondiendo directamente a este problema en su obra (aunque cada tanto hace referencia a los conceptos que implican el problema que estoy tratando). Pero ello no impide reformular algunas de sus preocupaciones. En *El cultivo de la humanidad* (2005), la pregunta acerca de cuáles son los elementos que componen una educación liberal puede llevarnos a la pregunta acerca de si esos elementos están vinculados con las concepciones de racionalidad discursiva que supone Mill en los individuos de su mercado. En *Sin fines de lucro* (2010), la cuestión acerca del valor y la importancia de la educación en humanidades para defender la

³⁶ Esto supone un interesante problema en relación con lo que, en principio, parece que demanda una creencia religiosa. La aceptación del dogma religioso supone la convicción firme de que solo mi creencia es la verdadera y exige rechazar otro tipo de dogmas no solo como impracticables sino como falsos (de ahí la idea de los falsos dioses), lo cual, en muchas ocasiones, exige la anulación de los credos falsos (así funcionan los fundamentalismos). La coexistencia de los credos supone abrazar creencias religiosas sin abrazar el dogmatismo inherente a dichas creencias –incluyendo las exigencias del dogma– lo cual pone en serias dificultades la raigambre profunda de la creencia religiosa. Cómo es esto posible y qué repercusiones tiene para la práctica religiosa tradicional, son preguntas que merecerían la pena abordar pero que no puedo detallar aquí.

democracia puede vincularse más claramente con la cuestión acerca de si los valores que a través de las humanidades permiten proteger las democracias son los mismos que les permiten a las personas participar de modo racional en el mercado. Por último, puede plantearse una cuestión más general acerca de si –y en tal caso, cómo y por qué– la educación es el medio o el recurso para procurar resolver la tensión entre libertad de expresión y veracidad pública, en el entendido de que la educación es un vehículo fundamental para la formación de los ciudadanos que participan en democracias liberales.

Podríamos decirlo del siguiente modo: los valores ciudadanos que Nussbaum considera dependientes de las humanidades, así como las actitudes de respeto frente a la libertad de conciencia, pueden ser tomados como elementos de una concepción de ciudadanía democrática liberal. Una teoría de la ciudadanía democrática liberal puede suscribir puntos como la promoción del pensamiento crítico, la igualdad de respeto a la libertad de conciencia, la comprensión empática, la sensibilidad moral y el desarrollo de la imaginación narrativa. Los mecanismos para promover estas capacidades son reivindicados por Nussbaum a través del fortalecimiento de las humanidades y de la educación. Y esto, según creo, puede ser la clave para entender cómo sería posible resolver la tensión entre libertad de expresión y veracidad pública a la manera en que lo supuso Stuart Mill.

3. Los aspectos de una educación liberal.

Los puntos de vista más reiterativos respecto al problema de la ciudadanía apuntan a que la mejor manera de promover las virtudes ciudadanas es a través de la educación, especialmente la educación pública. Esta idea en realidad no es novedosa, pero tampoco significa que haya sido adecuadamente analizada. En general, lo que suele plantearse es de un carácter tan global y ambiguo, que difícilmente consiguen extraerse aspectos realmente comprensivos para enfrentar el problema. Suele decirse, y esa es una opinión generalizada y comúnmente aceptada, que cuanta más calidad tenga la educación, mejores serán los ciudadanos. Lo que nunca es claro es qué significa que la educación tenga calidad y cuáles son los criterios específicos de calidad educativa. La respuesta tentativa es que una educación de calidad es la que permite formar mejores seres humanos y mejores ciudadanos, pero eso

no nos pone en mejores condiciones, pues nos devuelve al punto anterior sin agregar nada ¿Cuáles son los aspectos educativos que podrían ayudarnos a enfrentar esto?

Los aspectos más relevantes acerca de la propuesta de Nussbaum están en su libro *El cultivo de la humanidad, Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal* (2005), y tal como lo sugiere el subtítulo, la defensa de la educación liberal tiene para ella un importante fundamento en el pensamiento clásico, puntualmente en la figura de Sócrates ¿Por qué razón considera Nussbaum importante a Sócrates en esta argumentación? La introducción a su libro inicia contándonos la forma en que Sócrates se vio atacado por Aristófanes en la comedia *Las Nubes*, en la cual es acusado de corromper a la juventud y promover la rebeldía contra la autoridad de los padres. Es sabido por la *Apología* que Sócrates consideraba esta obra de Aristófanes como la responsable de mucha de su mala fama. También es sabido por ese mismo texto que Sócrates se defendió acudiendo a razones que vinculaban su actividad filosófica con un interés particular por la democracia: de acuerdo con Sócrates, solo en circunstancias donde el pensamiento pudiera ser estimulado, las personas estarían en condiciones de hacerse conscientes y responsables de su lugar en una comunidad como la ateniense, donde la deliberación y la discusión pública suponían tareas cotidianas del gobierno de la ciudad. Dos aspectos se destacan en la visión socrática: por un lado, un interés permanente por indagar acerca de los fundamentos y razones que respaldan lo que se cree saber, de ahí que afirme su sabiduría como una muy especial, que consiste en no creer que sabe lo que en realidad no sabe; por otro lado, un interés en motivar a los otros a cuestionar a través de preguntas sus certezas sobre aquello que consideran plenamente sabido, de ahí que afirme parte de su responsabilidad en sociedad como la de un “tábano” que estimula a un caballo “noble pero perezoso”.

Se trata, en el fondo, de una misma actividad, ampliamente conocida por la tradición: la indagación socrática. Sócrates, en efecto, popularizó una actividad por la cual las creencias y opiniones, tanto ajenas como propias, pueden ser consideradas críticamente a través de preguntas que hacen relucir en la discusión el vigor o la debilidad de sus fundamentos. No es simplemente un método de exploración a través de preguntas y respuestas. Para Sócrates se trata de una forma de vivir –una vida sometida a examen–, de modo que la indagación no se muestra selectiva, sino que forma parte de las actividades cotidianas y permanentes del

filósofo. Y al tratarse, según Sócrates, de una actividad permanente y cotidiana en la vida y la actividad pensante, nada escapa a ella, ni siquiera nosotros mismos, es decir, nuestras propias creencias y opiniones.

En Sócrates se encuentra una imagen característica sobre lo que significa la actividad filosófica y un prospecto de lo que es “ser un filósofo”. Hannah Arendt, por ejemplo, lo considera un modelo ineludible acerca de lo que denomina la actividad del pensamiento, y destaca esta actividad dentro de un conjunto de virtudes que componen el espectro de una vida moral (Cf. Arendt, 1978). La actividad del pensamiento que Sócrates ejerce no se ubica simplemente dentro del tipo de actividades mentales que cualquier humano puede realizar con facilidad (aunque de hecho todos puedan realizarla), sino que supone para Arendt un tipo especial de actividad compleja, altamente demandante y trastornadora, en la que se comprometen los ideales sobre la vida, la racionalidad de la acción humana y el reconocimiento de nuestra condición moral, así como la moralidad de los otros.

Martha Nussbaum recoge parte de estas preocupaciones acerca del lugar del pensamiento y de la denominada “actividad socrática” en el marco de una vida moral, y lo proyecta hacia problemas contemporáneos relacionados con democracia y educación. ¿Qué tiene que ver la actividad del pensamiento ejercida por Sócrates con la educación y la democracia? Más específicamente ¿Por qué debería interesarnos el examen y el autoexamen socrático en nuestras indagaciones? La respuesta a estas preguntas implica para Nussbaum destacar algunos elementos que se encuentran en la actividad socrática. Volviendo sobre la disputa entre Sócrates y Aristófanes, Nussbaum dice que:

La Educación Antigua, según Aristófanes, inculcó por asimilación los valores tradicionales en los jóvenes ciudadanos. Aprendieron a internalizar y a amar sus tradiciones, y se les desalentó en todo intento de cuestionarlas. Para Aristófanes, el opositor más peligroso de esta Educación Antigua es Sócrates, cuyas preguntas subvierten la autoridad de la tradición, y que, además, no reconoce ninguna autoridad sino la razón (Nussbaum, 2005, p. 35).

La actividad de Sócrates, lo que hemos denominado aquí “indagación socrática”³⁷, es leída por Nussbaum –en el contexto de la tensión con Aristófanes– como una actividad que compromete seriamente el lugar de autoridad de las tradiciones antiguas, y las compromete por dos razones: por un lado, porque promueve un constante ejercicio de cuestionamiento sobre el fundamento acerca de las cosas que se dan por admitidas; y por otro lado, porque supone el establecimiento de la razón como única autoridad indiscutible³⁸. El examen socrático se caracteriza, entonces, por ser una particular actividad del pensamiento que se basa en la reflexión a partir de razones y que puede llegar a comprometer todo tipo de creencias.

Nussbaum va más allá: la caracterización del tipo de actividad de pensamiento que supone el examen socrático no puede instalarse en una discusión sobre educación si no se plantea la cuestión acerca de cuáles son las herramientas de las que se vale este tipo de actividad para desarrollarse. Por eso Nussbaum centra parte de su discusión en la importancia de la enseñanza de la argumentación racional. Según afirma, no se podrá educar ciudadanos capaces de leer críticamente su entorno circundante y el mundo a su alrededor, si no se les enseña a pensar de manera racional y a justificar con argumentos lo que aprenden y lo que piensan. Y Nussbaum sabe que exigir esto comporta dificultades justamente en relación con la tradición:

El argumento parece un extraño y frío invasor de las costumbres hogareñas [...] el énfasis socrático en la razón no solo parece subversivo, sino también frío. Para las personas amables y afectivas puede resultar insultante que se les pida justificar con argumentos alguna creencia política que siempre han sostenido y que han enseñado a sus hijos. Puede parecer que sus más caras tradiciones ahora deben someterse a un escrutinio desde el punto de vista de un mundo intelectual de élite que les es extraño. No es sorprendente que la proliferación de cursos de «ética aplicada» y en general de filosofía, en nuestras escuelas superiores y universidades, inquiete a muchos padres (Nussbaum, 2005, p. 39).

³⁷ Quizá esto haya sido claro, pero me parece oportuno recordarle al lector, en este punto, que el concepto de “indagación socrática” incluye tanto el examen socrático de las opiniones ajenas, como el autoexamen.

³⁸ Sobre las razones que sostiene Nussbaum para esto, y quienes son sus adversarios, véanse las páginas 38 – 40 del texto.

Nussbaum se propone defender la reforma liberal en la educación a partir de argumentos relacionados con la actividad socrática de la indagación: se trata, en primer lugar, de una actividad que estimula permanentemente el pensamiento, de modo que enfrenta de antemano lo que, provisionalmente, podría llamarse “modelo mecanicista” de la educación, enfocado en la memorización y repetición acrítica de contenidos. Este es, desde el punto de vista socrático adoptado por Nussbaum, un problema capital, pues en él se implican los conflictos entre las diversas formas de vida emergentes con la tradición dominante, cualquiera que ella sea. La experiencia de la indagación socrática, de hecho, consistió en gran medida en el examen de las ideas que componían la tradición (así lo revelan las ideas sobre las que versan los primeros diálogos socráticos de Platón, acerca de la virtud, de la valentía, de la piedad, etc.), y el propósito del examen no consistía tanto en enfrentar la tradición a favor de un proyecto cultural emergente, sino poner a la tradición en circunstancias que la obligaran a pensar sobre ella misma, y a los individuos a pensar en sus razones para aceptarla.

La mayoría de las personas con las que se enfrentó Sócrates llevaban vidas pasivas, vidas cuyas acciones y decisiones más importantes eran dictadas por las creencias convencionales. Estas creencias vivían con ellos y los modelaban, pero nunca las habían hecho verdaderamente propias, porque en realidad nunca habían mirado dentro de ellas, preguntándose si habría otra manera de hacer las cosas, y cuáles eran en verdad dignas de guiar sus vidas en lo personal y en lo político. En este sentido, nunca se habían hecho cabalmente dueños de sí mismos. Muchas de sus creencias eran sin duda verdaderas, y probablemente nobles; Sócrates reconoce esto al sostener que la educación progresa no por el adoctrinamiento del profesor, sino por el escrutinio crítico de las propias creencias del alumno. Cuando compara la democracia con un noble pero perezoso caballo, quiere decir que, en gran parte, las creencias convencionales están bien encaminadas. El problema real es la pereza de pensamiento que caracteriza a estos ciudadanos democráticos, su tendencia a ir por la vida sin pensar sobre otras posibilidades y razones (Nussbaum, 2005, p. 42 – 43).

En segundo lugar, se trata de una actividad que se realiza a través de la reflexión racional a partir de argumentos, y esto comporta las ventajas de preparar a los estudiantes tanto para cuestionar la autoridad y el contenido de diversas ideas, así como para justificar

adecuadamente sus opiniones y creencias. Se trata, por lo demás de actividades correlativas, en el sentido de que la sola crítica no conduce a la formación de ideas firmes sobre nada, a menos que se promueva la tarea de intentar justificar con razones las alternativas que surgen a partir del ejercicio crítico. Al tratar acerca de cuáles son las capacidades con las que debería contar una persona formada a través de una educación liberal de tipo socrático, Nussbaum incluye la capacidad de empatizar con seres humanos de diversos orígenes y culturas, y de extender nuestras fronteras de lealtad política y moral más allá de la dimensión nacional, abrazando la posibilidad de hermanarse con la humanidad en general, y este tipo de cosmopolitismo humanista propuesto por Nussbaum depende mucho de la capacidad que tengamos para enfrentar críticamente, pero también para justificar, no solo los puntos de vista ajenos sino los propios, y para entenderlos en un marco de amplitud que involucra al mundo entero, donde prima, de facto, el pluralismo y la diversidad.

La posibilidad de estimular el pensamiento y fortalecer con ello la capacidad crítica y de justificación, tiene que ver mucho con el lugar de las razones –o de los argumentos a partir de razones– en la formación de los individuos y de cómo utilicen esta capacidad para examinar el mundo que enfrentan. Dice Nussbaum: “la contribución característica de Sócrates fue hacer que el rigor y firmeza del argumento filosófico tuviera efecto en los asuntos de interés público” (Nussbaum, 2005, p. 41).

A partir de estos elementos, Nussbaum desarrolla los aspectos propositivos de su proyecto acerca de la educación. De acuerdo con la autora, el enfoque socrático en educación permite promover una serie de capacidades que pueden permitirle a las personas enfrentar el mundo en el que, de hecho, viven. La autora se enfoca en tres capacidades: 1). La capacidad de autocrítica, o el autoexamen con perspectiva socrática (que puede darse tanto al nivel de las creencias y opiniones personales, como al nivel de las tradiciones y discursos admitidos en la cultura a la que se pertenece). 2). La capacidad para construir lealtades morales más allá de las fronteras identitarias (por nacionalidad, raza, género, clase social, religión, etc.), lo cual es denominado por la autora como “ciudadanía mundial”. Y 3). La capacidad de imaginar narrativamente las circunstancias ajenas, un ejercicio que en el argot coloquial suele expresarse a la manera de “ponerse en los zapatos de otro”, pero que implica la formación de

sentimientos morales de alto calado altruista, como la compasión, capaces de generar auténtica empatía entre las personas.

No será este el lugar en el que me explaye acerca de las implicaciones de cada una de estas propuestas de la autora. Tanto en *El cultivo de la humanidad*, como en *Sin fines de lucro*, la autora detalla los pormenores de cada una de estas propuestas y por qué es importante incluirlas en discusiones acerca de los currículos formativos. Todas estas ideas las ha elaborado Nussbaum a partir de un sesudo análisis de las circunstancias y propuestas educativas de un número importante de universidades en Estados Unidos y Europa. Ha estudiado las experiencias de aprendizaje de diversos estudiantes en diversos grados de formación universitaria que tratan diversos temas, y sus propuestas tienen un basamento empírico suficientemente detallado para suponer que se trata de aspiraciones difícilmente deseables. En Estados Unidos muchas universidades han incluido cursos que se orientan por las ideas incluidas en su propuesta y no es difícil imaginar que estas ideas puedan recibirse cada vez más en otras universidades del mundo. De este estudio que combina a la vez una profunda agudeza filosófica con una ardua recopilación de evidencia empírica, Nussbaum construyó en *Sin fines de lucro* una propuesta teórica que conecta su visión sobre educación con la defensa de las sociedades democráticas. Quiero llamar la atención sobre el argumento socrático de fondo en esta defensa: solo una sociedad cuyos individuos tengan la capacidad de reflexionar profundamente sobre sí mismos y sobre sus circunstancias puede asegurar una participación consciente acerca de las decisiones que orientan la vida de esas sociedades. Allí donde los ciudadanos no están capacitados para reflexionar, se ciñe el peligro de la tiranía y del dominio ¿tiene algo que ver esta idea con nuestro problema acerca de veracidad pública y libertad de expresión?

Tiene que ver: las capacidades propuestas por Nussbaum para promover una reforma a la educación que permita proteger las democracias dependen en muchos sentidos de lo que aquí hemos entendido por veracidad, es decir, de una auténtica preocupación por la verdad. De acuerdo con la autora, las democracias dependen del conjunto de capacidades que hemos mencionado anteriormente –y ella ha dado sus razones–, y estas capacidades solo pueden ser enseñadas a través de las humanidades; a su vez, la enseñanza de las humanidades depende

para Nussbaum del fortalecimiento de ciertas capacidades de tipo racional, como la argumentación. Nussbaum hace una aseveración importante al respecto:

No habremos engendrado ciudadanos verdaderamente libres en el sentido socrático a menos que formemos personas capaces de razonar por sí mismas y argumentar correctamente, capaces de entender la diferencia entre un razonamiento con validez lógica y otro lógicamente débil, de distinguir entre la estructura lógica de un discurso y la verdad de sus premisas (Nussbaum, 2005, p. 59).

Es claro que el proyecto de reforma educativa defendido por Nussbaum quiere echar mano de las virtudes identificadas por la autora en la actividad de la indagación socrática. Pero ¿Por qué? La razón tiene que ver con que las virtudes puestas en marcha por Sócrates responden a una preocupación importante acerca de la verdad.

4. La veracidad como meta.

Tal y como se ha expuesto, los objetivos y alcances de la propuesta de Nussbaum parecen encontrar en la reforma educativa universitaria un fuerte aliado para la promoción de las capacidades humanas que permitan fortalecer a la vez la enseñanza de las humanidades y promover la defensa de las sociedades democráticas liberales. A su vez, los fundamentos mínimos de este propósito –en los que se basa la idea de una reforma educativa– dependen de que se haga un fuerte énfasis en la enseñanza de capacidades básicas como la argumentación, la justificación racional y la crítica de las razones que se aducen sobre cualquier asunto. Cuando hablamos de cómo funcionaría un mercado intervenido de acuerdo con las miras que se propone el mercado idealizado, pudimos observar que los requerimientos de participación racional en el mercado de acuerdo con pautas de veracidad exigían esfuerzos similares a los que supone Nussbaum como centrales de la reforma educativa y como base de la defensa de las humanidades y de las sociedades democráticas liberales.

Existe un vínculo importante entre nuestra idea de veracidad y las nociones que ha manejado Nussbaum acerca de las capacidades fundamentales para la vida en democracia. En efecto, la capacidad real –tal y como lo describe Williams en su imagen del mercado

idealizado— que tengan los individuos de promover la veracidad en el mercado, esto es, de producir, entender y aceptar discursos veraces, depende de las capacidades que tengan para argumentar, justificar y hacer crítica de las ideas que se involucran en la discusión pública. Podríamos decirlo de otro modo: ser veraz significa, en cierto sentido, ser especialmente cuidadoso en la formación de nuestras creencias, justificarlas adecuadamente, poder emprender críticamente su análisis y abandonarlas cuando nos parezca que son racionalmente insostenibles. Una dinámica de discusión pública que se encuentre orientada por aspiraciones de veracidad supone que sus participantes están en condiciones de realizar estas actividades tanto con los puntos de vista ajenos como con sus propios puntos de vista. Y esto, desde luego, no puede hacerse sin una preocupación por la verdad que justifique tales actividades.

Es importante indicar que este tipo de actividades son constitutivas de la veracidad tal y como se ha entendido en esta tesis, es decir, como una actitud que refleja una importante preocupación por la verdad. No significa, por tanto, que los individuos que realizan estas actividades siempre tengan acceso a la verdad sobre los temas en los que están interesados o que no puedan eventualmente cometer errores o ser engañados. Puede ocurrir, como de hecho ocurre a menudo (pienso en algunas discusiones del ámbito religioso), que las personas utilicen estas estrategias —razonamiento, argumentación, justificación, etc.— para defender ideas que no son verdaderas, pero en las que resulta muy difícil descubrir su falsedad, o para defender ideas en las que la verdad y falsedad aún está en juego o es muy difícil de plantear (la existencia de Dios, por ejemplo). Es de suponer que, en estas circunstancias, quienes defienden estas ideas realmente creen que son verdaderas y desean dar razones de por qué creen que lo son.

Es difícil saber hasta dónde puede llevarse la veracidad en el ámbito público. Una visión extremada en la que las personas hacen juicio crítico de todo cuanto creen supone cierta confusión con los ideales de la veracidad, al menos dentro del ámbito público. El objetivo no sería, por ejemplo, que las personas solo abracen las verdades que son científicamente admitidas. Una sociedad de científicos puede llegar a ser tan problemática como una sociedad de filósofos, y puede implicar también una amenaza a las ideas de pluralidad democrática. Dado que en el ámbito público se encuentran en discusión una serie de elementos cuya verdad no corresponde a los criterios científicos, es simplemente ingenuo

pretender que algún día podremos estar completamente de acuerdo en esas materias. Pero ello no impide que las diversas creencias y opiniones que existen alrededor de estas materias –política, religión, educación, economía, etc.– puedan gozar de un interés constante por formularse a la luz de una discusión racionalmente orientada, basada en la exposición de argumentos y justificaciones sesudamente consideradas, y repensadas una y otra vez a partir de la diversidad de posiciones que puede existir al respecto. Comportarse verazmente, en estas condiciones, por tanto, no es suponer de antemano que el discurso expresado es verdad, sino construir un discurso que haga plausible la creencia de que puede ser verdadero.

A estas alturas, parece evidente que la argumentación de Nussbaum, o al menos la manera en que he querido tomar a la autora dentro del proceso argumentativo de esta tesis, implica un fuerte énfasis en la idea de veracidad dentro de las capacidades que permiten defender las humanidades y la democracia. Mi pretensión ha sido utilizar esta idea para decir que a partir de ella se puede resolver la tensión entre veracidad pública y libertad de expresión. Sin embargo, si retomamos lo dicho anteriormente, parece que aquí se está expresando algo parecido a un pleonasma filosófico: que para resolver la tensión entre veracidad pública y libertad de expresión hay que hacer énfasis, como Nussbaum, en la idea de veracidad. Dicho así, esto no tiene mucho interés, pero de aquí se desprende una objeción más aguda. De acuerdo con la problemática cuestión de la libertad de expresión y la veracidad pública en el ámbito de las democracias liberales, lo que se ha encontrado es que ninguna intervención del mercado, ya sea a favor de la veracidad, ya a favor de la libertad de expresión, puede resolver adecuadamente el problema porque implica dejar de lado alguno de los elementos que interesa conservar. Si la formulación de una posible solución a partir de Nussbaum ha de ser robusta, debería poder eludir la cuestión de convertirse eventualmente en una intervención del mercado ¿Por qué esta propuesta de Nussbaum no constituye una intervención?

La idea de mercado intervenido supone la regulación externa de la dinámica de funcionamiento de los mercados reales. En la imagen que Williams provee de un mercado intervenido propone como modelos estándar las universidades y los centros de investigación que, como sabemos, comporta un grado de regulación en sus prácticas tal que no todo está abiertamente permitido, de modo que existen restricciones frente a cierto tipo de discursos.

Las academias son lo que son, en parte, porque no todo el mundo tiene permitido hablar dentro de ellas, y los que tienen permitido hacerlo no pueden hacerlo simplemente de cualquier modo. Una cuestión que valdría la pena considerar es hasta donde las pretensiones de conocimiento científico se solapan en los establecimientos académicos con pretensiones de poder ejercidas a través del discurso. Pero en situaciones ideales, se supone que el sistema académico funciona de forma lo suficientemente adecuada y deseable como para sacar a la luz lo que merece ser tenido en cuenta (al menos en un importante número de casos). Aplicar a los mercados de ideas del ámbito público las restricciones que hacen posible la emergencia de la verdad y sostienen las pretensiones de veracidad del mundo académico es ir demasiado lejos. Eso es algo que sabemos desde el primer capítulo y es a ello lo que hemos denominado regulación o intervención del mercado.

En la propuesta de Nussbaum se juega una posición diferente. La reforma educativa universitaria no supone un ejercicio de intervención del mercado en tanto que no pone límites al tipo de discurso que puede ser tratado en el ámbito público. Suponiendo, como supone Nussbaum, que los individuos que emergen del sistema universitario estarán mejor capacitados para enfrentar las discusiones contemporáneas –compuestas de infinidad de temas que evocan la necesidad del pluralismo democrático–, lo que ocurrirá es que los individuos que participan del mercado encontrarán otras vías de discusión que los lleven a atender los asuntos de interés público haciendo uso de las herramientas formativas que han adquirido en su formación universitaria, y que está, de acuerdo con Nussbaum, marcada por un interés en la argumentación racional, la justificación y la crítica de razones. En una palabra, por la veracidad. Pero es importante notar que la veracidad surge en este escenario como una actitud pública de los individuos, y no como la imposición de una regulación que obliga a los individuos a llevar la discusión de esa manera. Lo que se ha extraído de Nussbaum no son recursos de prohibición discursiva que impidan a los individuos en el ámbito público hablar como deseen sobre cualquier cosa. Lo que se extrae de la propuesta de Nussbaum es simplemente los recursos que, al menos a nivel universitario, permiten a las personas participar en el ámbito público con un grado de elaboración discursiva tal que puedan encarnar en su participación dentro del mercado los requisitos de veracidad. Si es cierto que los mecanismos de descubrimiento, aceptación y transmisión de información funcionan, dentro de sociedades democráticas liberales, bajo el modelo de mercado, entonces

es cierto que las ideas y la forma de ser distribuidas dependen de la demanda que existe en el interior. No es equivocado concluir que la promoción de información desestructurada depende, en cierto modo, de una demanda de este tipo de información (lo que conduce a lo que Williams ha llamado el “autoengaño colectivo” Cf. Williams, 2005. Pág. 163). Esta dificultad, hasta ahora inadvertida, no puede ser solucionada hasta que no se cambie la dinámica de demanda de información, con todas las especificidades que puedan incluirse, y esa demanda estimule la oferta de nueva información que cumpla con requisitos de veracidad. Esto requiere que las capacidades identificadas por Nussbaum se pongan en marcha como actitudes permanentes en el ámbito público.

Dicho de otro modo: si los mercados de ideas funcionan como supone el modelo liberal implicado en la posición de Mill y desarrollado por Williams, entonces la posibilidad que se abre con Nussbaum es la de un mercado que funciona libremente y sin restricciones, pero donde las demandas de veracidad por parte de los usuarios movilizan al mercado a una dinámica de oferta – demanda orientada cada vez más por criterios de veracidad, sin implicar con eso restricciones al discurso. El escenario prototípicamente ideal no es, entonces, el que prohíbe la expresión de discursos desestructurados, tergiversados y pobremente razonados – como los discursos discriminatorios, por ejemplo–; el escenario ideal sería, de acuerdo con lo expuesto, aquel donde este tipo de discursos, sin estar prohibidos o censurados, no suponen ningún tipo de interés para la audiencia, o al menos para la mayor parte de la audiencia que tiene lugar y participación en la dinámica de la discusión pública.

La propuesta de Martha Nussbaum puede integrarse coherentemente como argumento para la defensa de una relación más estrecha entre libertad y veracidad, de modo tal que permita un avance en materia de veracidad pública sin atentar contra las libertades individuales como la libertad de expresión. La conclusión a la que esto conduce es que, siempre que haya ciudadanos con alto nivel educativo, es posible obtener progresos en materia de veracidad pública sin necesidad de intervenir mercados ni restringir libertades. Aunque los Estados y las instituciones no pueden desestimular ningún uso del lenguaje ni del discurso (aunque sea grosero o eventualmente atente contra otros), lo cierto es que la educación de la ciudadanía puede proveer elementos para que estos discursos no sean usados de una manera frecuente y pierdan vigencia paulatinamente como modos de emplear la

libertad de expresión. Más que desestimular usos discursivos y restringir libertades de expresión, una propuesta del estilo de Nussbaum –que hace énfasis en la necesidad de una reforma educativa– estimularía el ejercicio responsable de la libertad de expresión bajo las divisas claras de la comprensión empática, la sensibilidad moral y el igual respeto a la libertad de conciencia, sobre la base de capacidades argumentativas y críticas propias de quien se propone ser veraz.

Que esto sea posible depende de la filigrana específica con la que se construyan los modelos educativos, y creo que Nussbaum acierta al considerar que la educación no debe consistir en la absorción de contenidos específicos de manera pasiva ni en la aplicación de procedimientos absolutamente reglados para resolver problemas. Cualquier modelo educativo, al menos en sociedades democráticas liberales, debería evitar a toda costa que la educación convierta a los estudiantes en elementos pasivos de su propia formación. Esto, desde luego, está lejos de conseguirse, y creo que incluso la propuesta de Nussbaum puede llegar a ser limitada, por cuanto se restringe al sistema universitario y no considera la posibilidad de una reforma educativa más profunda, que toque las raíces del sistema educativo general. Pero creo que la posibilidad teórica de que una educación orientada por pretensiones de veracidad permita en el largo plazo enfrentar problemas internos de las democracias liberales está sobre la mesa.

Una respuesta inicial que podría darse a la pregunta ¿Qué hacer con la educación? Podría ser, en primer lugar, desestimular el aprendizaje de contenidos obligatorios bajo el enfoque de competencias³⁹. Uno de los grandes problemas en materia de aprendizaje en matemáticas, por ejemplo, tiene que ver con el hecho de que se ha insistido por mucho tiempo

³⁹ En el ámbito de la pedagogía y de los estudios sobre educación, la noción de “competencia” es de uso técnico, referida a las habilidades en las que una persona que atraviesa el sistema educativo debe ser competente. En el contexto teórico, se ha entendido como un “saber–hacer” contextual que le permite a los individuos desenvolverse en situaciones específicas haciendo uso creativo de los contenidos aprendidos y las habilidades adquiridas en su paso por el sistema educativo. Se opone, en este sentido, a lo que Nussbaum considera como “capacidades”, caracterizadas como potencialidades humanas que encuentran en el sistema educativo la plataforma para desarrollarse, pero que no son su fuente. El modelo de aprendizaje por competencias tiene, desde el punto de vista teórico, elementos de valor que, sin embargo, desde el punto de vista de la práctica, son difíciles de poner en marcha, dada su excesiva ambigüedad (así, por ejemplo, la noción de “competencias ciudadanas” que se maneja desde el ministerio de educación nacional. Véase: https://www.mineducacion.gov.co/1759/w3-article-235147.html?_noredirect=1). Los sistemas de evaluación por competencias han conducido en buena parte de las instituciones de educación, tanto a nivel escolar como profesional, al enfoque de un aprendizaje memorístico.

en que las personas deben salir de los colegios dominando procedimientos matemáticos básicos, como la aplicación del trinomio cuadrado perfecto o la estructura de funciones trigonométricas como el seno y el coseno, sin que eso suponga un énfasis en la necesidad de comprender la naturaleza de los procedimientos matemáticos aprendidos. En virtud de este tipo de disposiciones, las personas pueden memorizar que la función seno, por ejemplo, es la que resulta de dividir el lado opuesto de un ángulo con la hipotenusa. Sin embargo, en la medida en que eso no nos dice nada acerca de las matemáticas ni nos ayuda a comprender su naturaleza, las personas se vuelven repetidoras de este contenido, pero no comprenden el sentido de la función y no pueden aprender a pensar matemáticamente⁴⁰.

Esto puede verse de manera más crítica en habilidades como la lectura y la escritura. Durante los primeros años de escuela las personas deben ser capaces de leer y escribir, esto es, decodificar símbolos que forman unidades semánticas (palabras) y ser capaces de reproducirlos a través de la escritura. Rápidamente, las personas en el ámbito educativo complejizan este ejercicio, y pasan de decodificar palabras como ‘mamá’ y ‘papá’ a través de la lectura y la escritura, a decodificar información más diversa, como relatos cortos. Con el tiempo, la habilidad de leer y escribir se restringe como la base necesaria para otro tipo de tareas: seguir la lectura de un manual, transcribir textos o entender el sentido básico de lo que se escribe en un tablero. En los años posteriores de educación estas habilidades no sufren cambios significativos, y lentamente se vuelven la herramienta de uso para el aprendizaje memorístico y pasivo. Leer y escribir se tornan habilidades que sirven a otros objetivos, y parece que está ampliamente difundida la idea de que su utilidad es externa. Pensar de este modo es suponer que las habilidades de lectura y escritura están regladas definitivamente y constituyen habilidades básicas similares a las de dominar objetos con la mano o aprender a caminar. Una visión así es limitada en tanto que no permite concebirlas como capacidades que pueden mejorarse a través del tiempo y susceptibles de ser llevadas a niveles más elevados de complejidad. Considerar la lectura y la escritura como habilidades básicas seguramente es un error porque las desconecta así de su relación intrínseca con la posibilidad de desarrollar el pensamiento crítico. Parte de una respuesta tentativa a cómo promover el

⁴⁰ Al término de la revisión de este documento, el director de esta tesis reportó su experiencia personal respecto al punto aquí planteado en los siguientes términos: “a mí me pasó eso, lo que memoricé lo olvidé a la semana siguiente. Solo vine a comprender algo de la naturaleza de las matemáticas en los primeros semestres de filosofía”.

pensamiento crítico en una sociedad debería pasar por restituir a la lectura y la escritura una dignidad superior en el sistema educativo; dejar de considerarlas habilidades básicas de procesamiento y ponerlas en estrecha conexión con la tarea de pensar y reflexionar permanentemente sobre el mundo. Esto supone la base para la formación de capacidades superiores, tales como el pensamiento crítico y la sensibilidad moral, aunque también permite comprender el valor mismo del aprendizaje teórico: nos muestra que las matemáticas, por ejemplo, pueden constituir un lenguaje complejo que tiene un valor intrínseco más allá de que sirva para aplicaciones científicas en áreas experimentales como las ingenierías o la investigación tecnológica.

Estas capacidades superiores permiten, tal como quise mostrar, el despliegue responsable de las libertades básicas que tienen lugar dentro de las democracias liberales. Forman parte de la disposición primaria de los individuos y no de restricciones externas. Pero creo que hace falta decir algo más. El éxito de estas capacidades para la promoción de un espacio público más veraz depende, en una sociedad democrática liberal, del hecho de que los individuos estén en condiciones de apropiarse de la veracidad como una actitud pública. Creo que, desde el punto de vista filosófico, aquello que se denomina ‘pensamiento crítico’ en realidad implica la puesta en marcha de la veracidad como actitud en circunstancias donde el descubrimiento y la transmisión de información son hostiles ante la emergencia de la verdad. La formación de ciudadanos virtuosos de la veracidad constituye, en ese sentido, la tarea más inmediata del sistema educativo, y creo que, por ejemplo, cambiar la comprensión que tenemos de la lectura y la escritura o las matemáticas como competencias y empezar a considerarlas como capacidades puede ser una estrategia adecuada para esto.

Lo que quiero destacar es que, si desde el punto de vista de la estructuración del sistema educativo la promoción de la veracidad como actitud constituye un elemento esencial para garantizar la formación de ciudadanos críticos y responsables, y si aceptamos que esta es una preocupación fundamental de las democracias liberales, entonces lo que podemos observar es que la veracidad no puede constituir únicamente un valor externo a este tipo de sociedades. Si las democracias liberales pretenden fortalecerse como proyecto de sociedad, en el sentido que ya hemos observado, deben incluir la veracidad como un valor interno,

capaz de formar parte de la unidad comprensiva del proyecto social y con un lugar relevante en su eventual explicitación teórica.

Bibliografía

- Arendt, H. (1978) *The life of Mind*. New York and London: Harcourt Brace & Company.
- Arendt, H. (2005) *Truth and Politics*. En: Truth, Engagements Across Philosophical Traditions. (José Medina and David Wood, Eds.). Oxford: Blackwell.
- Austin, J. L. (1962) *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press.
- Berlin, I. (2002) *Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- de Filadelfia, C.C. (1787). Constitución de los Estados Unidos de América. Disponible en: https://www.constitutionfacts.com/content/constitution/files/USConstitution_Spanish.pdf
- Dworkin, A. & MacKinnon, C. (1989) *Pornography and Civil Rights, A new day for Women's Equality*. Organizing Against Pornography.
- Fiss, O. (1986) *Free Speech and Social Structure*. En: Faculty of Scholarship series. 1210. Yale Law Legal Scholarship Repository.
- Fiss, O. (1992). *Freedom and Feminism*. En: Faculty Scholarship Series. 1334. Yale Law School Legal Scholarship Repository.
- Fiss, O. (1996) *Liberalism divided*. New York: Routledge.
- Fiss, O. (1998) *The Irony of Free Speech*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fricker, M. (2007) *Epistemic Injustice, Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Fricker, M. (2013) *Epistemic Justice as a condition of political freedom?* En: Synthese. N° 190, 1317 – 1332.
- Habermas, J (1999) *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.

- Langton, R. (1993) Speech Acts and Unspeakable acts. En: *Philosophy and Public Affairs*, 22 (4) 293 – 330.
- Langton, R. (2009) *Sexual Solipsism, Philosophical Essays on Pornography and Objectification*. Oxford: Oxford University Press.
- Langton, R & West, C. (1999) Scorekeeping in a pornographic language games. En: *Australian Journal of Philosophy*, 77 (3), 303 – 319.
- Maitra, I & McGowan, M. K. (2012) *Speech and Harm, Controversies over Free Speech*. Oxford: Oxford University Press.
- Maitra, I. (2012) Subordinating Speech. En: *Speech and Harm: Controversies over Free Speech*. Maitra I & McGowan, M. K (Eds). Oxford: Oxford University Press.
- McGowan, M. K. (2004) Conversational Exercitives: Something else we do with our words. En: *Linguistics and Philosophy*. 27, pp. 93 – 111.
- Mouffe, C. (1997). Carl Schmitt and the paradox of Liberal Democracy. En: *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*. X, (1).
- Mouffe, C. (1999) *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Mouffe, C. (2000) *The Democratic Paradox*. New York: Verso.
- Mouffe, C. (2003) *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa.
- Nussbaum, M. (2005) *El cultivo de la humanidad, Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Barcelona: Paidós
- Nussbaum, M. (2010) *Sin fines de lucro, por qué la democracia necesita de las humanidades*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Nussbaum, M (2011) *Libertad de conciencia: el ataque a la igualdad de respeto*. Madrid: Katz Editores.
- Platón (1985) *Apología*. En: Diálogos I. Madrid: Editorial Gredos.

- Platón (1988) *República*. En: Diálogos IV. Madrid: Editorial Gredos.
- Rawls, J (1971) *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rousseau, J. J. (2003) *El contrato Social*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Sandel, M. (1998) *Liberalism and the Limits of Justice*. New York: Cambridge University Press.
- Shklar, J. (1989) “Liberalism of fear”. En: *Liberalism and Moral Life*. Nancy L. Rosenblum (Ed.) Cambridge: Harvard University Press.
- Stuart Mill, J. (2009) *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Von Humboldt (2009) *Los límites de la acción del estado*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Waldron, J. (2012) *The harm in hate speech*. Cambridge: Harvard University Press.
- Walzer, M. (2015) *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Williams, B. (2002). *Truth and Truthfulness, an essay in genealogy*. Princeton: Princeton University Press.
- Williams, B (2005) *In the Beginning was the deed*. Princeton: Princeton University Press.
- Williams, B (2006) *Verdad y Veracidad, una aproximación genealógica*. Barcelona: Tusquets.