



---

# LA HONESTIDAD EN POLITICA

*Niklas LUHMANN*

I

**P**arece que hay una respuesta fácil al problema implícito en este tópico. Cuando se pregunta si los políticos tienen que ser honestos probablemente se responderá: «¡En principio, sí!». Las dificultades surgen cuando la pregunta se plantea en términos más precisos. La pregunta no debe ser expresada para interrogar si los políticos *tienen que ser* honestos, pues nadie puede ser obligado a hacer algo. En cambio, se puede considerar si *deben* ser honestos, lo cual generaría dudas, como quién determina qué podría pasar si los políticos no fueran honestos. En un nivel posterior se puede preguntar si, de hecho, *pueden* ser honestos. No se puede esperar algo imposible, y quizás el problema moral contenido en la pregunta se resuelva declarando la honestidad como un imposible.

La distinción entre tener/deber/poder nos obliga a ser más precisos al establecer el asunto. ¿Se debería llegar a exigir que *todos* los políticos tengan que *decir* en todas las situaciones lo que *realmente piensan*? En ese caso, se pide algo que detendría súbitamente toda comu-

nicación, incluso en la vida cotidiana. O si se puede urdir una moralidad especial aplicable a los políticos, se podría esperar una conducta moral ejemplar en el sentido de los manuales de los gobernantes medievales. ¿Pero quién querría argumentar por tal rigor si sabe que esto conduciría al suicidio de la política? Así podríamos tener políticos éticamente superiores, pero sin política.

Pero si se intenta atenuar este rigor ético, uno se coloca en una ladera resbalosa: ¿hacia dónde ir? ¿Hay una regla que establece, dentro de la deshonestidad inevitable, la diferencia entre la deshonestidad aceptable y la inaceptable? ¿Ayudaría a establecer parámetros para deliberar? Pero, ¿qué uso tendría para un político cuyo trabajo le exige hablar más rápido de lo que puede pensar?

Frente a estas complicaciones, que surgen cuando se intenta definir de manera más precisa cuál es el problema, sería aconsejable averiguar más sobre la situación actual. El problema, después de todo, no es nuevo y se puede acudir a escritos antiguos. Tal aproximación nos remitiría a los siglos XVI y XVII, el periodo de las más antiguas observaciones y explicaciones sobre los primeros estados territoriales modernos y sus «razones de Estado». Nuestra impresión es que *sólo entonces* el asunto de la honestidad en la política fue tomado realmente en serio y discutido a fondo, en particular lo referente al conjunto de puntos de vista asociados al nombre de Maquiavelo. Así que vale la pena introducir hasta dónde llegó el debate entonces y considerar qué sigue siendo relevante ahora; o, si no lo es, por qué. Podemos establecer una ética para la política, apropiada para hoy, sólo en diálogo con el pasado, y esto requiere, en primer lugar, cierto conocimiento de diferencia histórica.

## II

El resultado de estos debates antiguos acerca de los problemas morales asociados al arte de gobernar puede compendiarse en unos cuantos puntos.

1) Se da por supuesto que el hombre está dotado de capacidad moral. En principio no existen dudas sobre la relevancia de los juicios morales en política, aun cuando Maquiavelo sirva de símbolo para tal problema. Los problemas que existen surgen *dentro* de la moralidad.

2) Hay un problema moral que surge sólo tras «la caída», y es un problema social definido como uno moral: cómo se puede persistir actuando moralmente *si los demás no lo hacen*. Es posible seguir a los estoicos y simplemente intentar y hacerlo lo mejor que se pueda; ¿pero es prudente y razonable, considerando las actuales circunstan-

cias de vida? Puede ser el caso que una situación dada exija cierta desviación del sendero de la completa conformidad con los preceptos morales.

3) No todas las reglas generales —por ejemplo, que las promesas deben mantenerse— se aplican en todas las circunstancias. Puede haber intereses más altos (el bien común, la defensa de la Iglesia o el Estado) que anulan, como decíamos, la ley y la moralidad. Puede existir la necesidad inevitable de ordenar el asesinato de oponentes políticos o ignorar violaciones a la ley por miembros de la aristocracia. Este tipo de problema se resuelve a través de la fórmula de «excepción a la regla» y la indignación moral se evita imponiendo condiciones estrictas para admitir tales excepciones. Un gobernante debe verse plagado de escrúpulos.

4) En lo que respecta a la honestidad, se aplica el mismo patrón pero con reglas adicionales. Un consejo capital sugiere que ser honesto es una trayectoria más práctica que ser deshonesto y trae mayores beneficios a largo plazo. Se diría que hay menos apuro por la información incómoda; o que la honestidad es la mejor política. Pero incluso en la vida cotidiana esa no puede ser, de ninguna manera, una receta segura, como muestra el famosos ensayos de Francis Bacon *De la simulación y la disimulación*. Es necesario tomar en cuenta cuánto pueden aguantar los demás y cuán verosímiles son en sus reacciones. Si esto se aplica en la vida cotidiana, ¿cuánto más se aplicaría en el mucho más complicado caso de los asuntos de Estado?

5) Una salida está en una solución que tiende a apelar a moralistas más rígidos: la distinción entre simulación y disimulación. En la simulación procuramos acuciosamente engañar a otros; son despistados, estafados, embaucados. En la disimulación sólo escondemos nuestros propios pensamientos o la cantidad de información que tenemos disponible, o un secreto. Aquí se sugiere que no se está autorizado a mentir, pero tampoco se tiene por qué decir toda la verdad. No debemos mentir a los demás, pero tampoco tenemos que ponerlos sobre aviso. A partir de esto, uno puede desarrollar una compleja casuística, que también permite hacer excepciones. Un engaño con consecuencias menores puede ser menos censurable que no alertar a alguien sobre un peligro mortal. No estoy muy enterado de tal casuística moral pero puede ser posible encontrar más sobre ella en la literatura relacionada con la vigilancia confesional y pastoral.

6) Finalmente, en el siglo XVII se aceptaba que la honestidad y la sinceridad no podían comunicarse. Cualquiera que alegara ser honesto daría al mismo tiempo la impresión de que podrían existir dudas al respecto. Esta persona admitiría la posibilidad de que le creyeran o no, en una situación que, de otra forma, no tendría ese problema si no fuera por su tosco intento comunicativo. Para escapar a este

problema se establecieron refinamientos argumentativos: ¿cómo es posible comunicar la propia honestidad sin comunicarla directamente? ¿Y qué sucede si este intento se reconoce como tal? ¿Aún es posible confiar en los modos de conducta, tacto, discreción, la habilidad de aparentar, que sólo pueden existir entre el más alto estrato de la sociedad?

Para resumir esta excursión hacia una era que pasó hace mucho, se puede decir que descubrimos dos paradojas: la paradoja del código moral y la paradoja de la comunicación. La paradoja del código moral consiste en admitir que la moralidad a veces requiere de actos inmorales para impedir que se vuelva imposible. La paradoja de la comunicación es sobre la comunicación de algo incomunicable. La futilidad de los esfuerzos para resolver estas paradojas ha producido concepciones altamente artificiales que se cuentan entre lo mejor que puede encontrarse sobre nuestro tema. Una interpretación sociológica de estos asuntos sugeriría que procedemos con una interpretación semántica de un Estado transitorio que no ha sido comprendido del todo. En estas condiciones, la sociedad se describía aún de manera natural como una unión civil, y la acción social moralmente buena o mala; pero los fenómenos ya no corresponden a las precondiciones de este sistema semántico: fenómenos como la prensa, la economía monetaria y el Estado territorial.

### III

Estas hazañas reflexivas de la modernidad temprana todavía despiertan admiración, pero ya no nos sirven. Referirse a ellas evoca la sensación de algo que ya no es factible y conduce al problema de cómo orientarnos en su ausencia cuando aparece la moralidad en la política.

Debemos tomar como un supuesto que las paradojas todavía existen. Pero ya no puede pretenderse su disolución dentro del contexto de las enseñanzas de la *prudentia*. La misma formulación de esta paradoja como una paradoja vuelve esta opción inviable. Lo que nos queda, visto superficialmente, es otra diferenciación, la que existe entre la ingenuidad y el cinismo en tanto que estén involucrados asuntos morales. Sin embargo eso es aceptar la salida fácil, ya que cualquier posición puede tomarse sin mucho esfuerzo intelectual.

Si uno mira cuidadosamente los cambios estructurales del sistema societal percibe sobre todo su alto grado de diferenciación, dinámicas internas y la mutua dependencia de la mayoría de los sistemas funcionales. Uno debe, además del sistema político, considerar también la economía, la ciencia, las leyes, la educación, los

servicios sanitarios, la religión y la familia en su forma moderna. Este desarrollo hace difícil considerar la sociedad como si estuviera integrada sobre las bases de la moralidad. No bastará simplemente establecer enclaves con cierta cantidad de amoralidad, como la orientación de las ganancias en la economía, la falta de sinceridad en la política, la investigación científica sin importar sus consecuencias, el interés sexual en la pareja que va más allá del requerido por la reproducción. Estas fueron inquietudes características de la Baja Edad Media y la modernidad temprana. Sin embargo, hoy podemos ver y tenemos que aceptar *que los valores de un sistema funcional no son valores morales*. No tiene mucho sentido juzgar la propiedad en contraste con la no propiedad en términos morales, es decir, en términos de si una es moralmente buena y la otra mala. Lo mismo se aplica al gobierno y a la oposición, enfermo/sano, verdad y falsedad, así como al resultado de una investigación, o ganar y perder en los deportes. El código bivalente de sistemas funcionales no puede ser de ninguna manera congruente con el código moral bueno/malo; y con esto, toda la autoorganización de estos sistemas funcionales escapa al control moral. En verdad, el alejamiento de la moralidad de estas esferas es exigido y sancionado por la moralidad misma. Sería una afrenta a nuestra sensibilidad moral si un partido en el poder se considerara a sí mismo moralmente superior sólo porque en ese momento detenta la mayoría. Sería igualmente cuestionable retirarle nuestra aceptación moral a alguien simplemente porque perdió un juicio y estaba en el lado equivocado de la ley en esta ocasión en particular. Ya no vemos en las enfermedades un castigo divino por conductas moralmente cuestionables; al mismo tiempo, ya no enfrentamos el problema de tener que encontrar una justificación a las acciones de Dios cuando sufre gente inocente. En el caso de los ganadores del Premio Nobel, sus intervenciones sobre cómo se dirige el mundo o su apoyo a las buenas causas no está justificado por sus logros científicos y representa un claro abuso de su bien merecida reputación en su propio campo. Los pedagogos sensibles tienden a evitar que el fracaso escolar se convierta en un desastre moral; están mucho más dispuestos a atribuir la culpa a la sociedad como una actitud que indica su propio compromiso.

Y así sucesivamente. ¿Qué obtenemos de todos estos casos? ¿Contienen las razones socioestructurales para mostrar el hecho de que las enseñanzas de la *prudentia*, tachonadas de excepciones como están, ya no son suficientes? ¿Nuestros problemas son el resultado de un tipo diferente de complejidad, se requieren otros instrumentos de observación y descripción que todavía no están disponibles?

En cualquier caso, es importante notar que la separación entre la moralidad y los códigos de los sistemas funcionales es moralmente

justificable y justificada. La moralidad acepta su propia retirada en términos morales y abandona el derecho a intervenir en las opciones mantenidas por los códigos bivalentes de los sistemas funcionales. Renuncia a cualquier papel en el mecanismo de selección en las escuelas, en los manifiestos políticos, en política económica, y demás. Al hacerlo, reitero, un sistema moral se juzga a sí mismo en términos morales y puede considerarse que un acercamiento moralizante que trasciende los límites de los sistemas funcionales es moralmente sospechoso. Un sistema moral de este tipo tiene que contar con independencia suficiente para ser capaz de decidir sobre su propia pertinencia o impertinencia. En este sentido, responde a la citada diferenciación funcional del sistema corporativo.

#### IV

Aquí nos enfrentamos con un problema que es en realidad materia de la ética. Por ética entendemos, desde el siglo XVIII —en un cambio que es así mismo una consecuencia del desarrollo socioestructural indicado—, no ya la doctrina del bien, la disciplina, la vida virtuosa, sino una teoría académica a la que concierne la justificación de los juicios morales. ¿Pero es ésa una aproximación apropiada para nuestro problema? A los moralistas, después de todo, no les resulta difícil justificar sus opiniones. Si uno trata de sugerir diferentes puntos de vista, sobreviene un argumento; parten de su esquema moral y consideran a cualquiera que se atreva siquiera a solicitar razones como a alguien que desea negar seriamente su posición moral e inclinarse hacia algo que es malo, hacia la destrucción del ambiente, hacia el trato desigual hacia las mujeres. Si uno debate en este nivel uno se ve forzado ya sea a la ingenuidad moral o al cinismo moral: ¡sin señal de ética en ningún sentido significativo!

Una ética que pueda ser atractiva en las condiciones contemporáneas tendrá que ser capaz de llegar a un juicio, así como a estándares morales, que puedan o no ser aplicados. Tendrá que ser capaz de entender la moral como una *forma con dos lados*, esto es, uno bueno y otro malo, donde ambos llegan a efecto. Visto así, todos los juicios morales establecen calificaciones buenas o malas. Ver algo como bueno implica que algo más tiene que estar mal. Las teorías éticas han intentado lidiar con esto y encontrar razones, al menos en altos niveles de abstracción, hacia donde los juicios converjan y hacia donde el consenso parezca posible o, en un nivel superior de abstracción, al menos pueda presentarse como razonable. Sin embargo este programa teórico ha fracasado. La universalidad a la que aspira reside sólo en la *forma* de la moralidad, en la *ambivalencia* de su código, en la *diferenciación* entre un lado bueno y uno malo, y no en algún principio teórico. Es posible dar razones más que suficientes, si con ello nos proponemos proveer criterios para juzgar algo como moralmente

bueno o malo. Pero estas razones no pueden reducirse a una fórmula esencial socialmente aceptada. La única forma universal es el código moral, y de acuerdo con él la gente en todas partes ha moralizado siempre sobre todo tipo de asuntos. Es en relación al criterio que debate bajo qué condiciones es correcto o incorrecto calificar algo como bueno o malo que las opiniones difieren. Es exactamente dentro de los términos de una moralidad éticamente reflexiva, es decir que se observa a sí misma, que resulta difícil ver cómo podría cambiar esto algún día.

Ahora disponemos de herramientas lógicas que nos ayudan a analizar tales problemas: los principios de una lógica operativa, constructiva, teorías cibernéticas concernientes a la monitorización de sistemas, investigación sobre las precondiciones lógicas de la aceptación y el rechazo de esquemas ambivalentes como positivo/negativo, verdadero/falso, bueno/malo; más allá, exámenes de las paradojas y de las condiciones de sus soluciones operativas (no, sin embargo, de las lógicas-deductivas). Todo esto puede ser relevante para la ética. Sin embargo, tiene que ponerse en duda que una ética que incorpora tales herramientas cognitivas pueda seguir recomendándose a sí misma como moralmente buena. Con esto también puede perder el derecho a continuar usando el venerable nombre de ética.

## V

Como sea, podemos intentar y describir aquello que observadores de segundo orden pueden encontrar como digno de atención mientras observan cómo los asuntos morales son tratados en la vida política. Aquí nos interesa menos determinar quién es moralmente bueno o malo que las consecuencias de uso operativo de una distinción específica.

Es un hecho cotidiano que la comunicación política se mezcle continuamente con aspectos morales. Juzgando por la información en los medios, no faltan declaraciones pintorescas. También puede asumirse que los medios que se dedican a estos aspectos contribuyen con su propia participación a dar la impresión de que la cultura política está constituida por una cultura de insultos mutuos que tienen que ser suficientemente directos para ser inteligibles para cualquiera, no importa cuán limitada sea su comprensión de la política. Al mismo tiempo, si las injurias morales fueran precisas y perjudiciales, el escenario político hace tiempo que se habría vaciado. Este fenómeno peculiar es particularmente evidente durante las campañas electorales. Recuerda un símil de un cuento de Hoffmann sobre la princesa Brambilla: dos leones se enfrentan con tal ferocidad que al final sólo quedan sus colas. ¿Pero a quién podría interesarle escoger entre dos colas?

Se podría pensar que no es posible tomar esto en serio. Pero es algo que ocurre frente a nuestros ojos. Ni un rastro de honestidad. No es un asunto de ingenuidad moral (excepto, quizá, en el caso de los Verdes) pero tampoco tiene que ver con el cinismo moral. Tampoco es un caso de síntesis «dialéctica» entre ingenuidad y cinismo, ya que de acuerdo a Hegel el movimiento dialéctico está fundado en una actividad mental, algo que evidentemente está ausente aquí. Puede que tenga más que ver con un tipo particular de activismo y con su actuación sobre la ilusión —más o menos justificada, pero finalmente improbable— de que los votantes deciden de acuerdo a criterios morales.

Esto se coloca en abierta contradicción con el postulado básico de los sistemas políticos democráticos: que en las elecciones los votantes deben estar en posición de escoger entre un partido gobernante y la oposición. Esto llama a que la selección sea abierta moralmente. Cada partido, para presentarse a sí mismo como democrático, tiene que aceptar las credenciales democráticas de los otros partidos. El punto sería, en condiciones de igualdad de oportunidades morales, presentar su programa como políticamente mejor, o señalar su desempeño en el pasado como una razón para la continuidad o el cambio en el gobierno. Si es posible determinar en términos morales qué partido merece reconocimiento y cuál no, entonces las elecciones políticas serían una consecuencia de juicio moral y no precisamente un examen de logros políticos o una preferencia por una corriente política particular.

Los sociólogos tienden a asumir que existen razones para que las cosas sean así. Tal vez esto se deba a la tendencia hacia el sistema bipartidista, con una pequeña diferencia cuantitativa entre los partidos principales, de manera que cualquier medio es bienvenido para aprovechar unos cuantos puntos porcentuales, vitales, de los votos. Tal vez se deba a que los temas importantes de nuestro tiempo no se prestan a la manipulación. Uno puede pensar en la dependencia de las políticas de bienestar del desarrollo de las finanzas internacionales y los mercados, o en los múltiples problemas provocados por las amenazas ecológicas. No existen alternativas claras a estos problemas y los partidos sólo pueden prometer que lo harán lo mejor posible; los asaltos de boxeo de sombra morales pueden servir para mantener la impresión de que los votantes sí tienen una opción, aunque sólo sea una opción entre fuerzas políticas buenas y malas.

De algún modo esto puede explicar muchas cosas. Pero si tales explicaciones son precisas, sólo confirman el carácter fundamental de tal análisis: que, en suma, tenemos que mirar hacia las constelaciones políticas que, al final, determinan si los partidos políticos han recurrido a argumentos morales y cómo. En este caso, los políticos son en verdad ellos mismos víctimas del poder político cuando llega el momento de su auto-presentación moral.

## VI

Esta precisión tan sólo reformula lo que ya está contenido en las premisas teóricas de nuestro análisis. Reconocemos una falta de identidad estructural del código moral y el código político, y los postulados funcionales de la democracia que dicen representar. Puede haber una reducción nada simple de la política a la moral, aparte de los sistemas políticos donde los oponentes se descalifican entre ellos en términos morales y de esta forma esperan removerlos de la arena política.

Esto aún no recoge adecuadamente la relación entre política y moralidad. Es precisamente porque nos encontramos con dos diferenciaciones distinguibles, con dos diferentes formas de escoger entre valores negativos y positivos, que tenemos que esperar algunos obstáculos. No deseamos siquiera una congruencia entre los dos códigos. Tal congruencia, si se expresa en términos que no sean ni morales ni políticos, reduciría muy drásticamente la complejidad del sistema. Pero tampoco deseamos que los políticos actúen inmoralmente. Sin embargo, es precisamente la independencia de las evaluaciones morales lo que exige una moral específica propia: algo como una moral de equidad política.

Esto puede aclararse en referencia a la esfera de donde la idea de equidad deriva: el ejemplo del deporte. Aquí, también, sería inaceptable, moralmente inaceptable, que ganar y perder se convirtieran en un destino moral. La diferencia entre los dos se relaciona exclusivamente con criterios deportivos. Exactamente por esta razón existe una óptica moral concerniente a la práctica del *doping*, que mina e incluso destruye el código deportivo y sus criterios. La «más alta amoralidad» del código funcional, en estos términos, requiere de un respaldo moral; o, por lo menos, es compatible con un sistema de moral que trata de asegurar que la diferencia entre ganar y perder se deba al mérito en los términos deportivos y diga al público algo sobre los logros atléticos más que los bioquímicos.

Otro ejemplo sería el asunto del plagio y la falsificación de datos en el sistema científico. Es este tipo de casos el que las comisiones éticas de las universidades estadounidenses tienen que atender. Aquí, también, es el código de sistemas, la diferencia crucial, lo que está en el tablero; y es algo que sólo se puede mantener a través de la confianza y la moralidad.

En la esfera política encontramos problemas paralelos en el caso de la corrupción que socava el orden legal del Estado, y en el caso de la adquisición ilegal de información, por otros partidos, sobre asuntos específicamente internos y no destinados al público. En un caso, lo que está sobre el tablero es la diferencia entre el poder de

las oficinas y el público; en el otro, la diferencia entre el gobierno y la oposición.

La comparación con el deporte, la ciencia y la política nos advierte sobre el modo muy específico en que los sistemas funcionales dependen de la moralidad. Los códigos que definen estos sistemas no son suficientes para controlarlos. Requieren soporte externo. Esto acarrea problemas si uno recurre a la moralidad para emplearla con ese propósito.

En circunstancias en las que los medios masivos sirven como guardianes de la moralidad, lo relativo al control moral de los sistemas funcionales toma la forma de *escándalos*. Esto tiene sus ventajas: por lo menos uno sabe qué evitar y de qué estar prevenido. Los escándalos enfatizan lo raro, arrojan luz sobre los fallos individuales con lo cual permiten que los asuntos normales se desarrollen discretamente. Cualquiera que sea sorprendido será sacrificado para que el resto pueda continuar como antes. Esto requiere que las malas conductas sean bien definidas y ofrezcan a los espectadores una oportunidad de sorprenderse e indignarse. Todo esto tiene que ver con los mecanismos que los medios emplean para seleccionar su información.

Esto no establece por adelantado qué conducta llevará a un escándalo. Que los asuntos amorosos perseguidos en habitaciones de hotel deban ser parte de esto, probablemente sea sólo una peculiaridad de la cultura estadounidense. Sin embargo se requiere sensibilidad política en el caso de las violaciones al código político, así como en caso de corrupción o de intromisión ilegal en los archivos confidenciales de otros partidos. Allí, los escándalos sirven para revelar lo mucho que el sistema depende, en asuntos decisivos, de la observancia voluntaria del código y de la confianza.

Existen, sin embargo, grandes desventajas asociadas con los escándalos como forma política. Están dirigidos a individuos y por tanto confirman la prevaeciente sobrevaloración de los individuos en el sistema político. Sobre todo, no pueden hacerse objeto de escándalos varias peculiaridades, verdaderamente escandalosas, del proceso de información en el sistema político. Se les llama así, pero no pueden provocar indignación moral, sólo resignación y apatía. Uno puede pensar aquí en el incremento de casos donde las planificaciones financieras tienen severos fallos, que no pueden entenderse por completo a menos que se imputen a la intención de engañar al público; otro ejemplo sería un accidente ecológico igualmente severo en contextos altamente delicados. En tales situaciones se puede criticar a todo el sistema o llamar a cuentas a aquellos en puestos de responsabilidad, pero el mecanismo en sí mismo difícilmente puede ser puesto en tela de juicio. Desde afuera, se puede tener la impre-

---

sión de que la burocracia estatal está construida como una red social con el propósito principal de asegurar que nada pase cuando algo suceda.

Estas reflexiones confirman de nuevo el carácter fundamental de nuestras explicaciones: el sistema político no está para ser controlado de acuerdo a las bases del criterio moral; puede controlarse a sí mismo sólo políticamente. Pero no sólo en la forma de resentimiento personal. Por el contrario, estas precisiones plantean un panorama más complejo. Parece que el sistema político, y lo mismo se puede aplicar a otros sistemas funcionales, establece por sí mismo la extensión y la forma por las cuales permite que la moralidad se vuelva relevante. Una ética política tendría, sobre todo, que tomar en cuenta la auto-dirección del sistema. Esto aún deja lugar para algunos florecimientos morales no controlados. La gente tiende a moralizar porque el contraste moral de bueno/malo les otorga la oportunidad de colocarse del lado de los ángeles, algo que la ética también tiene que reconocer.

Todo esto, sin embargo, ha vuelto cuestionable la interconexión tradicional de moralidad y razón que suponía la integración moral de la sociedad. Esto fue una posibilidad bajo circunstancias en que existió «vigilancia santa» por lo vecinos y bajo las condiciones de aldeas tradicionales y vida pueblerina, lo mismo que en la expansión territorial de regímenes aristocráticos. Las abstracciones del concepto ilustrado de razón señalaron el final de esta forma de vida y llevaron finalmente a su propia desintegración. Ahora, los individuos en particular pueden sentirse aliviados al darse cuenta de que hoy en día nadie que mantenga un punto de vista moral puede pretender que habla por toda la sociedad.

*Traducción de Jaime Ramírez Garrido*

*Este ensayo apareció originalmente en la revista Theory, Culture, Society. Reproducimos la versión de la revista mexicana Nexos.*

---