

El Humanismo Cívico y la tesis republicana.

Autor:

Milillo, Luciano S.

Tutor:

Montero, Julio

2021

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Magíster de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía Política.

Posgrado

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA POLÍTICA

El Humanismo Cívico y la tesis republicana

Tesista: Luciano S. Milillo

Director: Julio Montero

Fecha 9/8/2021

Índice

Introducción	4
Capítulo 1: definiendo al liberalismo procedimental	11
I- Introducción.....	11
II- El liberalismo como movimiento político	11
III- La posición original de Rawls y sus críticas	17
III- a) Atomismo.....	22
III- b) La neutralidad y el procedimentalismo	27
IV- A modo de cierre	34
Capítulo 2: Desarticulando la imagen atomista del ser humano: identidad, lenguaje y reconocimiento	36
I- Introducción	36
II- Identidad	37
III- Yo dialógico: la importancia del lenguaje	40
III- a) Dos modelos sobre la definición del lenguaje	42
IV- Reconocimiento	48
IV- a) Teorías del reconocimiento poshegelianas	51
V- Conclusiones	61
Capítulo 3: El Humanismo Cívico: antecedentes	64
I- Introducción	64
II- Precisiones terminológicas	65
III- La primacía de la vida activa: Hannah Arendt	70
IV- La receta frente al despotismo: Alexis de Tocqueville	79
IV-a) El individualismo	79

IV- b) Despotismos	84
IV- c) Apatía y participación	89
V- Conclusiones	91
Capítulo 4: el Humanismo Cívico en el contexto del debate liberal comunitarista	93
I- Introducción	93
II- El bien común	94
III- Esfera pública y participación	97
IV- Respeto	102
V- Respuestas procedimentalistas	108
V- a) El segundo Rawls y “Tres modelos normativos de democracia” de Habermas	108
VI- A modo de cierre	118
Conclusiones	120
Bibliografía	125

Introducción

Esta tesis surge por un interés pedagógico. Cuando uno lee los diferentes programas y fundamentaciones de los diseños curriculares de los sistemas educativos argentinos encuentra entre sus objetivos algunos prioritarios, en torno a la ciudadanía. Por ejemplo, si tomamos la Ley de Educación Nacional, hallamos entre los propósitos de la educación: “profundizar el ejercicio de la ciudadanía democrática” (Ley 26.206, 2006, art. n°3) o, allí mismo, “(...) habilitar (...) para el ejercicio pleno de la ciudadanía” (Ídem, art. n°30). De la misma manera, en el nivel provincial, encontramos en el Marco General del Ciclo Superior de la Provincia de Buenos Aires, por ejemplo: “La educación (...) asume plenamente la función de ser formadora de ciudadanía” (DGCyE, 2010, p. 11); o en la Ley educativa de Córdoba: “La formación de ciudadanos conscientes de sus libertades...” (Ley 9870, 2011, art. n°4). Sin embargo, cuando se abandona el papel de mero lector y se asume el rol docente ya no queda tan claro qué significa el concepto de ciudadanía. Es decir, ¿qué implica formar ciudadanos? ¿Cómo debería realizarse esta tarea? ¿Desde qué marco conceptual habría que hacerlo? Cuando estas preguntas aparecen en la reflexión del educador, establecer cuál es el sentido de la letra de la legislación se vuelve una tarea compleja. Tomemos, por ejemplo, algún programa de formación ciudadana actualmente en vigencia en la Provincia de Buenos Aires:

La ciudadanía se sitúa de este modo como un concepto clave en esta propuesta político-educativa y es entendida como el producto de los vínculos entre las personas, y por lo tanto conflictiva, ya que las relaciones sociales en comunidad lo son. De este modo se recuperan las prácticas cotidianas como prácticas juveniles, prácticas pedagógicas, escolares y/o institucionales que podrán ser interpeladas desde otros lugares sociales al reconocer las tensiones que llevan implícitas. Una ciudadanía que se construye, se desarrolla y se ejerce tanto dentro como fuera de la escuela: al aprender, al expresarse, al educarse, al organizarse, al vincularse con otros jóvenes y con otras generaciones. (DGCyE, 2007, p. 13).

O, asimismo, en el diseño curricular de la provincia de Córdoba, se espera que la formación del ciudadano abarque no sólo el aprendizaje de los “derechos y participación” (Ministerio de Educación de la provincia de Córdoba, 2018, p. 87) sino que se forme a los alumnos en “intervención sociocomunitaria” (Ídem, p. 89), en la “Construcción histórica de Identidades”

(Ídem, p. 86), en “dimensiones de la sexualidad” (Ídem, p. 86), así como en el “conocimiento básico de la Constitución Nacional” (Ídem, p. 87).

Podríamos continuar citando ejemplos, pero quiero ilustrar el siguiente punto: no está claro qué significa la ciudadanía para los diferentes diseños curriculares educativos. O, lo que agregaría más confusión al asunto, es que se asuman diferentes definiciones de lo que la ciudadanía es, o que abarque más elementos de lo que su significado pueda contener. El concepto de ciudadano, ¿implica conflicto, participación, conocimiento de deberes y derechos? ¿Debe formarse a la ciudadanía como si fuera un lugar a alcanzar o ciudadano se es, simplemente?

Es posible hacer un largo recorrido histórico intentando esclarecer el concepto de ciudadanía. Bellamy (2008) realiza una reconstrucción de este tipo y ubica el propio origen de la ciudadanía ligado al concepto de democracia, específicamente en Grecia. En estos términos, sólo se es ciudadano en una democracia, porque la ciudadanía otorgaba la posibilidad de participar en los asuntos públicos y tomar decisiones que afectarían al colectivo político. No así precisamente en Roma, donde la ciudadanía significaba poseer un conjunto de derechos y libertades y no, en todos los casos, poder participar en los asuntos políticos. Sería posible continuar este recorrido por los desarrollos democráticos de la modernidad y llegar hasta la formación de los Estados Nacionales, para interiorizarnos en qué consistió la categoría de ciudadanía. Esto seguramente nos daría una idea más concreta de cómo resolver las dudas que inquietarían a un docente que intentara posicionarse como formador de ciudadanos, en un sistema educativo que pretende hacerlo.

Sin embargo, no es la intención de esta tesis realizar un repaso histórico para rastrear los orígenes nacionales de este concepto, sino, discurrir en una discusión filosófico-normativa, pero en dos etapas.

Con esto último, quiero alertar al lector sobre la manera en que convendría leerse este trabajo. Cómo debería plantearse una educación cívica desde un punto de vista normativo es el trasfondo de la discusión que se presentará a lo largo de los siguientes capítulos, y esto porque en realidad, la presente tesis de maestría tratará sobre la democracia. No es arbitraria esta elección, ya que no sólo los conceptos de ciudadanía y democracia se han

relacionado históricamente, sino que desde la perspectiva republicana que pienso abordar estos problemas, esta conexión entre los conceptos es esencial.

Esta tesis se presenta, entonces, como un primer paso de un proyecto más ambicioso. Los desarrollos filosóficos que trataré aquí servirán de fundamento para una futura tesis doctoral que utilice este marco teórico para desarrollar una propuesta institucional ligada al ámbito de lo educativo. Esa será la segunda etapa.

Y el marco filosófico al que hago referencia es precisamente la mencionada tradición republicana. Esta visión política, que relaciona indefectiblemente educación, ciudadanía y república, debe ser ubicada originariamente en Aristóteles, particularmente en el libro VII de la *Política* (Aristóteles, 2007). Allí, el Estagirita advierte la conexión esencial que existe entre el sistema educativo para los ciudadanos libres y el gobierno de la polis. La ciudadanía debe recibir un determinado tipo de educación en la virtud pues estará a cargo, en algún momento, del ejercicio del poder.

Pero más específicamente, ingresaré a la discusión en el paso previo, es decir, en el momento de determinar cuál es la mejor orientación normativa para un sistema democrático. Ese será el tema de esta tesis, fundamento necesario para luego poder reflexionar en torno a la educación. De esta manera, no haré un análisis histórico del sistema educativo ni de los sistemas republicanos, sino que me interesarán particularmente las discusiones que se dieron a partir de la década del '70 en torno a la publicación de la *Teoría de la Justicia* de John Rawls.

La elección de esta puerta de acceso se debe a que es gracias a la discusión en torno a la justicia que se recupera el valor de la tradición republicana en el ámbito académico filosófico. Cuando hago alusión a esta tradición, podemos encontrar figuras como Pettit (1999), Skinner (1990), pero también a Charles Taylor (2012) que, si bien suele ubicarse en la posición comunitarista, en este trabajo lo tomaré como referencia por sus variados argumentos republicanos, para demostrar que es este posicionamiento político el que resuelve varios de los inconvenientes planteados por el liberalismo procedimental.

Asimismo, dentro de lo que podría denominarse tradición republicana, hay numerosas vertientes y variantes, discusión que presentaré en el tercer capítulo. Sin embargo, me gustaría hacer algunas aclaraciones.

Cuando Rawls plantea su modelo normativo en la obra ya mencionada, suscita numerosas respuestas desde distintos posicionamientos filosóficos. La postura de este autor fue denominada de diversas maneras por sus críticos, pero yo asumiré aquí la de liberalismo procedimental. Por otra parte, “comunitarismo” es una etiqueta que se impuso a autores que criticaron principalmente las tesis ontológicas de Rawls, es decir, la concepción del ser humano subyacente en su teoría, así como el universalismo o la primacía de la justicia por sobre el bien. Si bien estas cuestiones las trataremos en el primer capítulo porque constituyen la puerta de acceso para comprender por qué la tesis republicana vuelve a la escena filosófica, diré por ahora que las posiciones comunitaristas también fueron variadas y no conformaron una escuela. Es posible decir que la tradición republicana ingresa en la discusión porque ya había desarrollado desde hacía siglos varios postulados que servirían como crítica a Rawls.

Estas cuestiones las veremos en el cuarto capítulo, pero debo advertir al lector que la tesis republicana que defenderé aquí puede ser denominada Humanismo Cívico o, en términos de Taylor, la “tradición cívico-humanista” (v. Taylor, 1997, cap. 10). De esta manera, utilizaré ese término para hacer referencia específicamente a una tradición que recupera este último autor pero que hunde sus raíces en Hannah Arendt y Alexis de Tocqueville, antecedentes que analizaremos, también, en el tercer capítulo. La decisión por el nombre adoptado aquí para esta posición quedará explicada en ese mismo capítulo.

Ahora bien, retomando la cuestión planteada al inicio, a saber, por qué optar por la tradición republicana para analizar la cuestión educativa, no puedo desarrollar aquí las razones todavía. Sin embargo, me interesa destacar desde un comienzo que este modelo nos permite entender la relación entre sistema político y sistema educativo. Se dice numerosas veces (Tiramonti, 2019) que el sistema educativo está en crisis. Probablemente esto sea cierto, sin embargo, nunca está claro a qué se debe esa sensación de obsolescencia: si a que las escuelas no forman para el mundo del trabajo o a que la autoridad ya no es respetada,

o a que la escuela ya no enseña, sino que “contiene”, etc. Teniendo estas consideraciones en mente, un marco republicano nos permitiría entender y defender un sistema educativo en consonancia con un sistema político republicano (y en nuestro caso particular argentino con mayor sentido¹). Lo que nos daría esta tradición filosófica son herramientas y conceptos para poder defender una educación ligada a la formación de la ciudadanía, siendo los conceptos de ciudadano y democracia categorías con un significado específico y claro. Si los párrafos citados al principio de esta introducción nos hacían entrever que estas categorías suelen utilizarse sin ser definidas o haciendo alusión a lo que en el imaginario puedan significar, las teorías republicanas nos permitirán construir modelos teóricos donde el sistema educativo sea una institución fundamental porque es el lugar donde se reproduce la cultura democrática. Desde esa perspectiva, podrían pensarse los fines de la educación para que el sentido de la misma no devenga en una crisis sin fin.

Sin embargo, insisto en que en este momento de la labor me concentraré en sólo uno de los términos de esta triple relación entre democracia, ciudadanía y educación. Esta tesis estará integralmente dedicada a pensar la democracia en sentido republicano. Y para poder presentar cuáles son los puntos fuertes de esta posición, la mejor estrategia consiste en explicar cómo puede solventar problemas de otras teorías. Es por esta razón por la que comienzo por el clásico debate entre liberales y comunitaristas. Es desde allí por donde se pueden presentar varios de los inconvenientes de las democracias contemporáneas liberales. El Humanismo Cívico es una alternativa al liberalismo procedimental pero también a posiciones teóricas colectivistas. En esta tesis, presento a esta corriente como una superación de ambos modelos antagónicos. A su vez, la peculiaridad de la posición de Taylor y que ampliaré aquí, consiste en que toma algunos elementos de la hermenéutica gadameriana para pensar la relación intercultural.

En cuanto a la estructura de este trabajo, comenzaré por un capítulo que sintetice los problemas que dejaron las observaciones que comunitaristas hicieron al primer Rawls. El

¹ Para un análisis de la recepción del republicanismo y el debate en torno a qué tipo de República debía implementar la Argentina v. Aguilar; Rojas (2014) y Carozzi (2011).

objetivo de este primer capítulo es poder definir lo que he venido denominando “liberalismo procedimental”. Para ello, enumeraré algunas características generales del liberalismo como movimiento político para encontrar un denominador común que pueda definir a esta teoría filosófica. Asimismo, comentaré dos preocupaciones centrales para la tesis, que de hecho articularán los subsiguientes capítulos. En el apartado III- a) reconstruiré la posición antropológica del procedimentalismo, el atomismo, que manifiesta una imagen del ser humano que intentaré desarticular. Este trasfondo ontológico es el que nos permitirá desarrollar la argumentación del segundo capítulo, que mencionaré en seguida. En III- b) hablaré de otro de los grandes puntos de conflicto: la neutralidad estatal. Esto luego nos permitirá desarrollar la tesis del bien común del capítulo cuarto como alternativa a los problemas suscitados de aquella discusión.

El segundo capítulo estará exclusivamente dedicado a reconstruir una imagen del ser humano más adecuada que la atomista, lo que nos permitirá fundamentar en el plano antropológico a la tesis republicana. Sucintamente, el argumento radicará en mostrar a partir de los conceptos de lenguaje, identidad y reconocimiento que los seres humanos sólo pueden entenderse en el contexto de una comunidad. Es decir, la identidad de un individuo sólo podrá configurarse mediante un lenguaje que entenderé en términos “expresivos” frente a los modelos “nominativos”. Desde esta visión, sólo podrá sostenerse que el lenguaje es una empresa colectiva y que ser humano implica estar anclado en una matriz de significados que le exceden. Pero, a su vez, el reconocimiento nos permitirá establecer por qué la comunidad no sólo es importante en el nacimiento de los sujetos sino a lo largo de toda la vida. La fuente argumentativa estará centrada en los desarrollos poshegelianos. Es decir, apelaré fundamentalmente a esa tradición, representada en autores como Taylor, a quien ya mencioné, y a Axel Honneth, quien sistematizó los desarrollos en torno al reconocimiento.

En un tercer capítulo, como ya había adelantado, analizaré, en primer lugar, algunas cuestiones terminológicas. Como mencioné anteriormente, la tradición republicana no es una teoría unificada. Por el contrario, allí delimitaré algunas corrientes dentro de esta tradición y me decantaré por el Humanismo Cívico, especialmente por el rol que le asigna a

la participación ciudadana en el proceso democrático. Asimismo, en este capítulo apelaré a Arendt para recuperar su noción de vida activa como modelo de ciudadanía, específicamente a la acción y al diálogo. El Humanismo Cívico retomará estas ideas, así como su incipiente desarrollo de la noción de esfera pública. Por otra parte, de Tocqueville repasaremos la importancia de la participación como mecanismo de perdurabilidad de los sistemas democráticos. Sin participación ni identificación con las instituciones, una democracia no puede sostenerse a lo largo del tiempo. En resumidas cuentas, tomaremos de estos autores dos grandes líneas argumentativas. Por un lado, veremos que el modelo de vida planteado por Arendt tiene un valor intrínseco para la vida republicana, y por otro, adoptaremos de Tocqueville un argumento, que podría llamarse pragmático porque defiende la participación por su valor instrumental.

En el cuarto y último capítulo, antes de las conclusiones, reconstruiremos lo que podría llamarse la propuesta normativa del Humanismo Cívico, en base a tres ejes: la unidad, la participación y el respeto. El primero de los términos hará referencia al bien común. Para este posicionamiento teórico es necesario que exista un polo de identificación y veremos cómo las instituciones deberían reflejar ese bien común y ser un baluarte de la dignidad ciudadana. La participación, por su parte, será entendida en un sentido fuerte, en tanto que los ciudadanos deben participar de la toma de decisiones públicas. En este punto, haremos una caracterización de cómo entendió la modernidad a la esfera pública y cómo debería postularse para que los ciudadanos se comprometan con un sistema republicano. Por último, el respeto hará alusión a la política del reconocimiento. Aquí analizaremos algunos aportes de Gadamer y su concepto de fusión de horizontes para determinar las relaciones entre las culturas y los grupos minoritarios.

En este mismo capítulo, a su vez, cerraré con una discusión con el segundo Rawls, teniendo en cuenta las revisiones que realizó a la primera formulación de su teoría. Veremos los puntos de disonancia entre las reformulaciones procedimentalistas (y alguna cuestión en torno a Habermas) para determinar los puntos fuertes del Humanismo Cívico.

Capítulo 1: definiendo al liberalismo procedimental

I- Introducción

En este primer capítulo el objetivo es poder definir a lo que llamaré liberalismo procedimental. Para ello, comenzaré analizando lo que es el liberalismo en líneas generales, marcando como denominador común de los diferentes autores pertenecientes a esta corriente de Filosofía Política, a la primacía de las libertades, los derechos y el imperio de la Ley. Veremos asimismo que no sólo pertenece este modelo de Teoría Política al mundo de las Ideas, sino que se constituyó como un movimiento político en la Edad Moderna.

El liberalismo es desarrollado por diversos autores a lo largo del siglo XX, sin embargo, en esta tesis, apelaré especialmente a los planteos de John Rawls, ya que es quien da el puntapié de lo que se conocerá como el debate entre liberales y comunitaristas. De esta manera, luego de definir al liberalismo en general y como movimiento político en los dos primeros apartados, me centraré en el tercer apartado en analizar los desarrollos del mencionado autor. De esta manera, el análisis se concentrará en lo que luego será el objetivo de críticas tanto comunitaristas primero, como republicanas después. Siguiendo esa idea, dividiré en dos secciones a las críticas: en primer lugar, hablaremos del atomismo antropológico defendido por estas teorías liberales, oponiendo un holismo, que desarrollaré en el segundo capítulo.

En la sección b) analizaremos lo que significa la neutralidad en el plano político y estatal para poder definir, finalmente, lo que es el liberalismo procedimental. Habrá en ese momento, un análisis de tres críticas necesarias para poder pasar al tema del próximo capítulo: la reconstrucción de una imagen del ser humano que refleje su incrustación social. De esta manera, el cierre del capítulo nos presentará el enlace para poder analizar las cuestiones ontológicas de la teoría política que intentaremos defender en esta tesis.

II- El liberalismo como movimiento político

El liberalismo es una tradición filosófica que difícilmente pueda ser definida de manera unívoca y precisa². Sin embargo, para los fines de este trabajo es necesario dar algún tipo de aproximación al concepto, intentado esclarecer cuál es el denominador común entre los distintos modelos que se dieron a lo largo de la historia de la Filosofía. Probablemente sea una tarea que elimine algunas particularidades de cada visión liberal, sin embargo, el objetivo de este primer capítulo es poder delimitar un cierto tipo de liberalismo, aquel sobre el cual recaerán las principales críticas del comunitarismo que interesan aquí. Ese liberalismo lo catalogaré como “procedimental”³ (Taylor, 1997, p. 245; Dahl, 1997) y tendrá como uno de sus principales exponentes a John Rawls con su *Teoría de la Justicia* (2006).

De cualquier manera, es importante recordar que, si bien el liberalismo es una corriente de Teoría Política dentro del mundo de las Ideas, también puede describirse como liberal a la sociedad heredera de estas teorías, que fue conformándose desde la Modernidad (Gaus, 2003) y que persiste hasta la actualidad. La cultura occidental puede definirse como liberal en tanto que promueve y defiende las elecciones personales de los individuos, así como sus deberes y derechos. Sin embargo, repasemos algunas cuestiones básicas del liberalismo como movimiento político.

F. A. Hayek (1973) observa que la prehistoria del liberalismo puede remontarse hasta los mismos orígenes del pensamiento filosófico. Es posible considerar algunos conceptos de la antigüedad clásica como fuente de las ideas liberales. La libertad individual fue un término acuñado por primera vez entre los pensadores griegos, si bien no con la connotación moderna de lo que luego se entendería como libertad negativa, pero sí nutrido por la noción

² Por ejemplo, Gaus (2004) distingue, luego de *Political Liberalism* de Rawls (2005), dos grandes grupos de teorías liberales: las comprensivas y las políticas, dependiendo si están fundamentadas en algún tipo de teoría ontológica o no. A su vez, el primer grupo puede subdividirse en los liberalismos como filosofías seculares, o como filosofías de la buena vida, como teorías políticas o como teorías de la justicia. No es necesario desarrollar cada uno de estos ítems, pero ilustran el punto de la complejidad de la definición de lo que es el liberalismo. Otro caso es el de Alan Ryan (Ryan, 2007) que distingue entre liberalismos clásicos y modernos. También encuentra más sencillo de definir al liberalismo por aquellos principios a los que se opone que por afinidades entre autores.

³ También puede denominarse “liberalismo deontológico” (Sandel, 2000). Se caracteriza este liberalismo por defender la prioridad de la justicia por sobre el bien. Opté por “procedimental” porque señala la primacía de la regla (procedimiento) por sobre el bien.

de isonomía o igualdad ante la ley (Vernant, 1992)⁴, con esto nace una nueva manera de constitución del poder: todos los ciudadanos participaban en partes iguales de él. Pero, además, se constituye un imperio de la norma que aseguraba libertades, como la propiedad privada, más allá de los avatares políticos y los cambios de gobierno. De cualquier manera, la gran fuente clásica del liberalismo moderno será Cicerón, con sus discursos en defensa de la libertad frente a las políticas imperiales incipientes que se comenzaban a manifestar en la República romana⁵.

Sin embargo, en la arena política, la tradición liberal se encuentra recién en Inglaterra, en la Modernidad (Hayek, 1973, p. 126). Sus raíces se remontan a las doctrinas políticas de los *Whigs* y se cristalizó en autores como John Locke (2005), John Stuart Mill (2014) y, también, en Montesquieu y su *Espíritu de las leyes* (1906)⁶. En la práctica política, este liberalismo perseguía la limitación de los poderes del ejecutivo y del Estado en general, así como el imperio del derecho. Existe debate, asimismo, en torno a la figura de Thomas Hobbes. Si bien no puede hablarse en sentido estricto de un liberal, en tanto que desarrolla una teoría del poder en términos difícilmente aceptables para los autores anteriormente citados, sí puede considerarse como una fuente, por su concepción del ser humano individual como fundamento último del Estado (v. Gaus, 2003, cap. 3). En definitiva, el liberalismo es una suerte de respuesta política e intelectual al Absolutismo reinante en la Europa moderna.

También, el liberalismo tuvo una vertiente continental. Si bien sus raíces pueden encontrarse en el movimiento de la Ilustración, no es sino hasta luego de la Restauración a principios del siglo XIX que se define un movimiento liberal (Hayek, 1973, p. 128). El hiper racionalismo había caracterizado a esta doctrina en un primer momento: cualquier idea

⁴ “Todos cuantos participen en el Estado serán definidos como *Hómoioi*, semejantes, y, más adelante en forma más abstracta, como *Isoi*, iguales” (Vernant, 1992, p. 72). Para Vernant, la igualdad y la libertad son los fundamentos de la polis, y hasta de la propia Filosofía.

⁵ Así, por ejemplo, en las *Filípicas* (2006, III, 28) Cicerón expresa: “En el día de hoy por primera vez después de mucho tiempo ponemos el pie en el dominio de la libertad, de la que yo no sólo fui, hasta donde pude, defensor sino también protector. Por otra parte, cuando no pude hacerlo, permanecí tranquilo y soporté aquella desgracia y dolor del momento no con cobardía ni sin algo de dignidad”.

⁶ Agrego en este listado a Montesquieu porque es el desarrollo de los eventos políticos y económicos ingleses lo que le lleva a desarrollar una nueva teoría que lo alejaba de la propuesta republicana más clásica, donde el comercio corrompía la virtud y, por tanto, no podía tener lugar en una sociedad política. V. Manin (2002).

política, social y moral debía ser examinada con la luz de la razón y ser desechada si mantenía cualquier signo de conservadurismo. El liberalismo continental se diferenciaba del británico por su marcada actitud anticlerical, antirreligiosa y anti tradicionalista (Hayek, 1973, p. 129). Estas características marcaron el liberalismo francés, aunque también existió una vertiente diferenciada en Alemania. Si bien esta tradición recibió la influencia de las dos escuelas anteriores (francesa e inglesa) el liberalismo alemán tomó forma definida gracias a tres autores centrales en la historia filosófica del país: Immanuel Kant, Wilhelm von Humboldt y Friedrich Schiller. El eje central del movimiento pasaba por la limitación del poder del gobierno, pero estaba caracterizado por ser un movimiento constitucionalista. La gran diferencia que existiría entre estas dos vertientes continentales es el intento de resguardar una noción de tradición y nación por parte de los alemanes.⁷

¿Qué defiende el liberalismo como corriente política? En primer lugar, una noción de libertad: “The liberal tradition in politics is, first and foremost, about individual liberty” (Gaus, 2003, p.1)⁸. Un denominador común en los diferentes liberalismos, si bien luego cada uno presentará su particularidad, es la defensa de una concepción de libertad que se conocerá como negativa. Es decir, se debe defender y promover la libertad de todos los ciudadanos que conviven en sociedad, cuando éstos tengan las capacidades necesarias, para desenvolver sus vidas sin impedimentos. Así, por ejemplo, los niños necesitan de algún tipo de tutelaje para poder desarrollar sus capacidades racionales y de elección, pero no así los adultos sanos. Este tipo de libertad implica que la actividad estatal se centre en garantizar las condiciones para que los ciudadanos puedan lograr sus metas. Sin embargo, la libertad no es una libertad total puesto que la vida en sociedad significa que existan

⁷ Wilhelm von Humboldt (1767-1835) fue una figura importante para el desarrollo del liberalismo en Alemania como movimiento tanto político como filosófico. Si bien desarrolló sus ideas en *Los límites de la acción del Estado* (2009) también tuvo un papel importante en el diseño y aplicación de políticas liberales como Responsable de Educación. En su teoría y práctica política puede verse cómo entiende a la sociedad de una manera no atomista (característica que sí suele darse en el liberalismo) y a los individuos como deudores de su comunidad para formarse. Así y todo, defenderá que la libertad de cada individuo es inviolable en cuanto al plan de vida que quieran desarrollar, porque una libertad completa es lo que permite a los seres humanos desarrollar al máximo todas sus potencialidades. Un Estado que regule, por ejemplo, la educación sólo conduce a una formación igual para todos y, en definitiva, a una sociedad uniforme y sin creatividad.

⁸ “La tradición liberal en política, trata, primero y principal, sobre la libertad individual” (Gaus, 2003, p.1).

ciertas restricciones para que los demás también puedan gozar de ella. Cada uno es libre de elegir su plan de vida (v. Kymlicka, 1996, cap. 5)⁹ y el estado no es responsable por el éxito o fracaso en esa empresa. En resumen, la libertad es la ausencia de “coerción arbitraria” (Hayek, 1973, p. 134).

Y esa libertad está garantizada por la legislación. Otro elemento de la tradición liberal es la defensa del imperio de la ley. Pero no cualquier manifestación legislativa es una ley (Hayek, 1973, p. 136). Para que una ley sea legítima debe salvaguardar la libertad. No puede servir nunca para una finalidad particular del Estado, sino que debe ser una regla, coercitiva sí, pero general, que respete estrictamente el ámbito de lo privado. Las leyes, entonces, primordialmente se referirán al derecho penal, a la protección de la propiedad privada y a otorgar normas generales para conducir las conductas individuales. Bobbio (1986, cap. V) entiende que el Estado liberal es el que sólo conserva el monopolio de la fuerza legítima para reconocer y mantener esas libertades y derechos. Es decir, el liberalismo aparece cuando desaparece del Estado el monopolio de las decisiones económicas (porque se asocia con el libre mercado) y cuando pierde también el monopolio del poder religioso (lo que evidencia la conexión entre liberalismo y Estado laico).

Pero ¿cómo se garantizan los límites a la coerción?, ¿cómo se restringe el poder del soberano? La respuesta se encuentra en la formulación liberal de la teoría de los derechos naturales (Bobbio, 1986; Hayek, 1973). Derecho a la vida, libertad de expresión, propiedad privada, resistencia a la opresión, entre otros, son derechos inalienables que se formulan en las constituciones y que garantizan que los ciudadanos y sus concepciones de vida sean la piedra fundamental de los sistemas políticos. Asimismo, otra garantía de la limitación de la coerción se consolidó en la teoría de la división de poderes. Un poder legislativo, otro de administración y un tercero judicial asegurarían que el poder no fuera arbitrario y, a su vez, funcionarían como contrapeso uno de otro. No puede existir así, un poder ilimitado que pudiera actuar de manera arbitraria.

⁹ De hecho, para la posición de Kymlicka (1996) la definición de liberalismo se da por esta definición de libertad, centrada en que cada persona pueda definir su vida sin ningún tipo de limitación.

A su vez, en cuanto a la noción de Justicia, no ya como poder, sino como principio, se podría definir, en las primeras manifestaciones del liberalismo, como conmutativa y no, como justicia social, cómo luego se discutirá en el siglo XX. La justicia se encarga de revisar si la aplicación de la ley a un caso particular fue correcta. En los inicios históricos del liberalismo no podía pensarse en una justicia social porque no se podían establecer universalmente principios de ese tipo de justicia. Para el liberalismo, la fuente última es la razón y sus principios universales¹⁰. El problema de la distribución no llegará a la discusión liberal sino hasta los años 70 del siglo XX¹¹.

Una última característica del liberalismo es la defensa de la democracia. Si bien no tienen por qué darse conjuntamente de un modo necesario, es decir, podría existir un gobierno no democrático que defienda principios liberales o un gobierno democrático que no reconozca un sistema liberal, históricamente el movimiento liberal estuvo ligado al movimiento democrático (Bobbio, 1986, p. 98). La democracia se presentaba, en sus inicios modernos, como un sistema de gobierno compatible y promotor de los derechos individuales, porque permitía la participación de la ciudadanía en la toma de decisiones y garantizaba el ejercicio de la autonomía individual en el ámbito político. Es decir, la democracia se veía como el modelo político más adecuado para que las personas pudieran llevar a cabo su plan de vida con total libertad.

Reconstruidas algunas características del liberalismo como corriente política la pregunta que queda por responderse es ¿qué tipo de liberalismo es aquel que se construye como

¹⁰ Para un desarrollo de la relación entre el liberalismo y el universalismo v. Gaus (2003, cap. 1). No lo menciono aquí pero no es casual que también avance la ciencia moderna en el mismo período, con su método universal.

¹¹ Sin embargo, podemos encontrar un antecedente en la obra kantiana. En *La metafísica de las costumbres* (1797/2008, Primera parte, cap. 3, 326), en la "Doctrina del Derecho", Kant dice: "La voluntad universal del pueblo se ha unido para configurar una sociedad que ha de conservarse perpetuamente y se ha sometido al poder estatal interno con el fin de conservar a los miembros de tal sociedad incapaces de mantenerse por sí mismos. Por tanto, gracias al Estado es lícito al gobierno obligar a los poderosos a procurar los medios de subsistencia a quienes son incapaces de ello, incluso en lo que se refiere a las necesidades más básicas; porque es en su existencia, como acto de sumisión a la protección y previsión de la comunidad, que les es necesaria para existir, y a la que se han obligado, donde el Estado funda ahora su derecho de obligar a los poderosos a contribuir con lo suyo a la conservación de sus conciudadanos". Considera que es necesario, a través de impuestos, una redistribución de la riqueza, para el sostenimiento de la población que dio origen al Estado.

objetivo de las críticas de los que luego se conocerán como autores comunitaristas? Liberalismo procedimental es el nombre que puede asignarse a este tipo de teorías. El exponente principal en el siglo XX es John Rawls (2006) cuando en 1971 publica *Teoría de la Justicia*, pero su fuente anterior había sido Immanuel Kant. Hay otros autores que pueden ubicarse dentro de esta categoría “procedimentalista” como Norberto Bobbio (1986) cuando en el *Futuro de la democracia* defiende una definición mínima de democracia¹², sin embargo, el debate de los años setenta y ochenta girará en torno a esta obra clave de Rawls. Para poder cercar una definición precisa de esta vertiente es necesario reconstruir algunos planteos de este autor norteamericano. Luego, podremos dar una definición que servirá como guía para el resto de este trabajo, necesaria para poder discutir los límites de la propuesta liberal.

III- La posición original de Rawls y sus críticas

El liberalismo como teoría política fue el fundamento del liberalismo como movimiento político que reconstruimos en el apartado anterior. Si bien, como vimos, pueden rastrearse algunas tesis liberales hasta Hobbes, para los propósitos de esta tesis, nos centraremos, no en un autor en particular, sino en el liberalismo como una teoría con ciertas características ligadas a la defensa de las libertades individuales y a la primacía del individuo por sobre la comunidad. La razón por la que es importante mencionar algunas notas de la filosofía de Rawls es porque será uno de los principales exponentes de esta vertiente en el siglo XX, y nos servirá como referente para reconstruir algunas críticas comunitaristas.

Rawls es un representante del liberalismo, pero, sumado a esto, se incluye a sí mismo dentro de la tradición del contrato social, junto con Locke, Rousseau y Kant (Rawls, 2006, p. 10). La particularidad de su teoría contractualista es que lo que ese contrato originario definirá, a diferencia de los autores anteriores a él, son principios de justicia y no la constitución de lo político o lo social. Esto quiere decir que en esa situación hipotética se

¹² “Hago la advertencia de que la única manera de entenderse cuando se habla de democracia, en cuanto contrapuesta a todas las formas de gobierno autoritario, es considerarla caracterizada por un conjunto de reglas (primarias o fundamentales) que establecen *quién* está autorizado para tomar las decisiones colectivas y bajo qué *procedimientos*” (Bobbio, 1986, p. 14).

seleccionan reglas que determinarán la distribución de los bienes primarios o en términos de Rawls las que especifican “los tipos de cooperación social que se pueden llevar a cabo” (Rawls, 2006, p.24). Estos principios definirán lo que es justo e injusto, a partir de la distribución de aquellas cosas que las personas normalmente desean tener más que menos y que producen mediante la cooperación social.

Lo que en las teorías del contrato anteriores se llamaba “estado de naturaleza”, Rawls le asignará el término de “posición original” (Rawls, 2006, p. 25). Si bien es consciente de la condición hipotética de esta situación, posteriormente veremos que para sus críticos la imposibilidad de esta condición originaria, por ser irreal, es lo que socavará una coherencia y aplicabilidad a su teoría. Esto, porque Rawls estaría manejando una concepción antropológica que no puede ser universalizable.

Esta posición originaria establece que los sujetos pactantes no saben cuál es su lugar en la sociedad, ni qué talentos naturales poseen, pero por sobre todas las cosas, no saben “sus concepciones acerca del bien” (Rawls, 2006, p. 25). Desconocer estas cuestiones es lo que Rawls llamará estar tras un “velo de ignorancia” (Rawls, 2006, p. 25). Es fundamental este recurso teórico porque asegura que los sujetos no puedan negociar los principios de justicia con ninguna ventaja ni sabiendo de antemano qué posición ocuparán en la sociedad, ni apoyando principios que les convengan.

En este sentido, Rawls cree que la elección de los principios de la justicia será el resultado de un acuerdo completamente imparcial. Nadie podrá elegir según su conveniencia porque no sabrá cuál es la posición que ocupará en la sociedad real. Hay una definición, entonces, de la justicia como imparcialidad. Los principios de la justicia deben ser ciegos a las particularidades de las situaciones personales ya sea clase, género, etc.

A su vez, estos sujetos, miembros del acuerdo original, son racionales, en un sentido económico del término: dado un determinado fin pueden definir cuáles son los medios más adecuados para conseguirlo (Rawls, 2006, p. 26).

¿Qué elegirán estos seres racionales que desconocen su orientación a un bien? Como es sabido, el resultado de la elección serán dos principios de justicia:

Primer Principio

Cada persona ha de tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos.

Segundo Principio

Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para:

- a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y
- b) unidos a los cargos y las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades. (Rawls, 2006, p. 280)

Estos principios, en la última formulación que Rawls establece¹³, determinan la primacía lexicográfica del primer principio, que establece un esquema de libertades igualitario para todos los miembros de la sociedad (Rawls, 2006, p. 53). El segundo principio determina la posibilidad de las diferencias económicas, pero marcando ciertas restricciones¹⁴.

La posición original queda definida entonces como una situación de negociación, en donde cada uno escogerá los principios según su situación. Pero dado que el velo de ignorancia limita el conocimiento de la situación personal, no hay otra opción que elegir los principios de la justicia ya señalados, si esos seres actuaron racionalmente.

Podemos enumerar algunas consecuencias de esta situación planteada por Rawls. En primer lugar, queda de manifiesto que existe una primacía de la justicia, es decir, este valor se posiciona por encima de cualquier noción de bien. Los sujetos racionales de la posición original, gracias al velo, desconocen cuál es el bien o valor máximo que orienta sus vidas. Es decir, ignoran si orientan sus acciones en base a una creencia religiosa o política o cualquier otra. Desconocen cuál es su norte moral. Y esto, según Rawls, posibilita decidir principios

¹³ Rawls va afinando la formulación de los principios a lo largo de toda la obra, la cita hace referencia a la del párrafo 46, que el autor considera la definitiva (v. Rawls, 2006, p. 68).

¹⁴ Estos dos principios de justicia, aunque particularmente el principio de la diferencia, generaron toda una discusión académica que no voy a tratar aquí, porque el debate con el comunitarismo estuvo centrado principalmente con los presupuestos ontológicos de la teoría rawlsiana. Para un análisis pormenorizado de la controversia en torno a los principios v. Van Parijs (2003).

imparciales, porque ninguna arbitrariedad contaminaría la elección. Esta situación manifiesta lo que es verdaderamente importante para la teoría: la libertad de elección, para decidir cambiar esa orientación en la vida. Es decir, libertad para definir la propia identidad de uno. La justicia se posiciona sobre el bien, es más, la justicia no depende de ninguna concepción de bien. Así lo explica Sandel:

Lo justo tiene prioridad sobre lo bueno, no sólo porque sus pretensiones lo preceden, sino también en virtud de que sus principios se derivan independientemente. Esto quiere decir que, a diferencia de otros mandatos prácticos, los principios de la justicia se justifican de un modo que no depende de ninguna visión particular de lo bueno (Sandel, 2000, p. 15).

Esta primera cuestión nos lleva a otras que se siguen de ella. Por una parte, se vuelve evidente el tema de la neutralidad. Esto quiere decir que el gobierno no puede justificar medidas que restrinjan el ejercicio de los derechos y libertades fundamentales para promover ninguna concepción del bien. Así, el esquema de libertades surgido del primer principio resguarda la capacidad de los individuos de poder elegir el modelo de vida que quieran sin que el estado intervenga en esa decisión. Veremos en profundidad este asunto en los próximos apartados.

Pero también, dada esa primacía de la justicia por sobre el bien, se deduce otra consecuencia. Esta segunda cuestión es la del universalismo. De la posición original se deduce que los principios de la justicia serían universalmente aceptados puesto que los sujetos los eligen despojándose de sus particularidades e historia. El sujeto racional rawlsiano es un sujeto universal. Así, los principios de la justicia son justos para cualquier tiempo y cultura. Son principios atemporales porque la situación originaria hipotética exige la desvinculación¹⁵.

¹⁵ Esto se ve matizado con la reformulación que Rawls hace en *Political Liberalism* (2005) en donde la historia comienza a jugar un lugar clave en la argumentación. Los principios de justicia serán apropiados para una cultura constitucional democrática. Veremos esto en el cuarto capítulo.

Una última cuestión que se desprende de la posición originaria de Rawls es la concepción de ser humano que será fundamental para los análisis que haremos a continuación. ¿Cómo son los sujetos en esa situación hipotética? Y aquí hace aparición la tradición moderna. Los sujetos tienen una existencia abstracta en tanto que deben pactar para resolver el problema de la justicia y para dar origen a una sociedad justa, pero detrás del velo de ignorancia. En breve, veremos que esto se entiende como “atomismo” (Taylor, 1985 B).

Esta brevísima reconstrucción de la situación de la posición original nos permite introducir ciertas críticas que pueden catalogarse como comunitaristas¹⁶. No hay, por decir de alguna manera, un manifiesto que agrupe a esta corriente teórica y, es más, autores clasificados en esta corriente descartan esa caracterización. Sin embargo, el núcleo inicial de críticas hacia el liberalismo se construye alrededor de la noción de individuo que maneja el liberalismo y que quedó manifestada en la posición de Rawls. “Comunitarista” es aquel que, en principio, hace notar que la comunidad tiene un papel central en la constitución de ese individuo y que no puede definirse previamente a ella (y menos aún a la justicia). En resumen, el comunitarismo quiere dismantelar una concepción irreal del ser humano desvinculado a su entorno social y a su noción de bien.

En otros términos, la teoría política liberal (y cualquier teoría política en general) tiene como fundamento una determinada concepción de persona. La tesis general del comunitarismo en este sentido es que el liberalismo defiende que las personas se distinguen de sus fines, valores y concepciones del bien de una manera que no se da en la realidad (v. por ejemplo, Sandel, 2000). Los liberales ignoran cómo están constituidas las personas realmente porque no puede concebirse a los seres humanos con independencia de sus fines. Ya Rawls en la posición original había determinado que para concebir a la justicia hay que considerar a las personas como algo distinto de sus peculiaridades, de sus cualidades naturales concretas,

¹⁶ “Comunitarista” es un término difuso. No puede definirse al comunitarismo como una escuela o corriente filosófica sino, la mejor opción, es considerarlo como una etiqueta que agrupa a filósofos que reaccionaron frente a la teoría de Rawls. Si bien tienen un núcleo de críticas similares, entre ellos existen fuertes diferencias. Así, por ejemplo, Alasdair MacIntyre (2009) tendrá una posición más bien conservadora y rechaza al liberalismo tajantemente, no así Charles Taylor, para quien, como veremos luego, si bien es necesario revisar algunos presupuestos del liberalismo no se debe abandonar completamente.

de su posición social y de sus concepciones particulares del bien. Para el liberalismo los sujetos pueden modificar libremente esa concepción del bien en sus vidas, o lo que es lo mismo, cambiar cómo orientar sus vidas simplemente tomando la decisión de hacerlo. Es decir, hay una libertad de elección en cuanto al modelo de vida que uno quiera adoptar, y es aquí donde los críticos del liberalismo mostrarán un primer punto débil de la teoría: ¿no será en realidad que las personas *son* en relación a ese bien? ¿Es plausible presuponer que los individuos pueden desprenderse de esas concepciones de bien? En definitiva, ¿puede la justicia definirse sin presuponer un bien?

Más allá de esta presentación del debate liberalismo – comunitarismo, quiero exponer más detalladamente las cuestiones recién planteadas. Sin embargo, con fines expositivos dividiré en dos grupos las críticas que me interesa señalar aquí y que nos servirán en ese primer objetivo planteado para definir al liberalismo procedimental. No sólo revisaremos las críticas centradas en este núcleo recién mencionado, antropológico, sino también reconstruiremos las consecuencias que se seguían de esa posición original, entiéndase, universalismo y la primacía de la justicia, pero las englobaremos bajo el rótulo de neutralidad. Comencemos por las cuestiones ontológicas.

III- a) Atomismo

El liberalismo, particularmente en sus versiones contractualistas, ha sostenido una visión del ser humano “atomista” (Taylor, 1985 B). Las raíces de una visión tal de la humanidad pueden rastrearse hasta la teoría política de Hobbes. Si bien el liberalismo no hereda necesariamente la antropología negativa propia de este autor, sí puede verse en él un exponente de pensar al ser humano como una mónada que necesita pactar para erigir la sociedad¹⁷. La tesis de Hobbes (1651/2015) radica en que los seres humanos sólo se asocian voluntariamente y no, como para la tradición griega, espontáneamente.

¹⁷ Para este autor, no solo el ser humano no se relaciona espontáneamente con otros, sino que esa situación genera desconfianza de unos para con otros. Para Hobbes el ser humano es vanidoso y considera ser superior a todos los demás. Las personas en estado de naturaleza son iguales, ya sea por fuerza o por inteligencia cada uno puede imponerse sobre los demás. Si nadie, en ese estado, es altruista ni se asocia naturalmente, la única salida que queda es la de la desconfianza mutua. La vanidad y la desconfianza sólo generan una realidad

En esta lectura, los individuos se constituyen con independencia de la sociedad. Aquel es el fundamento último de lo social y se entiende así que la comunidad tiene un papel secundario para con el individuo y no constitutivo. Es decir, si se concibe a la sociedad como el resultado de un pacto, entonces se asume que los individuos son anteriores e independientes de la sociedad. En el caso de Rawls, si bien éste pretenderá luego despegarse de posiciones metafísicas de lo que el ser humano es, el individuo continúa siendo el fundamento último de su teoría¹⁸.

La crítica hacia el liberalismo radica en que los autores de este tipo de teorías están elaborando una imagen equivocada de lo que el individuo es y cómo éste se relaciona con la comunidad (Mulhall y Swift, 1996, p. 39). Otorgándole primacía al individuo se malinterpreta el papel de la comunidad. Si se le otorga a ésta un rol secundario, no se entiende el papel clave que tiene en la constitución de la identidad de los individuos y que la propia concepción de bien que asuman, en realidad, depende íntegramente de esa comunidad de origen. Este último tema queda manifestado en la posición original de Rawls, particularmente cuando establece que los sujetos van a pactar desconociendo su concepción de bien.

Pero definamos este concepto. Para Charles Taylor, en "Atomism" (1985 B) el atomismo hace referencia a las doctrinas del contrato social del siglo XVII, como la hobbesiana recién mencionada, que conciben a la sociedad como un conjunto de individuos con fines particulares. Si bien surge en ese contexto histórico, esta idea con relación al ser humano se extiende hasta los autores contemporáneos que defienden la prioridad del individuo y sus derechos por sobre la sociedad. Es una concepción puramente instrumental del cuerpo social; a partir de los filósofos modernos que plantearon esta tesis en la filosofía política es

desagradable para todos porque frente a eso, cada encuentro termina en violencia. Es así, que el atomismo hobbesiano tiene una visión negativa de la humanidad, porque el hombre sólo puede salir de esa situación si se construye una fuerza superior capaz de organizar y controlar al conjunto de la sociedad (v. Hobbes, 1651/2015, II cap. 17).

¹⁸ V. "Justice as fairness: Political not metaphysical" (Rawls, 1985). En este artículo Rawls intentará escapar de las críticas a una concepción metafísica del sujeto estableciendo que éste es político o normativo. Veremos en el tercer capítulo que dará una definición de metafísica ligada a lo verdadero, siendo esta la estrategia para diluir las críticas.

que se pudo generar una tradición de la “primacía de los derechos” (Taylor, 1985 B, p. 188). Los seres humanos son mónadas que en principio no pertenecen a ninguna comunidad, sino que se incorporan a ella mediante un pacto. Es una visión opuesta a lo que había sido la tesis social de la humanidad originada en el pensamiento griego y sostenida fundamentalmente por Aristóteles (2007). La primacía de los derechos sostiene que los seres humanos poseen derechos inalienables por el sólo hecho de ser humanos. Pero esta afirmación no es transparente, por lo menos para la época de su aparición. Que las personas tengan derechos y libertades en su calidad de humanos individuales como no pertenecientes a ninguna comunidad es una idea extraña que debió ser fundamentada, por más obvia que nos resulte hoy en día. Para defender esta postura política es necesario crear una antropología que lo permita.

Para los autores clásicos, esta opción era impensable porque la polis era anterior al individuo, éste no podía existir por fuera de la comunidad¹⁹. Para los griegos, el ser humano es un animal social, no es autosuficiente, precisamente lo contrario que afirma el atomismo. ¿Qué es esta autosuficiencia? Claramente, el atomismo no se refiere a una cuestión de supervivencia material, en el sentido de un hombre solitario viviendo en el estado de naturaleza. Tal vez en Locke (2015) esto sea más claro porque existe cierta comunidad en la situación preestatal. Lo importante para el liberalismo atomista es que se pueda fundamentar la autoridad política desde los derechos individuales, desde la igualdad absoluta de todos los seres humanos. El atomismo es un supuesto axiomático necesario para poder establecer cierto sistema político cuya contracara eran doctrinas que podían fundamentar la esclavitud o que podían defender la supremacía de ciertos grupos por sobre otros, contrariando la cultura democrática que estaba desarrollándose en la modernidad.

Ahora bien, para comprender mejor el término, puede oponerse otra visión del ser humano distinta al atomismo, es decir, un “holismo” (Taylor, 1997, p. 244) en términos

¹⁹ Aristóteles ya establecía en la *Política*: “Así pues, es evidente que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo; porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo. Y el que no puede vivir en comunidad (...) no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios.” (Aristóteles, 2007, I, 1253 a14).

antropológicos. Para esta posición los seres humanos sólo pueden entenderse como incrustados esencialmente en la sociedad. Esto quiere decir, que la propia racionalidad e identidad individual sólo pueden existir si los sujetos ya habitan en una comunidad dada. Las potencialidades humanas sólo pueden aparecer en sociedad, las características esenciales de la humanidad sólo pueden desarrollarse en el seno de una sociedad o comunidad.

El atomismo aquí ingresa en un problema difícil de evadir. No puede sostenerse esa tesis antropológica a menos que se renuncie a las características que tradicionalmente se pensaron como esenciales a la condición humana; estas son, que somos criaturas esencialmente sociales y que dependen íntimamente de los demás para poder construir una imagen de sí mismos.

Este atomismo no sólo emerge con Hobbes y su objetivo de aniquilar las concepciones de la política aristotélica²⁰. También hay un impulso desde autores que, como consecuencia de diseñar e impulsar el diseño de la ciencia moderna, concibieron a un sujeto primariamente racional. El liberalismo está enraizado también en la cultura epistemológica de la modernidad, principalmente con la imagen que construye Descartes (2014) del ser humano, en sus *Meditaciones metafísicas*.

Esta imagen plantea ese yo descarnado, desvinculado de su entorno social. Es un sujeto universal racional que se desliga de su situación temporal y local. Para Taylor este sujeto es un sujeto epistemológico de las representaciones, es un receptáculo del mundo exterior y que puede acceder a sí mismo de manera transparente. Este sujeto de la variante atomista Taylor lo llama específicamente “monológico” (1997, p. 225) como opuesto a un ser dialógico. Menciono esto porque esta última imagen del ser humano es la que me interesa desarrollar en el próximo capítulo como fundamento para una propuesta del Humanismo Cívico.

“Monológico” porque está en contacto con el exterior, pero no depende de él. Es un sujeto que primero es y luego se relaciona con los demás. Es autosuficiente y no construye su

²⁰ Esta interpretación de la teoría como hobbesiana como refractaria a la aristotélica la tomo de Manent, (1990, cap. 3).

identidad mediante el *diálogo* con su entorno social. Es una imagen computacional del ser humano, si puede expresarse de esta manera metafórica, por la cual el sujeto procesa los datos externos (representaciones) desde un “yo” abstracto. La definición de uno mismo es interior, no depende en nada de los demás y la situación particular.

Ahora bien, repasemos las críticas que se pueden esgrimir a esta lectura atomista del ser humano. Will Kymlicka (2002, p. 221 y ss.) resume los argumentos en contra de este concepto liberal del “yo” monológico o atomista en tres grupos.

En primer lugar, el concepto de yo liberal es vacío. Considerar que el sujeto puede ser completamente libre de escoger su identidad o su concepción del bien al modo en que elige qué prepararse para cenar es una quimera. Esto presupone que ese yo posee una especie de libertad ilimitada, pero al no estar situada esa libertad es vacía. Ser libre para cuestionar absolutamente todo lo que uno es sería una tesis contradictoria porque no estaría reconociendo las condiciones que posibilitaron esa misma crítica. Para Taylor (2006, cap. 1-4), ese yo desvinculado no tendría una orientación para preferir nada y como consecuencia no podría valorar absolutamente nada. Este sujeto hipotético completamente libre de elegir no tiene ninguna guía de acción y cae en un nihilismo en donde cualquier opción es igual a cualquier otra. Y esto no es una consecuencia aceptable probablemente para ningún liberal para quienes el procedimiento tiene que ser sumamente valorado.

Para el liberalismo hay una escisión entre lo que el sujeto es y sus fines. La persona es absolutamente libre de revisar su concepción de bien o cualquier otro aspecto de su identidad. Sin embargo, para Sandel (2000, pp. 76 y ss.), el sujeto no puede diferenciarse de sus fines²¹. La persona sólo puede tener una identidad en tanto ésta esté situada en una comunidad que le otorgue significado y sentido, porque le brinda una concepción de lo que es bueno perseguir, de lo que significa vivir bien. La comunidad es la que le permite al sujeto

²¹ Sandel reconstruye la visión liberal del yo en los siguientes términos: “La unidad antecedente del «yo» significa que el sujeto, no importa cuán condicionado por su entorno se encuentre, siempre es irreductiblemente anterior a sus valores y fines, y nunca completamente construido por ellos. Aunque puedan darse circunstancias en las cuales las condiciones sean formidables y las elecciones pocas, la acción soberana del hombre como tal no depende de ninguna condición particular de existencia, sino que está garantizada por adelantado”. (Sandel, 2000, p. 39)

tener un marco valorativo, una escala de lo que es bueno y lo que no. Esto no quiere decir que los sujetos estén condenados a lo que la comunidad hace de ellos. Los sujetos no son meros receptáculos de lo que la comunidad decide inculcarles. Sin embargo, para estas posiciones, la comunidad de origen otorga un primer sentido al individuo que podrá revisar luego, pero probablemente sólo en alguna medida y por referencia a otros horizontes de sentido socialmente construidos.

Sandel, a su vez, dispara un segundo tipo de críticas (Kymlicka, 2002), aquellas que consideran que se viola la verdadera autopercepción que las personas tienen de sí. Para este autor, si este yo liberal fuera verdadero, uno podría, mediante introspección encontrar algo así como un yo puro, libre de fines particulares. Pero esto no es posible porque siempre nuestras más profundas introspecciones nos muestran nuestras motivaciones, lo que manifiesta qué tan constitutivas son de nuestro ser.

Un último tipo de críticas se refiere a cómo se entiende en el sujeto el razonamiento práctico. Para el comunitarismo, la cuestión moral, en gran medida, recae sobre la pregunta acerca de la buena vida. Siguiendo con las críticas del yo liberal, entienden que esa pregunta podría responderse si uno descubre lo que ya es. A diferencia de los liberales, para quienes la pregunta al respecto sería: ¿qué quisiera ser?, para un comunitarista sería ¿quién soy? Esto demuestra la pretensión del comunitarista de demostrar que el yo no puede existir por fuera de su comunidad porque ésta le dio origen a su identidad y, por ende, a su capacidad de elección. La crítica radica en que ese yo liberal estaría constantemente desorientado, en términos morales, porque no tendría de fondo un marco moral que le permitiera valorar y motivar su acción.

Si bien hasta aquí se reconstruyeron sintéticamente algunas críticas a la concepción liberal del yo, en el siguiente capítulo analizaré la cuestión antropológica en profundidad. Pasemos, entonces, a la segunda cuestión clave para la definición del liberalismo procedimental.

III-b) La neutralidad y el procedimentalismo

En la lectura liberal que venimos analizando, la justicia tiene primacía por sobre el bien. Esto quiere decir que lo que es importante en la sociedad es que ésta se ordene según principios o reglas justas sin importar la concepción de bien que cada individuo defienda.

Cuando mencionamos que la justicia se interpreta como imparcialidad, se está queriendo decir que existe una neutralidad por parte del Estado en cuanto a la consecución personal de los fines particulares. Lo que cada persona entienda por buena vida debe quedar por fuera del debate en torno a la justicia. Ésta debe ser independiente de lo que la sociedad o los grupos que la conforman entiendan como un bien común y, en definitiva, el Estado debe erigirse como garante de las libertades que permitan esa búsqueda personal.

Entonces, en el plano político, esto significa que el Estado no debería emitir juicios de valor sobre cómo cada persona orienta su vida. La neutralidad radica en que el Estado debe mantenerse al margen de cualquier concepción del bien y no defender ninguna visión en particular. También puede entenderse esta posición como “antiperfeccionista” (Mulhall y Swift, 1996, p. 58), es decir, se denomina de esta manera a la exclusión de cualquier creencia particular sobre las concepciones de buena vida del ámbito estatal.

Se entiende por esta situación que una moral política debería excluir cualquier concepción de buena vida. Y, de este modo, lo que resulta verdaderamente importante para la organización de una sociedad son las reglas que la conforman y ordenan. Por ejemplo, Rawls establece: “la última (la justicia como imparcialidad) es una teoría deontológica, que no especifica el bien independientemente de la justicia, o no interpreta lo justo como maximización del bien” (Rawls, 2006, p. 41).

La neutralidad exige al Estado que no se manifieste en relación a las concepciones de bien que puedan definir a sus miembros. Sin embargo, la neutralidad implica que el Estado observe y garantice los derechos de los ciudadanos, sin importar las particularidades adoptadas por cada uno. El Estado no puede decir cómo cada uno debería vivir, porque eso es un plano de la decisión estrictamente personal, pero sí puede intervenir si se está violando la posibilidad de esa persona a elegir.

Esta cuestión deriva de cómo se piensa al individuo desde la perspectiva liberal. El atomismo funciona como sustento del Estado neutral. A los sujetos de la posición original, en el caso de Rawls, les es vedada una concepción del bien ya que están detrás del velo de ignorancia. Esto quiere decir que la definición de bien para cada individuo es algo accidental y no constituye su más profunda identidad, como sostendrá el comunitarismo y el Humanismo Cívico. La justicia no depende en ninguna medida de esas concepciones de bien que quedaron veladas. Esto manifiesta que no existe para el liberalismo una relación entre la concepción de bien de los individuos y la concepción de justicia que manejará la comunidad. En otras palabras, la comunidad no debería inculcar en ninguna medida un modelo de vida ni tampoco condicionar la identidad de los individuos. Por lo menos no en un sentido profundo, como veremos en concepciones holistas del ser humano en el próximo capítulo.

Cuando los individuos pactan para conformar una sociedad justa, lo hacen como mónadas que luego definirán en qué consiste la justicia. Es decir, tanto la identidad como una noción de bien existen previamente a la comunidad y eso es lo que el comunitarismo criticará. Mulhall y Swift (1996, p. 43 y ss.), en relación con esto, dirán que es una crítica miope, porque ningún liberal descreería de la sociabilidad del ser humano. Sin embargo, en tanto que la posición original requiere de la anulación de la incrustación sociocultural del individuo, estaría negando que la racionalidad propia de esos agentes, en realidad, está determinada históricamente y eso tendría implicancias en la elección de los principios de justicia. En cualquier caso, el liberalismo puede defender la neutralidad porque los sujetos no requieren de una comunidad con una definición de bien compartido para conformar su identidad y tener posibilidad de elegir o decidir qué hacer con sus vidas.

En definitiva, lo que el comunitarismo se cuestiona es si es posible pensar lo justo sin una concepción de lo bueno previamente establecida y compartida. Al fin y al cabo, lo que dirán es que esto es imposible y que el liberalismo debe explicitar su noción de bien.

El segundo momento de análisis, luego del atomismo y a raíz de esto mencionado, pasa ya no en un plano ontológico, sino normativo. Si el primer grupo de críticas se concentraba en la concepción de individuo que el liberalismo presentaba, ahora el segundo grupo de

ataques se dirigirá a la propuesta de un Estado neutral. El liberalismo tiene una antropología de base, pero también defiende un modo de organizar a la sociedad. Si bien no es necesario que estas dos cuestiones se den juntas, es decir, que la neutralidad estatal en el plano de la defensa normativa esté sustentada siempre por una antropología atomista, sí sucede en este caso que quiero analizar. En este sentido, coincido con Taylor en cuanto a que clarificar el nivel ontológico de análisis nos permite clarificar la postura defendida, “lo ontológico ayuda a definir las opciones que tiene sentido apoyar mediante la defensa” (Taylor, 1997, p. 241).

Esta caracterización acerca del atomismo y la neutralidad nos permite, ahora sí, definir aquello sobre lo que comenzó el capítulo y el objetivo que buscábamos. Para esta tesis es importante definir, entonces, un cierto tipo de liberalismo que se sustenta en un nivel ontológico mediante el atomismo antropológico y que defiende que el Estado no debe adoptar ninguna concepción particular de bien, o lo que es lo mismo, ninguna definición sustancial de buena vida.

El liberalismo procedimental, según Taylor (1997, p. 245) es una teoría que considera que la sociedad es una colección de individuos en donde cada uno maneja una concepción particular de buena vida que puede ser compartida en algunos casos y en otros no. El estado es el que brinda los medios para que esos individuos logren sus metas y debe garantizar un igual trato para todos los modelos de vida. Si adoptara alguno discriminaría a los demás sectores, al favorecer al primero con políticas adecuadas para ese grupo, pero no para los demás. Lo importante para este enfoque no es el bien que se persiga sino los procedimientos. Un modelo liberal de este tipo no se fundamenta en una noción del bien, sino que lo hace sobre una concepción del derecho.

Un liberalismo procedimental tiene como fundamento una ética procedimental. Como ya vimos, esto se manifiesta en el principio de prioridad de lo justo sobre lo bueno. Las raíces de esta postura formalista podemos encontrarla en Kant y su ética basada en el concepto de deber. Nuevamente, lo fundamental en una ética de este tipo no es ya una concepción

de lo bueno que guíe la acción humana sino una regla que oriente y que se establezca como criterio de corrección.

Este tipo de teorías asumen que una buena organización social es aquella que no es definida por ningún fin en común. La sociedad bien ordenada es aquella que posea un marco de derechos, libertades y deberes que garanticen que los individuos determinen cuál es la mejor manera de vivir. Bajo ninguna circunstancia, la justicia debería quedar definida por alguna definición de buena vida. Según Kukathas y Pettit (1991) esta forma de liberalismo es la respuesta al pluralismo que surge en la Modernidad. Irrumpieron en escena multiplicidad de religiones y formas de vida por lo que la política intentó elaborar una teoría que abrace a todos los ciudadanos. El valor de la neutralidad radicaba en la tolerancia.

El primer problema que me gustaría señalar, aquel que las posiciones comunitaristas detectaron en este tipo de liberalismo fue la imposibilidad de la neutralidad que pregona. Para estos autores no existe tal cosa. Cuando el liberalismo sostiene que está por encima de cualquier noción de bien, en realidad, lo que está haciendo es no explicitar cuál es la suya propia. En el caso de Rawls, cuando define sus principios de la justicia, y lo hace explicando que son universales porque no derivan de una noción de bien sino de la racionalidad de los sujetos pactantes, en realidad, está afirmando un bien que no explicita: la autonomía²². Efectivamente, hay un valor que está orientando la elección de estos principios de justicia y es que cada cual es libre de elegir su plan de vida pero que además es responsable por esa decisión. Siguiendo a Taylor (2006, p. 135), el propio significado de esas reglas que definen lo justo depende de esa noción de lo bueno. La libertad individual es el valor último que define a la justicia. En definitiva, si los sujetos de la posición original aceptaron esos principios es porque intuitivamente ya les parecían buenos.

²² En *Political Liberalism* (2005, III, 3), Rawls intentará escapar a este problema afirmando que la autonomía que está detrás de su teoría es política y no ética, como sí sucede en la teoría kantiana. Veremos en el cuarto capítulo qué entiende Rawls con esta distinción entre lo ético y lo político.

El liberalismo procedimental es susceptible de otro problema: la inviabilidad. Un sistema democrático caracterizado de esta manera no lograría sobrevivir en el tiempo²³. En este modelo no existe un polo común entre los ciudadanos, no existe una definición compartida de empresa en común, que quedaría manifestado en un concepto de buena vida. Sin esto último, para el comunitarismo y para los diferentes modelos republicanos, los miembros de esa sociedad no se identificarían con el cuerpo político y tampoco se solidarizarían con él. De esta manera, nadie estaría dispuesto a realizar ningún sacrificio en pos del colectivo y existirían divisiones internas que enfrentarían a los ciudadanos entre sí.

Veremos luego, que este problema de identificación con el cuerpo político es una preocupación central en el Humanismo Cívico que desarrollaré en el tercer capítulo. Todas las vertientes republicanas reconocen la importancia de compartir el sentimiento de una empresa en común para generar lazos de solidaridad entre los miembros de la sociedad (Honohan, 2002; Peterson, 2011). Esto es un elemento necesario que no puede generar un liberalismo procedimental y que para estas teorías recién mencionadas lo resolverá el patriotismo (Taylor, 2012, p. 15 y ss.). Será de suma importancia la configuración de un bien común sustantivo para la constitución de una sociedad. Ese bien común deberá entenderse como algo más que la mera suma de los fines particulares de los individuos, definición que da el procedimentalismo sobre ese concepto.

Para Taylor, el liberalismo procedimental es nada menos que una “fórmula inviable para un régimen libre” (1997, p. 255). Si se constituye una sociedad de manera instrumental no hay identificación posible del ciudadano con el sistema político. Sin algún tipo de definición de bien común, la ciudadanía no haría ningún tipo de sacrificio para el sostenimiento de las instituciones políticas. El núcleo de esto radica en que un sistema democrático necesita

²³ En *Democracia republicana* (Taylor, 2012), el autor maneja la hipótesis que la sucesión de dictaduras en Argentina en el siglo XX se debe precisamente a esa falta de identidad colectiva con el sistema democrático. Por otra parte, sobre Estados Unidos podría decirse que es un modelo puro de democracia procedimental. La pregunta aquí sería: ¿cómo perdura entonces en el tiempo? Taylor analiza el caso Watergate para establecer que existe una forma de ser de la población ligada al republicanismo y a su idea de compromiso cívico. Esto quiere decir que bajo la superficie del liberalismo existe una construcción política republicana. Esta tesis también puede verse fundamentada en los análisis de Bernard Bailyn (1992). Cuando sintetiza el proceso revolucionario norteamericano y a sus protagonistas, señala: “They were both “civic humanists” and “liberals”, though with different emphases at different times and in different circumstances” (p. vi).

algún tipo de virtud cívica en la ciudadanía, en tanto que no posee los métodos de coerción, por ejemplo, de una dictadura, para obligar a los súbditos a actuar en pos del sistema. Un régimen libre necesita de la libre adhesión y acción de sus individuos para defender el mismo sistema democrático (Taylor, 2012).

Un tercer momento de la crítica al procedimentalismo se sigue de la cuestión ya mencionada del universalismo. Las reglas que permiten convivir a múltiples visiones del bien en una sociedad deberán estar libres de cualquier definición sustancial en particular. Es decir, esas reglas de aglutinación social son neutras en tanto que no defienden ningún modelo de vida en concreto, pero también, esas reglas por su misma fundamentación estrictamente racional, como ya vimos, son universales.

El ataque del comunitarismo en este aspecto se dirige hacia este molde homogeneizador que supone el liberalismo procedimental (Taylor, 1997). Por un lado, esas reglas, al ser universales, necesariamente van a tamizar las particularidades de los grupos que esas mismas reglas no toleren. Así, por ejemplo, si una determinada cultura cree que los jefes pueden tener esclavos, el sistema liberal negaría tal característica porque existe una regla que determina que todos los seres humanos son iguales y libres.

Pero, a su vez, el comunitarismo considera que esas reglas no son neutrales, sino que reflejan el modo de pensamiento dominante. La cuestión radica en la imposibilidad de la neutralidad, como ya mencionamos. Lo que sucede es que el liberalismo termina siendo ciego a las diferencias y a los modos de ser de las minorías culturales. Si esto es así, tamizar las diferencias lleva a la desaparición de las culturas minoritarias. De cualquier manera, es por este punto por lo que deberá buscarse una propuesta más allá del procedimentalismo o el comunitarismo: tampoco es viable centrar una política alrededor de una sola cultura en particular, es decir, en base a un solo modelo de vida, porque la consecuencia sería un etnocentrismo virulento, mucho más excluyente que la propuesta liberal.

En definitiva, este liberalismo sostiene que las reglas, entendidas en este caso como usufructo de derechos, deben aplicarse uniformemente y sin excepción. Un clásico ejemplo que ilustra esta situación es la de la escuela pública en nuestro país. El sistema de educación

nacional, en sus orígenes, buscaba crear una nacionalidad argentina y para eso, cualquier vestigio de otra cultura, ya sea inmigrante u originaria, debía desaparecer. Así, se enseñaba español, se imponía la utilización de símbolos patrios, etc. Las reglas universales se aplican a todos los habitantes del país de la misma manera, lo que hacía desaparecer las particularidades de las diferentes culturas que existían en el momento, negando la posibilidad de hablar la lengua materna, por ejemplo, u otras prácticas que otorgaban identidad a los miembros del grupo cultural²⁴.

IV- A modo de cierre

En este capítulo hemos definido lo que es el liberalismo procedimental como una corriente filosófica que considera que el Estado no debe adoptar ninguna visión particular acerca del bien. Está sustentado por una ontología atomista al considerar que el fundamento último de la sociedad es el individuo.

Presentamos además diversas críticas comunitaristas como respuesta a las tesis del liberalismo, particularmente la visión de Rawls, por ser el principal promotor del debate en el siglo XX. Sin embargo, también es cierto que la etiqueta de comunitarista es bastante vaga y no logra organizar a una teoría unificada. Los puntos fuertes de las críticas las ordenamos en dos, por un lado, las referidas a ese atomismo y por el otro, a la inviabilidad del liberalismo y a su papel homogeneizador.

Ahora, la cuestión radicará en desarrollar los argumentos centrales que descartan la visión atomista de la sociedad. Esto es, debemos desarrollar una visión del ser humano más acorde con la realidad que la que pregona el liberalismo. Esto nos servirá para defender una

²⁴ Existe un ejemplo más actual, que se resolvió en el fallo de la Corte Suprema de Justicia de la Nación de Castillo contra la Provincia de Salta. El Ministerio de Educación de dicha provincia estipuló que se debía dedicar cierto tiempo de la organización curricular a la enseñanza de religión. La Corte determinó que era inconstitucional porque se violaría el principio de neutralidad religiosa y aquellas personas que no profesaran ninguna religión o una distinta que la dominante, serían discriminados. Para un comunitarista, si efectivamente la comunidad salteña está identificada con una religión determinada, lo único que lograría el liberalismo en este caso, es ir carcomiendo esa identidad colectiva que otorga identidad a los individuos. Esto es así porque si no se sostuvieran oficialmente a las instituciones que transmiten esas prácticas culturales se perderían porque poco a poco ya nadie se identificaría con ellas. (V. CSJ /1870/2014/CS1 Castillo, Carina Viviana y otros c/ Provincia de Salta- Ministerio de Educación de la Prov. De Salta s/ amparo).

propuesta política diferente y superadora tanto del liberalismo procedimental como del comunitarismo, pues como veremos más adelante, este último, al no poder construir una teoría unificada tampoco puede dar una propuesta política coherente.

De esta manera, la próxima tarea es poder reconstruir una teoría que describa al ser humano y su relación con la comunidad para determinar qué tipo de relación existe entre ellos. A su vez, intentaremos demostrar la importancia de la comunidad en el desarrollo de la identidad de los individuos.

Capítulo 2: Desarticulando la imagen atomista del ser humano: identidad, lenguaje y reconocimiento

I- Introducción

En este segundo capítulo nos concentraremos en las cuestiones ontológicas, es decir, preguntarse por la definición del ser humano es una tarea fundamental para cualquier propuesta normativa. Estén explicitados o no, toda teoría política presupone concepciones antropológicas que dan sustento, en definitiva, a lo que pueda defenderse en el plano teórico.

Teniendo esto en cuenta, dividiré la discusión en tres grandes secciones. El próximo apartado versará sobre la problemática de la identidad. En este punto, retomo especialmente la teoría de Taylor, para definir a aquel concepto como un “marco referencial” (Taylor, 2006), es decir, la identidad es lo que ordena el sentido de acción de la vida de los individuos. ¿Por qué desarrollar este término? Porque como veremos tanto en el tercer como cuarto apartado, con los temas de lenguaje y reconocimiento respectivamente, la identidad es algo que se constituye dialógicamente en una comunidad determinada.

Específicamente, veremos dos modelos para entender el lenguaje, pero nos centraremos en la teoría que demuestra que sólo puede entenderse correctamente al lenguaje en términos “expresivistas” lo que mostraría el carácter colectivo del lenguaje, así como que es la estructura que da sentido al actuar humano. Frente a este modelo, veremos los límites de entender al lenguaje en términos nominativos.

Asimismo, en torno a la cuestión del reconocimiento, haré referencia especialmente a las teorías poshegelianas. Dentro de esta categoría, podríamos englobar a Honneth, a Taylor, a Mead, entre otros. De hecho, retomar una vertiente hegeliana nos recordará que el debate del primer capítulo ya había sido planteado en la historia de la Filosofía, con variación en los conceptos, por Kant y Hegel. Repasando los puntos centrales de las teorías del

reconocimiento, así como las diferentes formas en que se manifiesta, sus alcances, etc., aportaremos un argumento para seguir defendiendo la incrustación social de los individuos en las comunidades, a lo largo de toda la vida.

Cerraremos planteando un problema: ¿equivale sostener estos modelos ontológicos a defender algún tipo de sistema político colectivista? Lo que nos abrirá la cuestión al tercer capítulo, ingresando en una respuesta negativa a ese interrogante, pero desarrollando el Humanismo Cívico como alternativa al procedimentalismo que analizamos en la sección anterior.

II- Identidad

Es imprescindible intentar reconstruir una noción de identidad porque de esto dependerá en gran medida la argumentación posterior. Qué tan importante es en el individuo, así como su configuración y formación en la persona son cuestiones ineludibles para encarar los problemas que quedaron sin resolver en el capítulo anterior. Principalmente, aquellos relacionados a una imagen atomista del ser humano. Para dismantlar una imagen “monológica” (Taylor, 1997, p. 225) de los individuos es necesario presentar una visión alternativa y fundamentarla para mostrar por qué la primera de las opciones no responde a lo que verdaderamente sucede en la realidad. Para esto, apelaré a la teoría de la identidad que sostiene Charles Taylor, que deberé reconstruir en base a varias de sus obras, siendo estas principalmente *Las fuentes del Yo* (2006), *Argumentos filosóficos* (1997) y *The language animal* (2016).

Para descifrar el concepto de identidad, el primer elemento que debemos tener en cuenta es que está intrínsecamente ligado a la moralidad. Pero es necesario tener presente que este concepto de moralidad no es el que suele encontrarse en la Filosofía Moderna, sino que se refiere a una tradición clásica en donde lo moral está refiriéndose a una noción de bien. La filosofía concentró sus esfuerzos, en gran medida por parte de los autores modernos, en construir sistemas éticos desligados de la cuestión de la buena vida y

concentrados en criterios de determinación para la obligación moral (v. por ejemplo, MacIntyre, 2009, cap. 9). Se centró la teoría en definir la naturaleza de lo correcto en lugar de establecer lo bueno. Por consiguiente, no es en aquel sentido en que la identidad estará ligada a la moralidad, sino que se referirá a las valoraciones que los sujetos hagan en relación con la definición que manejen de lo bueno.

Tener una identidad significa poseer un marco referencial. Esto quiere decir que “es aquello en virtud de lo cual encontramos el sentido espiritual de nuestras vidas” (Taylor, 2006, p. 39). Un marco referencial es tener un criterio de valoración, es aquello que permite establecer qué cosas son valiosas para uno y cuáles no. El marco referencial es lo que da significado o sentido a la vida propia, porque permite fijar una escala valorativa. Gracias a estos marcos, podemos sentirnos orientados, porque nos permiten juzgar y determinar qué es lo mejor para nosotros. Sin marco referencial estaríamos perdidos, desorientados, imposibilitados de definir lo que es mejor o valioso. Los marcos referenciales son el trasfondo de nuestros juicios morales o valorativos y nos permiten justificar nuestras respuestas morales (Taylor, 2006, p. 50).

Asimismo, es imposible deshacerse de un marco referencial, es decir, no se está diciendo que una persona no pueda modificar sus criterios de valoración, pero cuando hay un cambio en estos marcos la persona sufre una crisis. No es algo sencillo de atravesar y puede no lograrse una nueva restitución del significado en esa persona. Estas crisis son “crisis de identidad” (Erikson, 1968) porque el marco referencial es aquello que termina dando sentido a la vida. Ser humano significa ser capaz de valorar y no poseer un marco valorativo nos sumiría en una incapacidad de decidir y de actuar. Puede haber un cambio de marco referencial, pero nunca será absoluto y nunca se podrá carecer de uno.

La identidad, es decir, la pregunta por quién soy, es, en definitiva, la pregunta por mi relación a mis valores. En términos de Taylor, la identidad tiene un componente espacial. La pregunta recién planteada en realidad quiere decir “¿dónde me encuentro en relación a mis compromisos con los valores que determinan mi accionar?”. Perder ese compromiso o ese marco de sentido equivale a decir que esa persona estaría “perdida” o “a la deriva” (Taylor,

2006, p. 52). La metáfora espacial se condensa, entonces, en la crisis de la identidad: la persona está desorientada, no sabe en qué lugar se encuentra.

Los marcos referenciales son las respuestas a los interrogantes que se formulan los seres humanos. Nos permiten de esta manera saber dónde nos encontramos parados, nos brindan un horizonte de sentido. Es así, que la identidad, como marco referencial, nos permite definir lo importante, discriminar, distinguir. Es aquello que nos aporta un criterio de distinción cualitativa, por lo cual existe una imposibilidad en considerar que podemos carecer de ellos. No hay ser humano sin capacidad de valorar. Cuando uno se pregunta “¿quién soy?” la respuesta concluye en su escala valorativa, es decir, lo definitorio es aquello que se valora por sobre todo lo demás. La identidad es encontrar una orientación al bien. Y saber dónde me encuentro determina si poseo una identidad íntegra o estoy cerca de la desesperación. La capacidad de juzgar queda determinada por ese bien que da sentido a la vida y que Taylor llama “hiperbien” (Taylor, 2006, p. 101), en tanto que es el bien superior a todos los demás y que se encuentra en la cúspide de la escala de valores.

Pero nuestra identidad no sólo está dada por ser conscientes de nuestro marco referencial sino también por establecer en qué situación nos encontramos con respecto a él, o, en otros términos, dónde nos encontramos situados en relación a nuestra definición de bien. No alcanza con tener un marco referencial sino también saber cuán satisfechos estamos en relación a nuestra ubicación dentro de él. Esto puede ir variando a lo largo de tiempo, lo que abre una nueva característica de la identidad: los sujetos se narran, la vida se va desplegando. En resumen, la identidad es narrativa (Taylor, 2006, p. 79). Los seres humanos conciben quiénes son en relación a ese bien, pero también qué tan cerca o lejos están de él a lo largo de su propia vida. Estructurar de esta manera la identidad está dado porque las personas se piensan en el tiempo. La vida de uno es una historia que se despliega y en donde hay cambios irremediamente. La identidad, pensada como orientación del bien, exige la temporalidad, porque estar situado ante ese bien en algún lugar requiere que pensemos

que podemos acercarnos más o alejarnos. Nuestra vida es una narración auto contada. Esa orientación al bien sólo puede estar dada por una narración²⁵.

En resumen, la identidad es la articulación de la pregunta por quién soy desde un marco referencial, orientado por un hiperbién, en una vida que se narra. La identidad es la condición para ser un yo funcional, no puede simplemente aceptarse o rechazarse y cambiarse fácilmente porque eso implica reconfigurar todo un sistema de valores.

III- Yo dialógico: la importancia del lenguaje

Como se planteó en el capítulo anterior, la tradición moderna que hereda el liberalismo tiende a concebir al ser humano como desvinculado, es decir, como un sujeto pensante, autónomo y desligado de su entorno social. Esta lectura de la persona puede remontarse hasta Descartes. En la tradición epistemológica moderna, el sujeto así concebido era uno de representaciones. La mente construye imágenes del mundo exterior, de los objetos, de los demás y de sus propias emociones y deseos. En esta tradición los otros no son relevantes en cuanto a la constitución del yo, sino que las relaciones interpersonales tienden a ser meramente instrumentales. Sin embargo, esta visión de un sujeto racional transparente y monádico debería ser revisada.

Una vez que ya hemos definido al concepto de identidad, analizar cómo ésta se constituye en los sujetos nos permitirá ver en qué medida la imagen atomista del ser humano está equivocada. La clave estará en la relación que existe entre la identidad, el lenguaje y el reconocimiento. Pero llegaremos a esto último luego de un rodeo.

Una imagen opuesta a concebir monológicamente al sujeto es entenderlo como un ser dialógico, en términos de Taylor (1997, pp. 228 y ss.). El diálogo es una característica esencial

²⁵ La definición narrativista del yo es sintetizada por Bruner (1991). La idea de un yo caracterizado como un “yo desde el pasado hasta el presente” (p. 115) se articula desde la perspectiva de la Psicología Cultural, fuertemente influenciada por Taylor, pero también por toda una cantidad de autores, como Clifford Geertz (2006) que intentan impulsar en las ciencias sociales un modelo teórico en donde la *interpretación* sea un factor determinante.

en el ser humano porque es gracias al lenguaje que podemos comprendernos a nosotros mismos y, a partir de eso, construir nuestra identidad. ¿Por qué esta es la clave para dismantelar al sujeto de la tradición moderna recién mencionada? Porque los lenguajes no son una construcción individual, sino que son resultado de una actividad social compartida. Una persona no adquiere un lenguaje por sí misma, sino que es a partir de la interacción como puede incorporar la lengua. Y sólo a través de ella podrá comprender e interpretar el mundo que le rodea.

Taylor desarrolla algo interesante, más profundo que simplemente considerar que los seres humanos aprendemos un lenguaje, lo incorporamos y luego lo usamos para nuestros propósitos. Toda nuestra vida la concebimos y estructuramos alrededor del diálogo. Nuestra vida adquiere significado cuando dialogamos con otros significativos. Podría considerarse que este tipo de actividad sólo tiene un papel relevante en la constitución de la persona, en su primera infancia y luego es algo secundario, no necesario para el desarrollo de la vida humana. Sin embargo, dependemos completamente de cómo nos relacionamos con los demás para continuar sosteniendo nuestra identidad. La identidad se ha construido mediante el diálogo con los otros, fue negociada con el entorno y depende de esa aceptación del otro. Esta es una tesis fuerte que requiere mayor desarrollo. Es por ello por lo que entra en juego un concepto fundamental en una concepción dialógica del ser humano y es la ya mencionada necesidad de reconocimiento.

En *Fuentes del Yo*, Taylor (2006, p. 62) determina que un “yo” sólo puede ser tal entre otros yos. Si la identidad sólo es posible construirla con un lenguaje y ese lenguaje es sólo en la medida en la que se dé en una comunidad lingüística, entonces una persona sólo es tal si está insertada en un grupo social. Un yo sólo adquiere sentido para sí mismo cuando se conecta con ese espacio común que es el lenguaje. Las palabras significativas que forman a una persona son palabras que se aprendieron por el contacto con los demás, también significativos. Esas expresiones que las personas adquieren, las adquieren porque eran importantes para los demás. Los valores, ideas, y otras cuestiones fundamentales en la vida de una persona se interpretan y adquieren porque otros las han puesto a disposición en el espacio público del lenguaje. Lo que es valioso para la comunidad (para aquellos, por

ejemplo, que están criando a alguien recién nacido) lo imponen mediante el lenguaje. Esto no quiere decir que la persona luego no pueda revisar su historia o modificar cuestiones de su identidad, pero siempre lo hará desde un marco que fue incorporado y moldeado por otros. Cualquier innovación sólo puede darse desde ese lenguaje común compartido (Taylor, 2006, p. 64). En definitiva, el yo no puede ser un yo aislado, requiere del diálogo con los otros.

Vemos así, que un sujeto sólo puede serlo si tiene una comunidad que lo defina, a través de un lenguaje compartido. Uno puede luego innovar, salirse de los moldes establecidos comunitariamente, sin embargo, sólo puede hacerlo con ese lenguaje común y lo hace teniendo en cuenta al otro, porque lo continúa postulando como un sujeto de diálogo.

¿Pero qué significa un yo dialógico? Para mostrar por qué es equivocada la concepción tradicional del sujeto, es decir, la tradición fundada bajo la idea cartesiana de un sujeto monológico, es necesario reconstruir lo que significa que un sujeto esté constituido esencialmente por el diálogo.

Y este diálogo sólo es posible a través del lenguaje. Es necesario detenerse en esto por unos momentos. En la imagen liberal del ser humano no sólo el problema de la identidad se muestra como una preocupación secundaria, con el problema del lenguaje pasa otro tanto²⁶. En la concepción monológica del sujeto, el lenguaje sólo es un vehículo del pensamiento, es la herramienta que canaliza los pensamientos o describe la realidad. Esta visión incompleta del lenguaje trae como consecuencia una equivocada lectura de lo que el ser humano es. Por esto, es necesario revisar algunas cuestiones en torno a este punto, para intentar construir una imagen del ser humano más adecuada a la realidad. Esto tendrá luego consecuencias en los planteos normativos. Una correcta lectura del ser humano permitirá avanzar de una manera más sólida en el terreno moral y político.

III- a) Dos modelos sobre la definición del lenguaje

²⁶ Por ejemplo, para Locke (2015) lo principal es dilucidar la naturaleza de las ideas y, luego, explicar cómo el lenguaje es un vehículo de ellas: “Es necesario que el hombre, además de articular sonidos, sea capaz de usar estos sonidos como signos de sus concepciones internas...” (Locke, 2015, p. 69).

Siguiendo a Taylor en “Language and human nature” (Taylor, 1985 A, cap. 9) y *The Language Animal* (Taylor, 2016) podemos agrupar a las teorías filosóficas del lenguaje en dos grupos. Un primer modelo es el “nominativo (designative)/ instrumental” y pueden alinearse bajo este rótulo a autores como Hobbes, Condillac o Locke. Un segundo modelo, el “constitutivo/expresivo”, agrupa a autores de la tradición romántica alemana, como pueden ser Humboldt o Herder.

La concepción nominativa del lenguaje lo considera a éste como una herramienta: “Dios ha creado al hombre (...) y le ha dotado además del lenguaje, para que éste sea el gran *instrumento*” (Locke, 2015, p. 69. El resaltado es mío). La vida humana se desarrolla ajena al mundo del lenguaje, éste es un medio de comunicación de algo previo, ya existente. La realidad humana implica sensaciones, ideas, pensamientos, comportamientos, etc. Y el lenguaje es algo más entre todo ello, pero permite la transmisión de contenidos desde el sujeto al exterior. Existe significado porque existe referencia. Si decimos “la lapicera está sobre la mesa” el significado de la oración está dado por que existen objetos (la lapicera, la mesa) que muestran la relación que determina la oración. Es una teoría designativa porque el significado lo da aquello que el lenguaje señala.

Por otra parte, el modelo expresivo del lenguaje considera que éste no es una herramienta que se utiliza como canal o puente entre la realidad interna del sujeto y la externa del mundo. En el mismo caso de la lapicera, con esa misma oración, se puede estar queriendo significar algo muy distinto a aquello que está designando. Imaginemos si uno exclama con alivio que “la lapicera está en la mesa”, el significado está siendo construido no sólo por lo que se dice, sino por cómo se dice. Lo que quiere decir este ejemplo es que el lenguaje no sólo está designando algo, sino que, a través de sí mismo está creando algo, expresándolo. Esta es una visión del lenguaje como “constitutiva” del ser humano y se opone completamente a considerar que el lenguaje es sólo un vehículo del pensamiento: el lenguaje es lo que permite al ser humano ser tal cosa. El lenguaje en este sentido crea, permite la construcción de nuevos propósitos, de interpretar y crear sentimientos, etc. Si en el modelo nominativo la oración de la lapicera se relaciona con los objetos a los que hace referencia, en el segundo ejemplo, se relaciona con los pensamientos que expresa y la

realidad que crea. Es sencillo entender el segundo modelo cuando pensamos en un poema. No tendría ningún sentido desarmar palabra por palabra y buscar su significado a partir de las referencias de cada término. Sino que el poema tiene sentido si se lo entiende como un todo que expresa algo.

Es correcto pensar entonces, que cada modelo permite explicar al lenguaje en situaciones diferentes. Sin embargo, la tesis de Taylor es que un modelo expresivo es más adecuado para explicar al lenguaje de manera completa. Es decir, esta concepción del lenguaje estaría a la base de cualquier otra función. Para que las palabras tengan un significado a partir de su referencia es necesario que exista un marco previo de significado expresivo que lo permita. Mientras que el modelo nominativo considera atómicamente a los términos del lenguaje, el expresivo lo entenderá como un todo y aquí estará la clave para explicar por qué es más adecuado este modelo para explicar al lenguaje.

Por su parte, el modelo instrumental entiende que existe una correlación directa entre lenguaje y realidad. Es deudor de la mencionada epistemología representacional cartesiana. El mundo es una representación en el sujeto y las palabras lo describen. Hay una conexión lineal entre ideas y objetos, siendo el lenguaje el nexo. El lenguaje es la herramienta que permite la combinación de las ideas.

Oponiéndose a esto, el modelo expresivo hace su aparición con Herder, cuando critica precisamente esta cuestión (Herder, 2015, Parte I). El ataque a la concepción monológica del lenguaje la realiza específicamente contra Condillac. Este autor había especulado sobre el origen del lenguaje a partir de una hipótesis, a primera vista plausible, pero que encerrará un problema central. Construye un ejemplo en donde dos niños que están en un desierto crean el lenguaje a partir de sensaciones: uno llora y señala algo y el otro logra comprender el signo que representa esa situación (v. Condillac, 1999, Segunda Parte). Una vez que se inventó el lenguaje, luego resta un proceso acumulativo de palabra por palabra, desarrollándose así la lengua. Que el lenguaje se construya adicionando términos no tiene sentido para este otro modelo expresivo, sino que tiene significado sólo si se lo piensa como un todo.

Pero, además, hay una dificultad fundamental: el ejemplo de Condillac presupone lo que quiere explicar. El problema del lenguaje es cómo es posible que las palabras signifiquen algo, es decir, cómo es posible, en términos del modelo nominativo, esa relación entre palabra y objeto. Lo que quiere explicar con esto, el modelo constitutivo, es que el lenguaje no es un conjunto de elementos, una colección de palabras que describen. Al contrario, esa capacidad que tienen los humanos de reconocer que una palabra puede utilizarse para describir es lo que se presupone en ese ejemplo. El niño no puede inventar el lenguaje porque inventó la primera palabra. Tener lenguaje es, en realidad, darse cuenta de la relación que existe entre los signos y las cosas: es lo que se denomina una conciencia “reflexiva” (Herder, 2015, p. 27). Este es el verdadero problema del lenguaje: cómo tenemos esa capacidad. Lo paradójico es que tenemos esa capacidad sólo por el lenguaje. Y el lenguaje sólo existe si es expresado. En este sentido: “prelinguistic beings can react to the things which surround them. But language enables us to grasp something *as what it is*”²⁷ (Taylor, 2016, p. 4). La reflexión es esa capacidad que surge con el lenguaje, es poder centrarse en un objeto, separarse de las emociones inmediatas para entrar en un nuevo plano de atención. Hay una correlación para Herder entre lo que significa ser humano y lo que es el lenguaje: “Inventar el lenguaje, consiguientemente, es para él tan natural como el ser hombre” (Herder, 2015, p. 27). Si bien Herder no puede explicar, en definitiva, cuál es el origen del lenguaje, lo que sí puede mostrar es que es más que la mera designación.

¿Por qué es necesario hacer esta distinción entre los dos modelos? Porque demostrar que el paradigma nominativo es incompleto o insuficiente para explicar el lenguaje nos permite desmontar una cuestión arraigada en el atomismo. Que el lenguaje es una empresa social es una tesis íntimamente ligada al modelo expresivo. Para la otra posición, el lenguaje es sólo en el comienzo algo social (cuando lo aprendemos de niños) pero luego es un vehículo del pensamiento privado. Es decir, no importa ya el otro, sino que el lenguaje puede existir

²⁷ “Los seres prelingüísticos pueden reaccionar a las cosas que les rodean. Pero el lenguaje nos permite captar algo *como* lo que es” (Taylor, 2016, p. 4).

sin la comunidad. Esta lectura del lenguaje brindaría un fuerte apoyo a la tesis atomista del ser humano.

Sin embargo, el modelo constitutivo presenta al nominativo como equivocado, en el sentido de que éste no comprende cuál es el principal problema del lenguaje (la relación entre lenguaje y mundo). La posición expresiva demostrará que sin la comunidad u otro sujeto de diálogo el lenguaje no tiene significado. El lenguaje requiere no sólo en su origen del otro, sino a lo largo de toda la vida para que las palabras adquieran significado. En definitiva, el significado no sería la referencia, sino que es el resultado de una dinámica social que no cesa nunca.

El acento del modelo expresivo está puesto en que el lenguaje crea el mundo de los sujetos. Es decir, es gracias al lenguaje que uno puede interpretar emociones, dar significados, valorar. Por ejemplo, mientras un animal puede reconocer a un macho dominante, el ser humano puede generar nuevos significados en torno a la jerarquía o nuevas relaciones, así puede pensar en un rey, un presidente, un dictador. El lenguaje permite la creación de nuevos niveles de realidad.

Asimismo, para este modelo no hay significado sin lenguaje y el significado no es algo estático, sino que evoluciona en un contexto social. En este sentido, el lenguaje tiene una dimensión “existencial” (Taylor, 2016, cap. 6) completamente olvidada por el modelo instrumental. Esta cuestión señala que el significado de las propias vidas está atravesado por el diálogo. Es sólo vía el lenguaje y el diálogo que nuestras vidas pueden adquirir sentido. Por ejemplo, podemos dialogar con un filósofo moral al leerlo. Descubrimos que ciertos conceptos o ideas nos cambian la vida y ahí adquirimos un nuevo significado o parcialmente nuevo que se acomoda en toda la historia identitaria previa. El lenguaje, el diálogo, nos ha resignificado la vida. Ha construido un nuevo mundo de sentido.

Es interesante en este sentido la aplicación del término “comunidad” (communion) de Taylor (Taylor, 2016, p. 67). El lenguaje sólo puede originarse en relaciones donde exista algún tipo de unión emocional y resignificarse de la misma manera. El niño no aprende el lenguaje desde sí mismo sino desde un medio (los cuidadores) que le permitan interpretar sus

deseos, emociones, etc. En el intercambio proto lingüístico (por ejemplo, algunas palabras o sonidos) son los cuidadores quienes por medio de este diálogo elemental permiten al niño dar forma a lo que sienten. Esta “comunidad” sugiere que la auto conciencia no puede entenderse desde el punto de vista cartesiano, sino al contrario, su posibilidad radica en una relación compartida previa. La intersubjetividad es anterior y condición para la formación del yo, a la inversa del sujeto atomista/ monológico. El ‘yo’ es el resultado de las relaciones de cuidado, en un primer momento, pero luego, la identidad se va resignificando por las interrelaciones posteriores.

Pero la “comunidad” es importante también porque el lenguaje es discurso, habla. Y adquiere sentido en la comunicación. Así, el lenguaje se recrea constantemente en el diálogo y el significado se actualiza, varía, se transforma. No hay posibilidad de un lenguaje privado porque el significado es compartido y volátil. El lenguaje es una actividad comunitaria. La cuestión queda mejor planteada por Taylor:

Of course, I can invent private terms. But the question is whether my speech does not always remain that of an interlocutor in a speech community in an essential way. We might ask whether my conception of what it makes sense to say, of how things may be perspicuously described, of how things can be illuminatingly classified, of how my feelings can be adequately expressed, whether all these are not profoundly shaped by a potential terrain of intersubjective agreement and full communication. I may break away now from my interlocutors, and adopt quite another mode of expression, but is it not always in view of a fuller, more profound and authentic communication, which provides the criterion for what I now recognize as an adequate expression?²⁸ (Taylor, 2016, p. 237).

²⁸ Por supuesto, puedo inventar términos privados. Pero la pregunta es si mi discurso no sigue siempre siendo, de manera esencial, el de un interlocutor en una comunidad de habla. Podríamos preguntarnos si mi concepción de lo que tiene sentido decir, de cómo se pueden describir las cosas de manera perspicua, de cómo se pueden clasificar las cosas de manera esclarecedora, de cómo se pueden expresar adecuadamente mis sentimientos, si todo esto no está profundamente moldeado por un terreno potencial de acuerdo intersubjetivo y comunicación plena. Puedo romper ahora con mis interlocutores y adoptar otro modo de expresión muy diferente, pero ¿no es siempre en vista de una comunicación más plena, más profunda y auténtica, que proporciona el criterio para lo que ahora reconozco como una expresión adecuada? (Taylor, 2016, p. 237).

En definitiva, el lenguaje puede describir, pero primeramente expresa y construye sentido. Según Taylor, experimentamos nuestras emociones al expresarlas y no al describirlas. Y como es expresión, el lenguaje se *expresa* ante otros. El lenguaje es una actividad comunitaria, no se construye monológicamente sino sólo mediante el diálogo. Y si se lo entiende expresivamente, entonces el lenguaje cambia su significado constantemente porque cambia con la sociedad. El significado depende de la comunidad en donde se desarrolla el lenguaje.

Para cerrar la cuestión, y enlazar al lenguaje con el problema de la identidad, podemos ver que ésta se constituye por medio de aquel. Es que la identidad no puede conformarse desde ningún lado, sino que por más que se entienda a la identidad como conformada monológicamente, no puede negarse que para autodefinirnos necesitamos del lenguaje que no adquirimos por nosotros mismos. De esta manera, pensar la identidad de cada uno no tiene sentido si no se hace aceptando el trasfondo social que nos constituye, siendo el lenguaje ese marco colectivo necesario.

IV- Reconocimiento

Hay una tercera cuestión, además del lenguaje y la identidad, a tener en cuenta para dismantelar la imagen atomista del ser humano. El reconocimiento es uno de los núcleos de las visiones antropológicas holistas y veremos cómo se relaciona particularmente con la identidad. Específicamente porque ésta se constituye por aquel y su falta puede generar una imagen degradada o de inferioridad en la persona (Taylor, 1997, p. 293).

Existe un ejemplo clásico que ilustra este último punto. Frantz Fanon (1983, pp. 168 y ss.) narra la situación de un argelino que durante la ocupación francesa decide no participar en ningún tipo de resistencia o actividad política, para dedicarse a su profesión. En un determinado momento, comienza a pensar que su familia lo veía como un traidor, por la decisión que había tomado. Asimismo, cree escuchar por las calles que sus compatriotas lo tratan de cobarde. Pero su situación es de crisis total cuando los propios soldados franceses

no lo arrestaron durante una revuelta, creyendo que no era argelino. Esto le lleva a entregarse gritando “¡soy argelino!”.

Si bien este evento puede interpretarse de diferentes maneras, es posible leerlo en términos de la relación entre identidad y reconocimiento (Thompson, 2006, p. 20). Esta persona sufre una crisis total en su identidad (de hecho, es internado y diagnosticado con ciertos trastornos psiquiátricos) y la razón puede encontrarse precisamente en la falta de reconocimiento. No sólo la familia y sus compatriotas lo rechazan, sino que los propios enemigos no ven en él a un opositor. De esta manera, nadie le otorga un lugar significativo, ni los propios ni los invasores, lo que le lleva a padecer un problema identitario total.

Este ejemplo, nos permite ilustrar la relación entre la identidad y el reconocimiento, pero principalmente, la importancia que los demás ocupan en esa situación de construcción de la identidad, así como de su mantenimiento a lo largo del tiempo.

De esta manera, podemos ver ahora, que la identidad no se presenta como un extra opcional, y que requiere, en última instancia, de la negociación con el entorno social. Queda de manifiesto, también, la conexión que existe entre la identidad y una concepción dialógica del ser humano: el reconocimiento requiere que se ponga en juego el lenguaje. La aceptación o rechazo de reconocimiento requiere de esa dimensión lingüística esencial del ser humano. El argelino se veía privado de un diálogo genuino porque nadie lo reconocía.

Retomando la definición que analizamos apartados anteriores sobre la identidad, podemos recordar que ella definía el mundo moral, en el sentido de que establecía una jerarquía valorativa en el individuo. Agregando el eje del reconocimiento, podemos pensar a la identidad, además, como un problema histórico. Es, en definitiva, un concepto que fue mutando a lo largo del tiempo y es en la modernidad donde comienza su relación dialéctica con el reconocimiento.

Si en la etapa previa a la modernidad la identidad no estaba atravesada por la originalidad, es decir, lo que uno era y debía ser venía establecido por la casta social donde nacía, en la modernidad, bajo el discurso liberal de la libertad, tendió a interpretarse como una cuestión

puramente individual. Sin embargo, a pesar del ideal de “autenticidad” (Taylor, 1997, p. 295) la identidad sigue dependiendo del otro para que se constituya como tal. Y aquí es donde entra en juego el problema del reconocimiento. En la modernidad aparece un nuevo problema, porque para que uno adopte una nueva identidad, original, necesita que el resto del grupo social la acepte. Es decir, si quiero seguir formando parte del grupo requiero de la aceptación en alguna medida, del otro. Es necesaria una negociación con el entorno. En conclusión, hay dos posibilidades: o considerar que la identidad no es esencial en la persona (en tanto que no juega un rol en su mundo moral) y no requiere de la aprobación/desaprobación de nadie o, por otro lado, la identidad se constituye sólo por la relación con otros.

El recorrido de este capítulo es precisamente mostrar que la segunda de las opciones es la correcta, y por eso quiero recalcar la importancia de la comunidad para el individuo en este sentido. Entiéndase comunidad no como un término específico sino en un sentido amplio como el grupo donde uno se forma, transita, etc. El ejemplo de Fanon es uno de los análisis que permiten demostrar la importancia de entender a la identidad en este sentido. El reconocimiento es la clave para comprender por qué la identidad sólo puede constituirse en relaciones significativas con otros.

Veremos a continuación el desarrollo de la tesis que subyace a la cuestión del reconocimiento: la identidad está moldeada por él, su falta genera un daño real y puede generar la internalización de una imagen degradante de uno mismo. La falta de reconocimiento propicia una imagen de inferioridad. En definitiva, el reconocimiento “es una necesidad humana vital” (Taylor, 1997, p. 294). ¿Por qué puede sostenerse esto?

El reconocimiento es un tema que en Filosofía fue tratado por primera vez por Fichte (Fichte, 1794/2013) pero se recibe, en nuestra época, fundamentalmente por la propuesta hegeliana. De hecho, suele aceptarse la tripartición del problema, es decir, se entiende desde Hegel que el reconocimiento se presenta de tres modos distintos (Honneth, 1997; Thompson, 2006; Ricoeur, 2006, 3, cap. IV). Es así, que analizaremos la visión particular de

Honneth, porque sistematiza toda esta tradición en torno al reconocimiento, que en alguna medida comparte y también discute con Taylor y con Nancy Fraser (2006).

IV- a) Teorías del reconocimiento poshegelianas

Si bien el problema del reconocimiento se comienza a discutir en el siglo XX gracias a Taylor o a Honneth, es con Hegel que cobra un lugar fundamental en la Filosofía (v. Hegel, 2014). Precisamente es este filósofo quien da un giro en la cuestión del reconocimiento luego de la propuesta de Fichte, quien planteaba una deducción trascendental del concepto²⁹. En

²⁹ Este es otro acercamiento al estudio de este problema que se diferencia de las lecturas hegelianas porque el fundamento del reconocimiento sería a priori. El modelo teórico desarrollado por Fichte en *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* (1794/2013) y en *Fundamento del derecho natural* (1994) surge como una consecuencia de intentar buscar un cimiento para la teoría kantiana del sujeto trascendental. Este primer fundamento necesita ser autoevidente y Fichte no lo encuentra sino en el Yo. Pero no está en línea con el cartesianismo, como podría pensarse, sino que descubre un Yo des-sustancializado, no como un sustrato metafísico sino como un acto. El yo se descubre como lo originario, lo que está involucrado en todo acto de conciencia, previo a la representación. En términos de Fichte: “el yo pone originariamente de modo absoluto su propio ser”. Sin embargo, para conceptualizar esta intuición es necesario distinguir al Yo de aquello que excluye. Cuando el Yo se “pone” se contrapone un no- Yo. El no – Yo limita al Yo. El yo y su relación con el no- Yo se encuentran en la cúspide del sistema de Fichte y serán la base para todo el desarrollo posterior. Esta relación significa que hay un choque entre lo externo -el objeto- y el yo, lo que posibilita la autoconciencia. El yo sólo se vuelve consciente porque un no-yo lo limita. Si bien puede parecer un poco oscura toda esta cuestión del yo y su opuesto no – Yo, puede intuirse que la teoría del reconocimiento está claramente presentándose en esta dicotomía. Este tema aparecerá por una distinción clave que existe en el sistema fichteano entre el tipo de relación que exista entre el yo y el no – yo, ya sea de dependencia (teórica) o de no dependencia (práctica).

Para ser un ser auto consciente en sentido práctico debo poder adscribirme una capacidad de libertad efectiva, es decir, poder tener capacidad de actuar libremente. Básicamente, significa poder establecer fines y realizarlos. Sin embargo, en el caso de los seres finitos racionales esta capacidad está limitada por un no – yo, un mundo sensible independiente de mi mente. Aquí se presenta un problema. Porque uno debe creer en el mundo externo, pero para Fichte, sólo podemos poseer esa creencia sólo si ya nos atribuimos la libertad. Pero nuestra capacidad para la libertad depende de la existencia de un mundo externo. La libertad y la creencia en el mundo se condicionan mutuamente. La salida a este atolladero no es sencilla porque debe encontrarse una solución que cumpla con las dos condiciones al mismo tiempo. En esa situación, mi adscripción de una actividad causal libre y el mundo externo u objeto deben estar sintéticamente unidas, es decir, al entender al objeto, debo poder auto concebirme como libre. Pero el objeto se presenta como una limitación del yo, y una limitación de su libertad. Entonces, ¿qué objeto posee capacidades tan contradictorias, que muestren tanto la libertad como la constricción? La solución, Fichte la encuentra en la exhortación (*Aufforderung*). El objeto en cuestión debe determinar al sujeto a manifestar su libertad. No importa si luego el sujeto no quiere ejercer su libertad, en el mismo momento en que decide ignorar el llamado, queda manifestada su libertad. Esta exhortación se manifiesta como un mandato, el yo lo recibe como un impulso externo que lo fuerza a la acción. En definitiva, aquello que impulsa a ser libre al agente es otro agente racional, en una relación intersubjetiva. La radicalidad de esta deducción se encuentra en que Fichte ha demostrado que la auto conciencia práctica se da sólo a partir de un otro racional. Las relaciones intersubjetivas son la condición de posibilidad de dicha auto conciencia. Fichte ha demostrado que el ser humano es libre sólo en relación con otros humanos. Y no sólo eso, sino que también descubre que esta relación intersubjetiva de reconocimiento, mutua, es la condición de

esta tradición hegeliana podemos ubicar a George Mead, a Axel Honneth y a Charles Taylor. Si bien el criterio de clasificación podría ser simplemente que estos autores están ligados a ciertos presupuestos hegelianos sería una relación muy débil entre estos filósofos. La demarcación entre las posturas “hegelianas” frente a la posición de Fichte es que, a partir de Hegel, el reconocimiento deja de ser una cuestión formal, a priori. Es decir, si para Fichte el reconocimiento no era una cuestión moral sino del derecho, como condición de posibilidad para cualquier relación jurídica, para la perspectiva hegeliana el reconocimiento tendrá una carga netamente moral. Y esto se verá porque el reconocimiento está ligado a la construcción de la identidad. En cualquier caso, el reconocimiento sigue unido a pensar la autonomía de los sujetos, pero mientras que en Fichte se deduce al reconocimiento como condición de posibilidad de la autonomía como algo estanco, en Hegel y su posteridad, el reconocimiento permitirá concebir a la autonomía como un proceso en desarrollo. La autonomía se va desplegando con el paso del tiempo.

Naturalmente, el objetivo aquí no es desarrollar la teoría de Hegel del reconocimiento ni mucho menos. Simplemente quiero mencionar algunas cuestiones básicas preliminares para luego entender la perspectiva contemporánea de las teorías del reconocimiento, tanto en Honneth como en Taylor, para poder descubrir si efectivamente es una necesidad humana vital y para poder demostrar si puede seguir pensándose al ser humano monádicamente. Creo que estudiar la cuestión del reconocimiento ligada a la identidad da los fundamentos para sostener una imagen dialógica del ser humano.

¿Cuál es el punto de partida que nos permite introducir esta cuestión? El puntapié es la incapacidad que Hegel ve en las teorías atomistas del contrato social (Hobbes y Maquiavelo)

la individualidad. Los sujetos sólo son tales en una comunidad, en una conciencia común. Ahora bien, la importancia del reconocimiento radica en que es lo que sustenta todo concepto de derecho, las relaciones jurídicas pueden fundamentarse sólo porque se ha descubierto que los seres racionales se reconocen entre sí y dejan una esfera de acción para que el otro actúe libremente. Esto se conforma como el principio del derecho, es decir, las relaciones de construcción de mi propia libertad para la acción del otro. El reconocimiento posibilita el derecho. Pero no un reconocimiento en sentido moral, como respeto hacia los demás, sino un reconocimiento deducido a priori, como condición de posibilidad de la propia individualidad. Para una comparación entre los modelos de Fichte y Hegel v. Williams (1992).

para poder explicar coherentemente el surgimiento y la fundamentación del estado de derecho. Hegel consideraba que pensar el estado de naturaleza no permitía explicar el desarrollo moral de las comunidades humanas. Para dismantelar las teorías atomistas de principios de la modernidad debe poder elaborar una teoría que permita, por un lado, fundamentar al estado jurídico y al derecho (así como hacían sus rivales) pero también que no apelara a ningún tipo de situación hipotética imposible de demostrar. La teoría del reconocimiento le permitiría explicar el conflicto no sólo desde una situación hipotética como en el caso de Hobbes: la lucha no será entendida como lucha por la supervivencia sino por el reconocimiento, cuestión que se presenta a lo largo de todas las sociedades a pesar de ya estar constituido el Estado. Las sociedades y sus grupos no están luchando constantemente por la supervivencia sino por una ampliación de derechos. Es así, que Hegel comienza a vislumbrar una teoría que pudiera explicar tanto el origen del derecho como la búsqueda incesante de una ampliación de reconocimiento por parte de los miembros de la sociedad (Honneth, 1997, p. 28 y ss.).

Para las teorías atomistas, la moralidad no deja de ser algo externo que aparece como acuerdo. El surgimiento del derecho desde esta perspectiva está dando por sentado lo que quiere explicar: las partes pactantes deben reconocer de antemano a los otros futuros miembros para poder aceptar el convenio. Honneth plantea el problema hobessiano en los siguientes términos: “¿cómo consiguen los individuos, en una situación marcada por relaciones de concurrencia recíproca, llegar a la idea de derechos y deberes intersubjetivos?” (Honneth, 1997, p. 57). Para resolver esto Hegel debe erradicar del planteo al estado de naturaleza imaginario para sustituirlo por una situación real y en ella descubrir como previa a toda relación de derecho una relación fundamental entre los sujetos. Es por ello por lo que encuentra en el reconocimiento una estructura teórica con una gran riqueza para explicar lo social.

Hegel nunca se desvinculó de su método puramente especulativo, es decir, no fundamentó su filosofía en una observación empírica (y de hecho, el abandono de Hegel de la propuesta idealista de Fichte lo obligaría a tenerlo, porque sólo la teoría de aquel tenía un fundamento a priori para la cual no era necesario una fundamentación posterior) sin embargo, pudo

construir a la cuestión del reconocimiento como una relación de tres estadios: amor, derecho y eticidad, cuyas instituciones eran la familia, la sociedad civil y el Estado respectivamente. Y donde la eticidad cumple con la dialéctica hegeliana de contener a los otros dos momentos: es el amor comunal mediado por la universalidad de los derechos.

Esto último es lo que Honneth retoma para construir una teoría del reconocimiento en la actualidad sin utilizar los conceptos metafísicos hegelianos. Para ello, su apuesta es reconstruir ese edificio conceptual teórico desde una perspectiva de la psicología social y empírica, apoyado en las investigaciones de Mead.

Mead desarrollará la tesis de que sólo es posible adquirir conciencia de sí mismo al interactuar con otro (v. Mead, 1972, caps. 18 – 29). Es un firme defensor de la génesis social del yo: parte de la observación de que un sujeto, para que entienda el significado de sus acciones, debe poder entender primero lo que significan para los demás (Honneth, 1997, p. 93). Las observaciones de Mead se concentraban en los juegos de los niños y, en base a ellas, construye el concepto clave de su teoría: el “otro generalizado” (Mead, 1972, p.90). Con esto afirma que en el niño subyace un mecanismo de desarrollo que internaliza todas las normas del juego porque sintetiza las perspectivas de todos los jugadores y, por extensión, el ser humano se socializa porque puede internalizar las expectativas de todos los otros miembros de la comunidad. Así lo explica Honneth:

Porque el sujeto aprende a generalizar las expectativas normativas de un número cada vez mayor de compañeros de interacción tan ampliamente que llega a la representación de normas sociales de acción, conquista la capacidad abstracta de poder participar en las interacciones normativamente reguladas de su entorno; luego, esas normas interiorizadas le dicen qué expectativas puede legítimamente orientar en los demás y, también, qué obligaciones tiene que cumplir por justicia ante ellos. (Honneth, 1997, p. 98).

En definitiva, esta operación es el reconocimiento porque el sujeto que se integra a una sociedad no está más que reconociendo al otro en tanto que éste le aporta las normas. Y esto es una relación recíproca, en tanto que a ese nuevo miembro se lo acepta en la comunidad. Hay un reconocimiento mutuo que permite la reproducción social: un nuevo

miembro ingresa en el grupo porque sus miembros lo “aceptan”. Para Mead, la lucha por el reconocimiento es un proceso de enriquecimiento de la comunidad, ya que impulsa a la búsqueda de derechos y a la ampliación del círculo de quienes pueden detentar esos derechos. Asimismo, es un enriquecimiento individual para cada uno de los miembros porque habilita cada vez un mayor grado de autonomía. En este sentido, Mead también propondrá estadios del reconocimiento, sin embargo, el desarrollo refinado no llegará sino hasta que Honneth realice la síntesis entre aquel autor y Hegel.

La carga psicológica del modelo de Honneth se muestra particularmente, no sólo en los desarrollos de las tres formas de reconocimiento (de hecho, la mayor fundamentación empírica se desarrolla sólo en la primera de las formas: el amor) sino también en las versiones de su falta. Es decir, el aporte completamente original de Honneth es descubrir una forma de menosprecio asociada a cada una de las formas de reconocimiento. Al hacer esto, está dándole un enfoque netamente empírico a la propuesta comenzada por Hegel.

Mostrar que el reconocimiento es fundamental para los seres humanos queda fundamentado principalmente porque su falta conlleva daños psicológicos irreversibles o severos. La falta de amor, de respeto o de solidaridad pueden dar lugar a tres formas de desprecio: la violación, la desposesión o la deshonra. Veremos que Honneth le da especial importancia a estas cuestiones por las consecuencias negativas que conllevan en los sujetos que las sufren. Es importante mencionar esto porque es lo que nos permite ver un camino alternativo al fichteano de fundamentación de la importancia del reconocimiento, no ya desde un fundamento a priori, sino desde un enfoque psicológico.

Así, el primer modo de reconocimiento que Honneth desarrolla, en línea con Hegel, es el amor. Con esta categoría se refiere a las relaciones con fuertes lazos afectivos reducidas a un pequeño número de personas. En esta primera forma se confirma la necesidad que experimentan los seres humanos de un otro. Hay un mutuo reconocimiento de esa necesidad y en este sentido, se ve como un primer estadio de reconocimiento en tanto es la primera que experimenta cualquier persona. El amor se manifiesta primero entre la madre y el niño, o entre el niño y su cuidador. Honneth apela a la psicología experimental

para justificar esta posición, con autores como Bowlby. Retoma la definición hegeliana, en tanto que el amor es “ser sí mismo en otro” marcando así la interdependencia de las personas. A medida que el niño crece, va tomando conciencia de que no es él mismo su cuidador, es decir, con el paso del tiempo comienza a deshacerse la relación simbiótica que los une, iniciándose un proceso de aparición de la autonomía. Y, además, el propio cuidador puede, a medida que el niño crece, volver a sus actividades previas, lo que manifiesta asimismo un aumento de independencia en sí mismo también.

Pero el amor no sólo se da en esta primera vivencia humana de cuidado materno, sino que también se da posteriormente en la amistad o el amor erótico. De cualquier manera, y bajo fuertes tesis psicoanalíticas, Honneth considera que es esta manera de reconocimiento amoroso entre madre e hijo la que permite cualquier otra relación de amor en la vida adulta:

Hay que partir de la hipótesis de que todas las relaciones amorosas son alimentadas por la evocación inconsciente de aquella vivencia originaria de fusión que imprimió los primeros meses de vida de madre e hijo. La situación interna del ser-uno simbiótico constituye el esquema del ser plenamente feliz de manera tan determinante que, a lo largo de la vida, a espaldas de los sujetos, se mantiene despierto el deseo de fundirse con otra persona. Al sentimiento del amor pertenece este deseo de fusión sólo si, por la vivencia ineluctable de la separación, es decepcionado de tal manera que constitutivamente se incluye en él el reconocimiento del otro en tanto que persona autónoma. Sólo la ruptura de la simbiosis permite que entre dos hombres emerja ese equilibrio productivo entre delimitación y contraposición que, para Winnicott, pertenece a la estructura de una relación amorosa madurada por la desilusión recíproca. En esto el poder-ser-solo constituye el polo referido al sujeto de una tensión, cuyo polo opuesto es la capacidad de fusión internamente delimitada. (Honneth, 1997, p. 129)

La importancia del amor como reconocimiento radica en que esta relación permite que la persona desarrolle la autoconfianza que se verá amenazada si no llegara a existir aquella.

Pero, además, la consecuencia que se desprende del amor es que uno reconoce la independencia individual del otro.

Ahora bien, haciendo hincapié en lo anteriormente dicho, en tanto que para toda forma de reconocimiento hay una antítesis de humillación o menosprecio, al amor le corresponde la violación física. Es decir, la contracara de esta forma de reconocimiento es aquella que queda manifestada en la violación o en cualquier manera de sometimiento físico. De esta manera, lo que se pierde es el dominio del propio cuerpo, por eso es la primera de las formas de menosprecio, la más elemental. La persona pierde la autoconfianza porque no puede desarrollar la autonomía más elemental: la del control del propio cuerpo. Pierde la libertad de actuar. La integridad física, de esta manera, se vulnera, llevando a la desconfianza hacia el mundo y hacia uno mismo.

De este primer momento de la relación del reconocimiento, se desprenderán las otras dos. Esta justificación para Honneth radica en que sin amor la persona no podría nunca desarrollarse en el mundo porque cualquier otra relación que pueda mantener, depende, como lo marcaba la cita anterior, de esa relación primera con el cuidador. Sin la autoconfianza que otorga el reconocimiento como amor, difícilmente puedan darse otras formas de reconocimiento, es decir, sin tener como basamento una imagen de confianza sobre sí mismo.

Las relaciones amorosas de reconocimiento no alcanzan para entender el proceso de socialización de los sujetos, es decir, la inserción de las personas a la comunidad. En otras palabras, si el amor sólo se da en pequeños grupos (amigos, pareja, madre/hijo) no alcanza para entender cómo el sujeto puede llegar a ser un miembro con plena autonomía en la vida pública de su comunidad, puesto que se necesita un reconocimiento mucho más amplio que el de las relaciones afectivas. Para esto, es necesario plantear una forma de reconocimiento más amplia, universal, que sólo se puede dilucidar si se introduce la relación del derecho. Las relaciones amorosas tienen que dejar lugar a una ampliación de reconocimiento, y a esto Honneth lo llamará el reconocimiento como derecho.

Lo que implica esto es que el sujeto debe concebirse como portador de derechos, pero para ello debe, por un lado, ser reconocido como tal por los miembros de su comunidad, y, a su vez, él mismo reconocer a los demás como portadores de derecho. El derecho es la positivización y universalización del reconocimiento, en tanto garantiza a todos los seres humanos miembros de una determinada comunidad, la autonomía en el plano legal. Es decir, se garantiza vía la ley, la libertad y la igualdad. El derecho amplía la autonomía porque garantiza una estructura legal para que ese miembro de la comunidad no sólo no sea limitado arbitrariamente en su toma de decisiones personales, sino que le permite participar activamente en los asuntos públicos.

Si la autoconfianza era la consecuencia natural del amor como forma de reconocimiento será el auto respeto lo que se construya a partir del derecho. Porque este tipo de forma de reconocimiento garantiza que el individuo sea considerado como un igual y se tenga en consideración lo que ha decidido. Es decir, el derecho permite el respeto por la autonomía.

En cuanto pensamos al derecho como una forma de reconocimiento, por lo menos en los términos recientemente planteados, queda de manifiesto que se constituye como una suerte de marco de la moralidad, de garantía por la cual los sujetos pueden actuar responsable y autónomamente en el seno de la sociedad. Para darle un fundamento empírico a esta situación, nuevamente es importante analizar qué es lo que sucede si, precisamente, hay una *falta* de reconocimiento como derecho. Lo que en esta ocasión se pone en juego es la contracara del derecho como respeto, es decir, la exclusión. La historia de la humanidad puede leerse en esta clave, en tanto que los grupos excluidos luchan por la ampliación de sus derechos, y esto no es otra cosa que querer ser tratado como un igual. Es decir, pertenecer al grupo social con el mismo grado de responsabilidad moral que los demás miembros de la comunidad. Lo que se pierde si un sujeto es excluido en estos términos es la integridad, es decir, la habilidad de interactuar como un igual frente a los demás. Se construye, nuevamente, una imagen de inferioridad.

Por último, la restante forma de reconocimiento es aquella que se relaciona con la estima. En Hegel había sido la *eticidad*, pero en Honneth el término es la “solidaridad” (Honneth,

1997, p. 157). Para que se pueda hablar de esto, es necesario que la sociedad comparta cierto horizonte de valores que habiliten que un miembro de la comunidad pueda aportar al desarrollo o consecución de dichos valores sociales. Pero la estima social no siempre se entendió de la misma manera y este tercer tipo de reconocimiento atravesó una transformación que nos interesa particularmente aquí porque estará íntimamente ligada al problema de la identidad. Así es como Honneth sostendrá lo mismo que analizamos en apartados anteriores: la identidad y el reconocimiento son, en gran medida, conceptos que deben ser analizados históricamente.

Hay una diferencia fundamental que nos permite separar al derecho de una nueva forma de reconocimiento como lo es la solidaridad. La universalidad que ostenta el derecho no se mantiene en esta tercera faceta del reconocimiento, sino que la nota característica es la diferencia personal. La modernidad trajo consigo el discurso de la igualdad universal para todos los seres humanos, es decir, la dignidad. Sin embargo, aparece frente a eso la importancia de la diferencia personal. La estima hace referencia a lo que una persona pueda aportar a su comunidad, en su particularidad. Si la universalidad ya no es el marco que fundamenta a la solidaridad, sí será necesario cierto esquema de valores socialmente compartido, que permita establecer qué se puede esperar de un individuo y qué no. La estima o solidaridad se definirá por el aporte de un individuo a la consecución de objetivos grupales. Lo que se reconoce, ahora, es la diferencia personal.

¿Por qué se vuelve problemático recién en la modernidad este tipo de reconocimiento? Porque como vimos anteriormente, la revolución individualista tiene su origen en esta etapa. Las sociedades tradicionales (premodernas) estaban constituidas por grupos ordenados jerárquicamente cuyos miembros compartían un código ético. En realidad, la estima estaba dirigida no al individuo sino al grupo, en tanto contribuyera a esos objetivos grupales que recién mencionábamos. Este tipo de sociedad estaba ligada al concepto del honor que se definía por la casta de nacimiento del individuo.

La transformación del concepto en la modernidad radicó en que el honor se universalizó y se convirtió en la categoría de la dignidad (Honneth, 1997, p. 154). Sin embargo, ya que la

dignidad (honor) no requiere ningún tipo de esfuerzo para ser conseguido (al menos en términos jurídicos) pues todos los seres humanos nacen con el mismo esquema de derechos universales, hay un resto que se mantiene y se traduce en la estima. Una situación que no puede ser entendida universalmente, sino que se dirigirá a las personas que aporten algo significativo a la sociedad.

Si la modernidad implicó la disolución de las sociedades del honor, es decir, al universalizar la dignidad humana disolvió los grupos y sus códigos éticos, entonces ahora cobra relevancia la individualidad³⁰. Es el individuo que demuestra su valor frente a la sociedad toda porque ya no tiene casta de pertenencia.

Este tipo de reconocimiento engendra a la autoestima, pero su falta, es decir, si la sociedad no reconoce las habilidades particulares del individuo, lleva a una forma de menosprecio: el insulto y la denigración o la injuria y la deshonra.

En esta línea es que Taylor reconstruye también una historia moderna del concepto de identidad, no sólo en la voluminosa obra de las *Fuentes del yo* ya citada, sino también en el artículo "Identidad y reconocimiento" (Taylor, 1996) que anteriormente analizamos. Existe también para él este giro del honor, es decir, de la estima centrada en el grupo, hacia la cuestión personal. La identidad como cartografía moral existe en todo tiempo y cultura, pero en la modernidad se da un giro hacia lo individual. La identidad no dependía del individuo particular sino del grupo en el cual se encontraba. No podía pensarse la originalidad porque no era de ninguna manera un valor.

Sin embargo, la revolución igualitaria de la modernidad trae aparejada como consecuencia que ya no exista un marco moral sustancial definido por el grupo o la casta de pertenencia. Esto abre la puerta a la originalidad, y es así que la identidad en términos modernos se asocia con la "autodefinición". ¿Por qué el nexo entre identidad y reconocimiento? Porque

³⁰ También puede entenderse a la estima como aporte de una subcultura dentro de una cultura mayor, o de un grupo particular sobre el conjunto de la sociedad. Por ejemplo, soldados que vuelven de una batalla que son bien recibidos y se reconoce su valentía. Aquí es difícil descifrar si Honneth acordaría en esta dimensión grupal de la estima, pero sí Taylor. V. Thompson (2006), p. 94.

como vimos, no alcanza que yo decida ser tal o cual cosa, sino que es necesario que el otro lo acepte en alguna medida. Hay una situación innegable por la cual el individuo negocia con su entorno lo que quiere ser. Y esto nos remite nuevamente a la cuestión del lenguaje, el individuo se inserta en la red cultural de la que formará parte a través de un determinado lenguaje y éste adquiere su significado (en los términos expresivistas ya mencionados) dinámicamente en la sociedad.

De esta manera, y teniendo en cuenta esta definición del reconocimiento en tres aristas de análisis, podemos establecer ya el nexo entre los puntos de este capítulo. La identidad sólo puede constituirse si se le otorga un reconocimiento adecuado. Y ese reconocimiento adecuado y esa identidad sólo tienen significado en el marco de un lenguaje entendido comprensivamente y compartido socialmente.

V- Conclusiones

En este capítulo analizamos un concepto fundamental para dismantelar la imagen atomista del ser humano: la identidad. Para comprenderla cabalmente fue necesario sumar los términos de lenguaje y reconocimiento. Los tres conceptos nos permitieron forjar una imagen dialógica u holista del ser humano, donde la comunidad pasa a ser una condición de posibilidad de la propia humanidad.

La identidad es un marco referencial que se construye en una comunidad dialógica. Esto nos llevó a poder profundizar en la naturaleza del lenguaje: frente a la posibilidad de entenderlo como un mero instrumento de comunicación de nuestras ideas y procesos internos, la visión comprensiva nos permitió dar lugar a una lectura en donde el lenguaje es lo que posibilita el propio mundo. Y ese lenguaje, es una empresa colectiva.

Por su parte, todo el análisis del reconocimiento nos permitió justificar una serie de cuestiones. En primer lugar, demuestra en un plano psicológico la necesidad de los seres humanos de otros seres humanos. Frente a la visión atomista, para la cual las personas se necesitan instrumentalmente unas de otras (principalmente en el inicio de la vida), los

análisis del reconocimiento nos permiten vislumbrar que no sólo es necesario el otro durante la infancia (a través del reconocimiento como amor, en principio) sino a lo largo de toda la vida (amistad, pareja, etc.). Asimismo, nos demostraron lo perjudicial que se torna la exclusión o el menosprecio en el ámbito de la solidaridad o el derecho. Es decir, los análisis de la lucha por el reconocimiento nos permiten comprender lo íntimamente que estamos ligados los seres humanos unos a otros.

Pero, además, el reconocimiento es fundamental para la constitución de la identidad. Esto lejos está de ser una nimiedad. Muy por el contrario, a partir de la definición que reconstruimos al principio del capítulo, sin identidad no hay ser humano. La identidad, al ser lo que nos permite valorar, es nuestro eje fundamental. Pero sin reconocimiento no hay identidad, y sin otro ser humano no hay reconocimiento.

A partir de esto, es posible entender por qué el reconocimiento es una necesidad humana fundamental. Desde el plano psicológico queda completamente demostrado. La falta de reconocimiento imposibilita el desarrollo adecuado de cualquier persona. Pero podríamos sumar, gracias a la visión de Taylor (quien no construye una argumentación empírica acerca del reconocimiento) una justificación antropológica, en tanto que muestra, cual Heidegger, una característica existencial del ser humano. La identidad es la condición para actuar e insertarse en el mundo moral. Un ser humano sin identidad no puede actuar moralmente. O, en definitiva, no puede actuar.

A su vez, podemos entender que el reconocimiento no sólo es una “necesidad” sino que también es la condición de posibilidad del derecho. Si bien Fichte es quien desarrolla profundamente esta cuestión, tanto Honneth como Taylor (con lo que Thompson llama la “política del universalismo” (Thompson, 2006, p. 45) o una política de igual dignidad) ven en la ligazón entre reconocimiento y derecho la clave de las sociedades contemporáneas para asegurar el imperio de la ley. Esto es importante porque como veremos en el próximo capítulo el Humanismo Cívico debe poder congeniar tanto la universalidad del derecho como la diferencia cultural.

En definitiva, el propósito de este capítulo era demostrar que la imagen atomista del ser humano desdibuja lo que sucede en la realidad. Para resolver este problema, la clave estuvo en demostrar una serie de consideraciones: 1) que la identidad no es un “extra opcional” sino que permite operar en el mundo; 2) que esa identidad no se construye autónomamente, sino que depende de la relación con otros significativos; 3) que esa relación con los otros se da de dos maneras: por el lenguaje compartido, cuyo significado se renueva constantemente; y por la lucha por el reconocimiento, porque ser una persona autónoma exige que los demás me acepten.

Para cerrar y poder abrir un nuevo capítulo, la pregunta que puede uno sugerir luego de estudiar estas posturas se presenta en el terreno de lo político: ¿debería constituirse una política colectivista, dado que la comunidad, ya sea lingüística o vía el reconocimiento, es fundamental para el desarrollo de la identidad de los individuos? La respuesta en esta tesis es negativa. En principio uno podría pensar que estos tipos de análisis llevarían a concebir un sistema político en donde la comunidad sea el fundamento y no así los principios liberales de derechos y libertades individuales. Si es la comunidad lo que permite el lenguaje y el reconocimiento sería necesario que sea resguardado frente a cualquier intento de constitución individualista.

Sin embargo, el objetivo de esta tesis era precisamente presentar un modelo teórico que permitiera, por un lado, solventar los problemas del procedimentalismo, pero, por otro, no caer en posiciones colectivistas que históricamente han demostrado fracasar. Los experimentos del tipo de democracias fundadas en estos principios, como Camboya y los jemereros rojos, demostraron que los axiomas liberales son los únicos que pueden garantizar la seguridad de la ciudadanía. De esta manera, nos alejaremos de posiciones ligadas a pensar a la democracia como podría ser la ya clásica definición de Schmitt (“forma política que corresponde al principio de la identidad” (Schmitt, 1996, p. 221)) para repasar la tradición republicana, ligada a lo que ya definimos como su vertiente humanista. Esto es así, porque nos permite introducir el concepto de “bien común” como polo de sostén a la comunidad, pero, a su vez, fundamentando el sistema sobre principios liberales. De esta manera, será la salida del procedimentalismo o de cualquier propuesta comunitarista.

Capítulo 3: el Humanismo Cívico: antecedentes

I- Introducción

Este tercer capítulo tendrá dos objetivos. Por un lado, es necesario realizar algunas precisiones terminológicas. Esto es así, porque la tradición republicana en Filosofía puede remontarse hasta Aristóteles, lo que indica la dificultad de reconstruir una sola versión del republicanismo. De esta manera, en el próximo apartado, intentaré responder a la siguiente pregunta: ¿por qué llamar Humanismo Cívico a esta vertiente de la tesis republicana?

El segundo de los objetivos es presentar a dos autores que nos permitirán ingresar a los fundamentos del Humanismo Cívico. Uno de los ejes centrales del republicanismo, en general, se relaciona con la participación de la ciudadanía en la vida pública. Para esta versión del republicanismo que quiero defender en esta tesis, la particularidad es que la participación se entiende de una manera intrínsecamente valiosa. Es decir, frente a posturas que consideran que la participación es necesaria para asegurar un estado democrático, para la tradición que presentaré a aquí, la participación tiene un carácter fundamental para la vida de los ciudadanos. En este sentido, retomaré los planteos de Arendt en tono a la vida activa, especialmente aquellos ligados a la acción política y al diálogo.

Sin embargo, también reconstruiré algunos planteos de Alexis de Tocqueville, quien nos aportará un argumento en el segundo de los sentidos recién mencionados. Con esto quiero decir que este autor nos brindará un argumento instrumental para defender a la participación ciudadana en la vida democrática. Es necesario hacer esto también, porque Tocqueville es una fuente ineludible tanto de Arendt como de Taylor quienes son los máximos representantes de esta tradición humanista que quiero defender aquí.

De esta manera, luego del apartado sobre la definición del Humanismo Cívico, dedicaré el siguiente a desarrollar la noción de vida activa en Arendt y el cuarto para analizar algunos puntos de la teoría política de Tocqueville. Más precisamente analizaré los planteos sobre

el individualismo, sus consecuencias no deseadas en la democracia (léase despotismo), así como la apatía y dedicaré algunas líneas a la participación ciudadana.

Luego de este capítulo ligado a las fuentes de esta tradición humanista, nos concentraremos en el cuarto capítulo en los postulados del Humanismo Cívico en el contexto del debate liberal comunitarista.

II- Precisiones terminológicas

Como punto de partida es importante definir a la posición que defenderé aquí como vía de escape a los problemas que se dejaron planteados en la introducción, en relación con el debate entre liberales y comunitaristas. Si bien utilicé el término republicanismo para categorizar a esa teoría superadora, es necesario hacer algunas aclaraciones y afinar ciertas cuestiones conceptuales. Recordemos que los conflictos giraban en torno a dos tópicos: aquellos relacionados con los análisis antropológicos, por un lado, y a las cuestiones relacionadas a la concepción estatal, por el otro.

En líneas generales, el republicanismo es una tradición que defiende postulados como la importancia del bien común, la necesidad de la virtud cívica para la participación en la vida pública y el rol central de la deliberación en el terreno político. Es una tradición, porque suele encontrarse esta línea común desde Aristóteles y Cicerón, pasando por Maquiavelo y Rousseau hasta nuestros días.

Existen tres enfoques desde los cuales se puede entender al republicanismo (Peterson, 2011, p. 8 y ss.). Un primer acercamiento a la cuestión es netamente histórico: desde la década del '60 surgió un fuerte interés por reconstruir esta tradición, poniendo especial atención en los orígenes y la recepción contemporánea de los pensadores "republicanos". De esta manera, por ejemplo, Honohan (2002) reconstruye esta posición teórica en cuatro grandes períodos, divididos por el tema central de discusión: a) Aristóteles y Cicerón en torno a la importancia de la virtud; b) Maquiavelo y Harrington, cuyo tema central era la libertad; c) Rousseau y Madison, autores que centraban sus preocupaciones en torno a la

participación; d) Arendt y Taylor, a quienes considera responsables del revival del republicanismo, y cuyo tema central gira en torno a la problemática del reconocimiento.

En segundo lugar, existe un enfoque “teórico” en torno al republicanismo, es decir, no sólo importa la historia del concepto sino determinar si las tesis básicas de esta tradición podrían aplicarse para resolver problemas contemporáneos (v. por ejemplo, Sandel, 1996; Pettit, 1999). Por último, y, en tercer lugar, existe un acercamiento netamente político al republicanismo, esto significa que puede entenderse como un modo de hacer política, como, por ejemplo, las propuestas llevadas a cabo por Zapatero en España (Peterson, 2011, p. 9).

Teniendo en cuenta la clasificación precedente, en este trabajo haré hincapié en un enfoque teórico. Al decir esto, quiero decir que utilizaré los argumentos republicanos, y en menor medida apelaré a un enfoque histórico. En resumidas cuentas, prevalecerá un examen más bien analítico que de historia conceptual y apelaré a fuentes históricas como recursos argumentativos. Sin embargo, es necesario profundizar brevemente si la posición que me interesa aquí debe recibir el nombre de republicanismo o no.

La posición de Taylor, que me interesa particularmente, así como la de Hannah Arendt, son difíciles de categorizar. Existen debates en torno a si definir a estas teorías como republicanismo o no. En la Teoría Política contemporánea se asocia con este término a los planteos de Pettit, especialmente a su hincapié en la defensa de un tipo de libertad como no dominación. Si el criterio para determinar si una teoría es republicana o no sólo fuera la cuestión de la libertad, esta tradición que pretendo defender claramente no encajaría bajo este concepto, puesto que la noción de libertad que manejan tanto Taylor como Arendt implica la participación política, y ella entendida como un valor intrínseco al ser humano. Sin embargo, si el republicanismo también implica un fuerte compromiso con la actividad pública, una antipatía profunda hacia el despotismo, así como la revalorización del patriotismo en torno a un bien común, entonces estos últimos filósofos sí pueden entenderse en términos republicanos.

Ahora bien, si, seguimos a Kymlicka (2002, p. 299) en esta cuestión, podemos encontrar por lo menos dos vertientes de republicanismo, y de esta manera simplificar el problema. El “Republicanismo cívico”, como él lo denomina, puede ser entendido desde un enfoque aristotélico o instrumental. Por el primero de los modelos, entiende que el núcleo de la defensa se encuentra en la participación ciudadana en los asuntos públicos. Es una visión aristotélica porque se considera a este tipo de vida activa participativa como la más elevada y la propiamente humana. En contraste, el segundo tipo de republicanismo cívico entiende a la participación no como algo intrínseco al valor de la vida humana, y sería imposible e indeseable que el Estado adoptara una visión de este tipo para imponerla a la ciudadanía. Sin embargo, sí hay un valor instrumental, ya que el compromiso ciudadano en la cuestión pública asegura el sostenimiento de la democracia y la no dominación. Esta clasificación también la adopta Peterson (2011, p. 17) quien cree que la división se da estrictamente en cómo conciben a la participación política, si con un valor intrínseco, como Arendt o con un valor instrumental, como Skinner (1997, p. 9).

A partir de esta distinción, tanto Taylor como Arendt, y en cierto sentido Tocqueville³¹ se catalogarían dentro de este republicanismo cívico aristotélico. Efectivamente, para ellos, la democracia entendida en términos de participación en la esfera pública es la única que estimula la actividad propiamente humana: el diálogo y la acción. Asimismo, autores como Hernández (2005) incluyen a este tipo de autores en esta tradición del republicanismo cívico y diferencian a éste del republicanismo liberal, donde catalogarían a Skinner o Pettit.

No hay duda de la raigambre aristotélica de estas posiciones que defienden un valor intrínseco de la participación. Podrían denominarse “neo aristotélicos” en términos de Seyla Benhabib (2007) por la tesis defendida por parte de Aristóteles sobre la buena vida relacionada a la vida activa, que desarrolla en el clásico libro VII de la *Política* (2007). Sin

³¹ Tocqueville mantiene una tensión a lo largo de toda su *Democracia en América* (2017 A; 2017 B) entre cierto ideal aristocrático de la virtud y el tipo de vida centrado en los asuntos privados que genera la democracia. Tensión, porque se percibe cierta nostalgia por los ideales morales de la época anterior a la que escribe pero profundamente convencido de que la democracia es el futuro. De esta manera, Tocqueville pareciera tener una mirada más instrumental sobre la participación política, porque cree que es la manera de evitar el despotismo que acecha a cualquier democracia. Sin embargo, siente un rechazo por la afirmación y defensa de un tipo de vida centrado en la vida privada y en la satisfacción de necesidades básicas.

embargo, sí hay algunos problemas en relación al término “republicanismo” que intentaremos resolver.

Para ello, es necesario tener en cuenta otra categoría, la del “Humanismo Cívico”. Esta posición, según Nederman (2019) es un constructo historiográfico que surge de los análisis de Hans Baron sobre la Italia renacentista, cuyas ciudades promovían la vida activa. Este término lo acuña en el año 1925 pero lo desarrolla en su *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny* (1955/1966). Sin embargo, estos análisis son la primera revalorización del siglo XX en torno a las cuestiones de la tradición republicana. Este enfoque podría entenderse como “histórico” en los términos planteados más arriba. Pero no puede descartarse rápidamente, sino todo lo contrario, porque Taylor asume que su posición teórica puede engarzarse en la tradición del Humanismo Cívico.

Dadas todas estas cuestiones es fácil enredarse en precisiones terminológicas. “¿Qué es el republicanismo?” es una pregunta compleja de responder, al igual que ya habíamos visto con aquella sobre el liberalismo. Para los fines de este trabajo es necesario tomar una decisión y así poder articular correctamente una defensa a la posición que pretendo tomar. En este sentido creo que tanto las posiciones de Pettit, Skinner, Taylor, Arendt, claramente pueden catalogarse bajo el rótulo de republicanismo, ya que hay una preocupación por la virtud, la participación y la libertad. Sin embargo, dado que la discusión académica ha optado por denominar republicanismo particularmente a la posición de Pettit, nombrar a la que yo pretendo defender de la misma manera generará confusiones.

Por otra parte, con los términos “Democracia republicana” decidieron nombrar Renato Cristi y Ricardo Tranjan (2012) exclusivamente a la propuesta democrática de Taylor, porque interpretan de manera republicana a su fuente: Tocqueville. Esto, claramente, también podría entrar en discusión. Sin embargo, hay cierto consenso en admitir a Tocqueville dentro de la tradición republicana, al menos, en tanto él mismo no se concebía estrictamente como un liberal. En *Democracia republicana* (2012) (Taylor no utiliza este nombre para su posición) Taylor argumenta, como veremos más adelante, que la

democracia necesita de cierto patriotismo generado por la participación para poder sostenerse en el tiempo. De esta manera, si volvemos a la definición esgrimida por Kymlicka, si el republicanismo tiene una mirada instrumental sobre la participación, entonces Taylor, en esta conferencia, puede ser catalogado como republicano “instrumental”, y, de hecho, probablemente por este motivo los traductores deciden titular de esta manera a la conferencia.

A partir de todo lo expuesto, hay que tomar una decisión operativa. Si nos remitimos a “Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo” (1997) Taylor se define como un deudor de la tradición cívico humanista, como ya mencioné. Pero ¿qué defiende tal posición? Básicamente, la tesis republicana. Parece sencillamente una discusión terminológica que difícilmente llegue a algún lado, excepto para quienes quieran adentrarse en clasificaciones eruditas. Para este trabajo, y para evitar confusiones, adoptaré para la posición de Taylor, Arendt, y de fuentes tocquevilleanas el nombre de Humanismo Cívico y no republicanismo. Sin embargo, sí podré utilizar la “tesis republicana” para mencionar los puntos de defensa de estos autores. Esto, porque efectivamente hay un lazo entre libertad y patriotismo, así como una alta valoración por la vida activa, en sus teorías. Intentaré evitar las nociones de republicanismo cívico aristotélico porque, más allá de su longitud, es un término que genera aún mayor confusión, en tanto que Taylor y Arendt si bien están fuertemente influidos por Aristóteles, deberíamos demostrar en primer lugar por qué Aristóteles es una fuente para el republicanismo en general³², más allá de la ya mencionada relación entre vida activa y buena vida.

Las siguientes secciones serán dedicadas a presentar en qué consiste esta tradición del Humanismo Cívico, haciendo hincapié en la concepción de democracia que presenta. Ésta pondrá el énfasis en la participación y en algún tipo de bien común que debería compartir toda sociedad. Veremos que la tesis fuerte de esta posición la sostiene principalmente Hannah Arendt y que es esa concepción de vida activa la que corre por todo este

³² De lo que no hay duda es de entender a todas estas variantes del republicanismo como incrustadas en la tradición filosófica posterior a la Ilustración. Con esto quiero decir, que ningún autor de los mencionados tienen pretensiones de desechar los alcances políticos de la modernidad. V. Hankins (2003, p. 13).

posicionamiento. Además, veremos que Tocqueville aporta los instrumentos necesarios para pensar cómo puede sobrevivir la democracia de manera duradera. De esta manera, veremos dos fuentes principales en los posteriores desarrollos de Taylor, quien es el autor cuya concepción de la democracia me propongo defender principalmente aquí. De cualquier manera, tanto Tocqueville como Arendt serán dos fuentes que nos permitirán pensar una democracia que reconozca las relaciones exactas entre los miembros de una comunidad política (problema ontológico de los dos primeros capítulos) pero también nos aportarán un argumento instrumental (ligado a la participación), que demostrará que esta tradición humanista cívica permite mirar con optimismo el futuro de las democracias.

III- La primacía de la vida activa: Hannah Arendt.

Uno de los núcleos de este Humanismo Cívico es la concepción de la política que sostiene. La filósofa que mejor desarrolla esta mirada es Hannah Arendt. Posiblemente toda la discusión planteada entre las diferentes posiciones que se van postulando a lo largo de este trabajo puedan configurarse bajo una pregunta fundamental: “¿qué es lo político?”. Responder a esta cuestión es esencial para entender por qué es tan importante para el Humanismo Cívico la participación en los asuntos públicos, o el autogobierno. Podríamos comenzar por descartar algunas definiciones que no pueden asociarse con esta tradición. El Humanismo Cívico no comparte una visión de la política que ha resurgido en este último tiempo, es decir, la concepción de lo político de Schmitt (2009), donde lo definitorio es la oposición entre las categorías de amigo /enemigo. La lucha no tiene lugar en los planteamientos de Arendt³³. Asimismo, la política no es voluntad de poder como en las propuestas neo-nietzscheanas, ni tener gobierno o ejercer el poder sobre otros, como plantearía Weber (v. Kalvyas, 2008). Lo político, para Arendt, es lo constitutivo del ser humano, aquello que está ligado a la acción y a la comunicación. La política se da entre iguales; esto es, aparece cuando la gente está entre sí, en comunidad, en diálogo y no *contra*

³³ Para un análisis pormenorizado sobre la comparación entre Arendt y Schmitt v. Kalvyas (2008). Para ciertos autores estos dos filósofos tienen más puntos en común de lo que se cree.

otros. En definitiva, es discurso en el espacio público, en la esfera pública. De esta manera, en las siguientes líneas, intentaré reconstruir qué significa la vida activa, su importancia para el ser humano, para luego utilizar esto como una de las dos grandes razones que tiene el Humanismo Cívico (en su argumento no instrumental) para sostener la importancia de la participación en la esfera pública. Veremos cómo la política es una de las partes esenciales de la vida activa.

La tradición filosófica configuró y transmitió a lo largo de su historia dos conceptos claves para entender la condición propiamente humana. Por un lado, la vida contemplativa, entendida como propia del filósofo (y que luego la Edad Media la ampliaría como modelo de buena vida³⁴), y por otro, la vida activa, es decir, las actividades que realizan los seres humanos. Hannah Arendt es fundamental para interpretar estas categorías en el Mundo Moderno. Éste es el resultado de toda una construcción filosófica que se inicia con Descartes pero que tiene sus consecuencias mundanas recién pasadas las dos guerras mundiales. Para Arendt, con este Mundo Moderno comienza esa situación en la que hay un triunfo de lo que llamará el *animal laborans* (Arendt, 2009).

La vida activa, eje sobre el cuál escribiré *La condición humana* (Arendt, 2009), puede entenderse de tres maneras diferentes: la acción, el trabajo y la labor. Tres modos de entender la vida humana que a lo largo de la modernidad fueron siendo valoradas de diferentes modos, con cierta desconfianza a la primera y siendo el trabajo y la labor las que competían por el primer puesto en la escala de valoración social. Si la vida contemplativa ya había sido desterrada de lo que podría considerarse como valioso para el humano, dentro de la misma vida activa será difícil explicar por qué también la acción política cae en desgracia. Sin embargo, toda esta obra está dirigida, por un lado, a explicar esa trasmutación valorativa en las concepciones de las acciones humanas y, por otro lado, a revalorizar la acción y el discurso como lo propiamente humano, aquello que la Modernidad destituyó pero que es necesario reinstaurar. Sobre esta última cuestión me centraré,

³⁴ Por ejemplo, dice Tomás de Aquino: “Hay que decir, por consiguiente, que la vida contemplativa es, en sí misma, mejor que la activa”. Desarrolla el argumento en la cuestión 182 de la *Suma de Teología* (Aquino, 2001).

porque, como puede intuirse, será el argumento que esgrime el Humanismo Cívico para plantear un tipo de democracia que defienda una tesis republicana.

Es necesario, entonces, realizar una breve recapitulación de lo que significan cada una de estas “condiciones humanas” para poder captar correctamente la importancia de la vida activa y la noción de esfera pública que Arendt defiende como lugar donde ocurre lo propiamente humano.

Comencemos por la labor. Arendt construye una distinción entre labor y trabajo. No es una afirmación sencilla de demostrar, puesto que ambas se asociaron en la Filosofía como aquello que se hace con las manos. Sin embargo, los análisis de esta filósofa en el terreno de la antigüedad clásica demuestran que existe una diferencia sustancial entre ambos conceptos y que por eso deben mantenerse como esferas separadas de análisis. La labor, y no así el trabajo, es la actividad ligada a la reproducción de la vida en el sentido más instintivo posible. Para los griegos la labor era lo que se hacía al interior de la esfera privada, una actividad servil, propia de los esclavos; era la actividad al servicio de la vida.

El *animal laborans* es un modo de vida, una manera de relacionarse con el mundo y no una clase social. La labor se eleva cuando la historia occidental decide erigir la vida misma como valor primero, porque de aquella depende la reproducción de la vida. Es el lugar de la pura necesidad; allí, no puede existir la libertad porque las acciones están marcadas por las necesidades fisiológicas, no hay escape de eso. Y, por esa razón, para el mundo griego era lo no humano, porque se compartía con el resto del reino animal. No hay producto del laborar, como sí lo habrá del trabajo, porque lo que se haga bajo esa condición desaparece, se consume inmediatamente.

Las producciones del laborar, en cierto sentido “cosas” se caracterizan precisamente porque no duran, a diferencia de las cosas producidas por el trabajo. Aquellas no tienen durabilidad ni estabilidad y se dan en un mundo que sí posee estabilidad gracias a las consecuencias del trabajo. El trabajo se distingue de la labor porque produce con efectos duraderos, es decir, el trabajo produce objetos, y estos objetos otorgan cierta estabilidad al mundo. Su producto, a diferencia de los bienes de consumo generados por la labor, son

los productos de uso. La labor es un círculo interminable y esa es la característica que permite la distinción con el trabajo, así como con la acción política.

La razón por la que Arendt analiza al *homo laborans* es por su triunfo en el mundo contemporáneo como modelo de vida. Si tenemos en cuenta que la actividad laborante es la reproducción de la vida, puede decirse que, básicamente, el consumo es la nota esencial que define a esta condición. La sociedad actual consumista manifiesta cómo este tipo de sujeto se impuso en el mundo moderno:

Esta sociedad no ha surgido de la emancipación de las clases laborales, sino de la emancipación de la propia actividad laboral, que precedió en varios siglos en la emancipación política de los laborantes. La cuestión no es que por primera vez en la historia se admitiera y concediera a los laborantes iguales derechos en la esfera pública, sino que casi hemos logrado nivelar todas las actividades humanas bajo el común denominador de asegurar los artículos de primera necesidad y procurar que abunden (Arendt, 2009, p. 136).

El problema que Arendt ve en esta situación es que si el objetivo de la humanidad es ahora sólo reproducir la vida no queda pensar otro resultado que la aniquilación total del mundo, como consecuencia de la depredación necesaria para satisfacer las demandas de toda la población mundial. Sin embargo, lo más grave que se sigue de esta imagen del ser humano es que desaparece la libertad. Se impone la regla de la necesidad, y donde hay necesidad, no hay sujeto libre posible.

De la cita recién mencionada, creo que queda claro que Arendt está polemizando contra la imagen que se construye y se impone en la modernidad, a partir de la Filosofía que ensalza la vida activa en sus facetas productivas. De esta manera, si bien Arendt está completamente en desacuerdo con Marx, no por eso hay que analizar esto como un desprecio elitista hacia el proletariado. Si no, más agudamente, el problema es ensalzar el

modo de vida del esclavo, cuestión que Marx también ya había señalado³⁵. Claramente, la libertad, para Arendt, no puede entenderse en términos negativos, pero, de cualquier manera, ni siquiera en una sociedad de laborantes puede haber ese tipo de libertad, porque hay una necesidad constante de “ganarse la vida”. Así, se impone el yugo de la necesidad. Ese impulso de consumo y destrucción no puede eliminarse sólo liberando del trabajo (con menor labor sólo se pasaría a consumir ocio) sino que debe constituirse una nueva imagen del ser humano, y allí, Arendt hará su esfuerzo, en devolverle a la humanidad su capacidad propia: el discurso y la acción política.

Sin embargo, podríamos hacer antes alguna aclaración con respecto al *homo faber*, a esa otra actividad que debe diferenciarse de la labor y que es el trabajo orientado a la producción. La diferencia radical es que para Arendt una sociedad de consumidores no tiene mundo, porque éste requiere de estabilidad y eso sólo pueden darlo los objetos, pero éstos no son sino productos del trabajo. El trabajo es el producto de un creador, de un “artesano” que brinda, a diferencia de la labor, estabilidad y duración al mundo (Arendt, 2009, p. 149 y ss.).

En el *homo faber* puede hablarse de libertad en algún sentido, puesto que hay creación y ruptura con las necesidades inmediatas. Puede producir y puede destruir. El *homo faber* construyó el mundo del laborante. La importancia de describir en alguna medida a este tipo de sujeto, por más que Arendt no considere que sea la imagen humana que predomine en la actualidad, es que tiene dos consecuencias. Por un lado, impone una manera de entender al mundo instrumentalmente, es decir, el mundo es el mundo de los objetos, de su uso. Es esa relación sujeto/objeto que ya Descartes había comenzado: el mundo como algo externo e independiente del sujeto. Y, por otra parte, porque se impone el utilitarismo como regla, y el significado de las acciones sólo pueden entenderse en términos de medios y fines, de “utilidad”. Si repasamos lo analizado en el segundo capítulo, Arendt está reconstruyendo en esta imagen lo que podría denominarse como el “sujeto monológico”, en tanto que el significado no requiere de los otros para aparecer. El problema particular con todo esto es

³⁵ Para esta discusión v. Levin (1979).

que, si el discurso expresivo es la clave de la política y de la esfera pública, que se constituya esta imagen del lenguaje meramente instrumental, hace perder lo propiamente político al espacio común. Miremos cómo puede encontrarse esto en Arendt:

A diferencia del *animal laborans*, cuya vida social carece de mundo y es semejante al rebaño y que, por lo tanto, es incapaz de establecer o habitar una esfera pública mundana, el *homo faber* está plenamente capacitado para tener una esfera pública propia, aunque no sea una esfera política, propiamente hablando. Su esfera pública es el mercado de cambio, donde puede mostrar los productos de sus manos y recibir la estima que se le debe. (Arendt, 2009, p. 178).

La construcción del sujeto moderno se hace posible sólo bajo la destrucción de lo que la antigüedad había considerado como aquello propiamente político. El significado del mundo que sólo se adquiriría en comunidad con otros, ahora sólo puede plantearse en términos de fabricación y consumo, de utilidad y uso.

Ahora bien, frente a estos dos modelos de ser humano que pueblan la Tierra, hay una tercera posibilidad y es la que, en definitiva, la tradición del Humanismo Cívico quiere rescatar y reinstalar. La vida activa también engloba la acción y el discurso, es decir, lo propiamente político³⁶. La vida que no ejercite estas dos cosas no es prácticamente humana, en los planteos arendtianos.

La acción es poder iniciar, comenzar algo nuevo. Es lo que permite al ser humano insertarse en el mundo de los hombres signado por la libertad, porque allí puede darse lo inesperado. Es en ese espacio público donde se forjan las identidades, porque hay reconocimiento y diálogo con los otros, en tanto que otros. No rige el reino de las necesidades, del consumo,

³⁶ Es muy interesante leer los fragmentos en torno a la definición de lo político que se publican póstumamente bajo el título de *¿Qué es política?* (Arendt, 1997). Allí, Arendt intenta rastrear el origen mismo del término “política” en los griegos (que luego reinterpretarán los romanos) para demostrar cómo nace allí donde la enemistad y la guerra han finalizado, donde el campamento de batalla se convierte en una esfera pública permanente, pero sin la violencia.

ni del comercio, ni la instrumentalidad. En la acción radica la creación y el significado propiamente humano, no dado por la utilidad que algo tenga, sino por el sentido que las cosas adquieran en el diálogo de una comunidad de hablantes.

En la acción y el discurso no hay productores o autores, hay protagonistas. Nuevamente, así como en Taylor, para Arendt la narración es la manera en que los seres humanos se interpretan y dan sentido a sus vidas, y eso puede darse concretamente en este tipo de vida activa, en donde la comunidad se ve a sí misma como agente de la historia. La acción y el discurso sólo pueden darse en relación con otros, no puede existir en soledad. Arendt ve en la *polis* griega el modelo por excelencia de la *política*. En ella, más allá de la reunión de los seres humanos para resolver los problemas ligados a la necesidad, se constituye la posibilidad de darle lugar al discurso y a la acción, para que aparezcan y para que perduren en el tiempo. Que exista la acción posibilita la aparición de la esfera pública, que es el lugar donde los seres humanos *aparecen* y, fundamentalmente, donde comprenden el significado del propio mundo.

Este tipo de vida activa es fundamental para esta posición con respecto a la Filosofía Política, es decir, para una tesis republicana desde la óptica del Humanismo cívico, porque en los análisis de Arendt se puede ver una relación recíproca entre poder, acción/ discurso y la esfera pública. Al principio de esta sección, podíamos decir que la concepción política de Arendt se diferenciaba de los modelos schmitteanos y tradicionales³⁷ y ahora podemos especificar por qué. El poder, concepto nodal en toda Teoría Política, en la teoría de Arendt, no se construye en base a la delimitación de enemigos, y mucho menos por la fuerza o la violencia. El poder es aquello que surge por la comunidad de diálogo y acción política y que aparece en la esfera pública. Arendt establece un círculo de relación, porque el poder aparece en el conjunto de la comunidad de acción, que sólo puede darse en la esfera pública. Pero, a su vez, esa esfera pública permite la aparición de la acción, y con ella, el poder. La importancia de esta esfera es que en ella aparece el significado, más allá del uso

³⁷ Para una distinción entre la noción de poder tradicional y la de Arendt, v. Di Pego (2006), para Arendt, la violencia es síntoma de no tener poder real, cuanta mayor violencia menor poder.

y de la necesidad. Es decir, la esfera pública es la que puede dotar de sentido a la vida, en la construcción de una narración colectiva.

A su vez, la importancia de la política entendida en estos términos de vida activa tiene su valor en tanto que permite mostrar la particularidad de cada sujeto interviniente. La esfera pública permite aparecer la unicidad de cada ciudadano. Aquí, el ser humano puede aparecer y construir su identidad. Siguiendo a Kateb (2006, p. 145), la identidad sólo puede formarse en ese espacio común de afirmación y negociación, en un mundo de iguales, que no puede darse en la esfera privada. La completa formación de la identidad sólo puede darse en aquel lugar donde uno debe actuar y mostrarse.

No es necesario desarrollar aquí por qué se producen a lo largo de la historia las inversiones valorativas en torno a los modelos de vida. Vida activa y vida contemplativa fueron ocupando distintas posiciones a lo largo de la tradición filosófica. Sin embargo, lo que sí puede resaltarse es que la vida activa se impone en la Filosofía Moderna con la particularidad de que la política, como modelo de excelencia de la vida activa en la antigüedad, comienza a verse con sospecha, porque hay un giro hacia la valoración de lo productivo, hacia el *homo faber*.

Sin embargo, lo que sí es necesario comentar y concluir brevemente son algunas cuestiones pertinentes para comprender las fuentes y defensa del Humanismo Cívico. En primer lugar, uno de los conceptos centrales en esta visión política, como recientemente mencioné, es la de esfera pública. De hecho, es uno de los pilares de todo lo que puede rastrearse en la obra de Arendt porque es ese lugar, lo propiamente humano. Este espacio es lo que habilita la aparición del segundo concepto, ya mencionado, el poder, que en ese círculo que vimos, se liga a la acción y al discurso. Veremos más adelante específicamente, cómo la modernidad también construyó una esfera pública muy distinta a ésta. A su vez, hay que agregar a esta concatenación de conceptos, el ideal de libertad que puede entreverse en *La condición humana*. La libertad es lo que se opone a la necesidad, y, por lo tanto, no puede darse en un mundo de animales laborantes. El mundo de estos últimos es el mundo de la alienación, de la pérdida de sentido, de mera reproducción de la vida. La libertad, para Arendt, radica

en la acción, y ésta sólo puede darse en la esfera política. Libertad no es “poder hacer” en el ámbito privado, no es la ausencia de coerción; es la facultad que sólo puede ejercerse en conjunto con otros iguales. Es el gobierno de la propia ciudadanía sobre sí misma.

Una última cuestión, y tal vez la más importante, es que hay una concepción antropológica que Arendt maneja y que ya podía verse de alguna manera en Tocqueville, y que Taylor hereda y que se manifiesta en el concepto de “inmortalidad” (Arendt, 2006, p. 30). Mientras que para gran parte de la tradición filosófica la naturaleza humana impele a la supervivencia, o, dicho en otras palabras, nadie quiere morir violentamente, para Arendt el ser humano no sólo busca sobrevivir, sino que busca trascender. Sobrevivir no implica la inmortalidad, pero Arendt percibe que los seres humanos se distinguen del resto de los animales por esas ansias de inmortalidad. Por esto mismo, Arendt dedica un apartado a la distinción entre eternidad e inmortalidad, así describe la situación:

La tarea y potencial grandeza de los mortales radica en su habilidad en producir cosas -trabajo, actos y palabras- que merezcan ser, y al menos en cierto grado lo sean, imperecederas con el fin de que, a través de dichas cosas, los mortales encuentren su lugar en un cosmos donde todo es inmortal a excepción de ellos mismos. Por su capacidad en realizar actos inmortales, por su habilidad en dejar huellas imborrables, los hombres, a pesar de su mortalidad individual, alcanzan su propia inmortalidad y demuestran ser de naturaleza «divina». (Arendt, 2006, p. 31).

En definitiva, lo que hay que tener presente es la primera distinción que Arendt plantea entre el *animal laborans/homo faber* y el hombre propiamente político. Al primero se le impone la necesidad y la imposibilidad así de la trascendencia, que no debe ser entendida en términos religiosos, sino como las ansias propias de perdurar más allá de la propia vida. Y esto sólo puede darse si se rescata a la acción política del descrédito en que cayó, al haber sido relegada al plano más bajo de administración de necesidades, algo que los griegos veían como esencial al ámbito de lo privado. Como característica fundamental del Humanismo Cívico podemos entonces establecer que la noción de Arendt de vida activa, en

su versión política, es la imagen del ser humano que debe ser rescatada o reconstruida para revitalizar o pensar genuinamente a la democracia.

IV- La receta frente al despotismo: Alexis de Tocqueville.

IV- a) El individualismo

La fuente por excelencia que es necesario analizar para comprender de una manera más acabada al Humanismo Cívico es Alexis de Tocqueville. Presentar algunos planteos de su obra *La democracia en América* (2017 A; B) nos permitirá fundamentar la argumentación desde otro ángulo, desde una óptica instrumentalista. Esto significa que Tocqueville será la fuente argumentativa para desarrollar una defensa de la participación ciudadana, eje del Humanismo Cívico, como un instrumento para que la democracia perdure en el tiempo. Si Arendt nos da la pauta de la importancia de la vida activa (de la acción política) desde un punto de vista antropológico, Tocqueville nos dará herramientas para entender la importancia de la vida activa como compromiso para el sostenimiento de la democracia como forma de gobierno.

A su vez, este autor nos brindará un panorama de las consecuencias de la implementación de una democracia moderna liberal en grandes sociedades y territorios. Para Tocqueville, este sistema de gobierno contiene germinalmente al despotismo, por eso hay que tener siempre presente qué es necesario implementar para que la democracia no degenera en tiranía. La participación es la clave para que la ciudadanía se comprometa con el destino de la República.

Para entender los análisis de Tocqueville en torno a la democracia liberal moderna es necesario tener en cuenta que realiza, en primer lugar, un análisis antropológico del sujeto democrático. A diferencia del debate entre liberales y comunitaristas, en donde las cuestiones antropológicas están ancladas más bien en análisis metafísicos sobre la estructura del hombre, Tocqueville intenta hacer un análisis sociológico del mismo. Este autor diferencia dos modelos de ser humano, uno que habitaba en el antiguo régimen

aristocrático, fuertemente enlazado con sus congéneres (había lazos estamentales) y uno democrático, caracterizado por el individualismo. A diferencia del antiguo régimen ya no hay en el mundo democrático lazos fuertes entre los miembros de la comunidad porque rige el principio de igualdad. Ya no hay superiores, no hay castas, no hay grupo de pertenencia tal como se lo entendía en la etapa previa a las revoluciones democráticas (Tocqueville, 2017 B, 2da parte, caps. I-III)

Lo interesante en Tocqueville, a diferencia de lo que supondría elaborar una teoría especulativa en antropología filosófica, es que su sujeto democrático es el resultado de fuerzas sociales y políticas, es decir, surge de la propia democracia liberal, tanto como sistema político como social (Tocqueville, 2017 A, Intr.). La democracia no es solo una forma de gobierno, sino que es un estado total de la sociedad que termina por dar forma a los ciudadanos. El principio de igualdad que rige en este sistema, así como el principio político que constituye a las democracias (la soberanía del pueblo) dan nacimiento a un nuevo tipo de sujeto, completamente ajeno a las sociedades aristocráticas anteriores, signado por el individualismo.

El individualismo es un tema que Tocqueville analiza históricamente por contraste entre las relaciones que se daban en un pasado aristocrático, con un presente democrático americano. Ve un pasado que ya no podrá reconstituirse y un avance seguro de la democracia. Las configuraciones sociales que caracterizaban a las épocas aristocráticas también se desmantelan. Los fuertes lazos, al tipo de “sub-naciones” al interior de un mismo estado, con la democracia desaparecen.

A diferencia del antiguo régimen ya no hay en el mundo democrático lazos fuertes entre los miembros de la comunidad porque rige el principio de igualdad. Ya no hay superiores, no hay castas, no hay grupo de pertenencia tal como se lo entendía en la etapa previa a las revoluciones democráticas.

Los sujetos en este sistema pasan a ser universos en sí mismos, cerrándose sobre la propia vida, recortando el universo como socialmente valioso al núcleo íntimo de familiares y

amigos. Se cierra el círculo de lo social y se ve al conciudadano como un otro ajeno a la vida propia.

Originado filosóficamente en Descartes, esta descripción del sujeto democrático se construye por una fuerza cultural que comienza a imperar: el individualismo ha entrado en escena. Según Zetterbaum (2009, p. 715) es la “disposición a rechazar como inevitables todas las obligaciones o artículos de fe que no hayan sido sometidas o no hayan soportado la prueba de la investigación personal”. Esta fuerza es consecuencia directa de la igualdad de condiciones.

El individualismo genera una búsqueda de las comodidades. Al encerrarse en su propio mundo, los sujetos no creen ya en algo trascendente o superior a ellos mismos, lo que provoca una concentración en la búsqueda de bienes materiales y el bienestar. La época de los relatos heroicos ha finalizado y hay un cambio en la jerarquía de valores en relación con épocas pasadas, las que Tocqueville había estudiado profundamente, a partir de sus análisis y comparaciones entre las historias de Francia e Inglaterra (Furet, 2007).

Manent hace una gran descripción de este sujeto democrático signado por el individualismo:

We have already given voice to the key word that explains the enigmas of democratic man: anxiety. Uncertain of his place in society now that all ranks are leveled, no longer finding a guide in tradition now that the links of time have been broken, uncertain of his opinions to the extent that he doubts the value of opinion as such, democratic man does not know how to orient his life. Material goods are the sole fixed point, the sole incontestable value amidst the uncertainty of all things³⁸ (Manent, 2017, p. 59).

³⁸ Ya hemos dado voz a la palabra clave que explica los enigmas del hombre democrático: ansiedad. Inseguro de su lugar en la sociedad ahora que todos los rangos están nivelados, ya no encuentra una guía en la tradición, ahora que se han roto los lazos del tiempo. Inseguro de sus opiniones hasta el punto de que duda del valor de la opinión como tal, el hombre democrático no sabe cómo orientar su vida. Los bienes materiales son el único punto fijo, el único valor indiscutible en medio de la incertidumbre de todas las cosas.

Tocqueville celebra, en principio, las bonanzas que puede traer el individualismo, en tanto que puede ser impulso para que la gran mayoría de la población consiga cierta comodidad material y, así, fundar un tipo de sociedad más justa. Sin embargo, hay ciertas cuestiones negativas en esto. Una primera, y menos nociva para el sistema democrático es la sed de competencia que estimula. Si el individualismo provoca un encierro sobre sí mismo pero el principio de igualdad sigue operando, cada uno verá a su vecino y se medirá con él. El individualismo provoca una carrera materialista que no pareciera tener fin. El comercio se posiciona como el valor primero y nadie descansa hasta triunfar en él. No hay fines elevados ni grandes objetivos de otra índole. Hay un corrimiento del espacio público y actividad política para dedicarse a la búsqueda de las ganancias. De hecho, Tocqueville considera que puede abrirse la puerta a una nueva aristocracia por vía de la generación de riqueza (Zetterbaum, 2009, p. 717).

Para el filósofo francés, como causa profunda, el individualismo nace del egoísmo. Ésta es su fuente natural, pero aquel es la expresión de un determinado sistema social. El egoísmo lo definía como “un amor apasionado y exagerado de sí mismo, que conduce al hombre a no referir nada sino a él solo y a preferirse a todo” (Tocqueville, 2017 B, 2, p. 115). Que el individualismo no sea una pasión natural, quiere decir que es resultado de un proceso reflexivo, es una decisión que toma el sujeto democrático de separarse de sus conciudadanos para dedicarse exclusiva o preferentemente a su vida privada. Como ya habíamos mencionado, el centro de este tipo de repliegue es la familia y el pequeño círculo social de la persona, así como la actividad comercial o privada. Para Tocqueville es la creación de una pequeña comunidad hacia el interior de una grande, sin embargo, ese repliegue significa la pérdida de centralidad de la vida pública.

Así como el egoísmo es el vicio que corrompe a todas las demás virtudes, el individualismo corroe al espíritu cívico, a la solidaridad propia de seres que participan activamente para su comunidad de pertenencia.

La aceleración de los cambios que impulsa el motor de la igualdad es la madre de esta nueva configuración del ciudadano democrático. Las antiguas familias aristocráticas se diluyen, ya

no existen y se desvanecen los vínculos sólidos en grupos pequeños. La igualdad que hecha por suelo las antiguas jerarquías y permite deducir que cada uno es igual a su vecino estimula a una búsqueda incesante de mejora, de superación económica, de competencia, lo que agudiza la problemática del individualismo.

A diferencia de ese modelo político, la aristocracia no era un estado social dinámico, al contrario, se constituían sobre antiguas familias, linajes. No había cambio, pero eso permitía cierto horizonte de pertenencia. Es decir, los sujetos, en las sociedades del honor, sabían el lugar que ocupaban, su rol y su lugar en la red de relaciones sociales. La democracia desarma toda esa red de contención social, porque la igualdad irrumpe y ya no pueden existir roles predeterminados. Es por ese atomismo que surge el individualismo.

Tocqueville piensa esta situación con la metáfora de la cadena: “La aristocracia había hecho de todos los ciudadanos una larga cadena que llegaba desde el aldeano hasta el rey. La democracia la rompe y pone cada eslabón aparte” (Tocqueville, 2017 B, p. 117). Las sociedades aristocráticas brindaban un sostén de relaciones sociales que la democracia destruye. Sin embargo, no por esto hay que pensar que Tocqueville es un teórico conservador nostálgico por los tiempos pasados. Al contrario, la democracia se le presenta como un sistema profundamente más justo, pero, es necesario marcar sus problemas para evitar su degeneración y prematuro fin. La libertad es para este autor el gran valor de la modernidad y quiere prevenir a las sociedades sobre cómo la democracia puede llegar a destruirla.

El desafío de la democracia será reconstituir esa cadena fragmentada, reunir de alguna manera a esos eslabones desperdigados y vueltos sobre sí mismos. Una imagen no arbitraria: la cadena rota por la democracia significa la rigidez de la aristocracia disuelta, la posibilidad de ampliar la libertad. Sin embargo, no hay que volver a enlazar a los eslabones sino reunirlos en torno a algún tipo de empresa común para que esa democracia sobreviva.

Continuando con la exposición de este concepto, el problema del individualismo es que si no es encarado desde algún tipo de educación cívica es sumamente pernicioso. No sólo en el ámbito de lo moral, en tanto que vuelve al individuo más débil, sino también, en lo social,

pues vuelve a ese individuo, que decide separarse de sus congéneres, más dependiente de una estructura política superior, por ejemplo, el Estado y su administración. Pero, el gran peligro y consecuencia de un individualismo no tratado es la apatía, cuyo peligroso final es la implantación de un despotismo.

Sin embargo, hay una salida para el individualismo, y esa salida debe establecerse dentro del mismo marco democrático. Ese es el desafío para Tocqueville. Nuevamente, observando que la aristocracia ya no es una alternativa deseable, cree encontrar en Norteamérica la clave para remediar los problemas del individualismo. Una de las razones por la que eso se da en Estados Unidos y no en Francia es porque para Tocqueville la revolución agudiza el problema del individualismo. El tiempo inmediatamente posterior genera recelos entre los miembros de las antiguas clases destruidas y eso no genera sino, un retraimiento y aislamiento de los ciudadanos que ya no confían en sus pares. La ventaja que ha tenido Estados Unidos es que la democracia nació sin revolución, no había existido un sistema aristocrático previo.

Retomando lo anterior, si el individualismo es una condición social que se impone por la democracia liberal, el despotismo es el final no deseado de este régimen. Y su causa es ese individualismo, si se esparciera sin ningún tipo de orientación y contención.

IV- b) Despotismos

Existen, en la obra de Tocqueville dos maneras de entender a la tiranía o despotismo³⁹. En la *Democracia* de 1835 todavía no había desarrollado un análisis profundo acerca del individualismo, y, por tanto, no había previsto todavía el tipo de tiranía en el que podía acabar la democracia si ese individualismo no era tratado de alguna manera.

Me interesan aquí desarrollar los dos tipos de tiranía que Tocqueville concibe. Este autor francés nos da una clave para salir del atolladero que dejaron los liberales y los comunitaristas frente a los problemas de un sistema político democrático. Y esto puede

³⁹ Para un estudio conceptual sobre las diferencias entre las dos obras en relación a la tiranía, véase Drescher (1964).

encontrarse si se estudian las dos vertientes del despotismo. Comencemos por el asunto del primer tomo.

Retomando con las cuestiones del inciso anterior, podemos afirmar que haber iniciado con una descripción de la estructura social de la democracia no es en vano. Al contrario, es la clave para entender el futuro de la democracia. Veamos por qué.

El análisis sociológico del hombre democrático y su pasión por la igualdad nos permite establecer con claridad el germen de una posible desventaja para la democracia: la instauración de una tiranía sutil pero represiva, que no habilita la posibilidad de un pensamiento independiente: la opinión de la mayoría. Es un tipo de tiranía nueva, nunca analizada ni vista, aquella en la cual “la sociedad se tiraniza a sí misma” (Zetterbaum, p. 724).

Es así, que este primer tipo de tiranía mencionado y que analiza en el primero de los tomos, es grave porque, por un lado, anula la posibilidad de la disidencia o la discusión pública, pero por otro, porque agudiza el problema del individualismo, generando un círculo vicioso. Este tipo de omnipotencia de la mayoría se basa en una creencia que se arraiga en el modo de pensar contemporáneo:

El imperio moral de la mayoría se funda en parte sobre la idea de que hay más luz y cordura en muchos hombres reunidos que en uno solo, en el número de los legisladores que en su elección. Es la teoría de la igualdad aplicada a la inteligencia. Esta doctrina ataca el orgullo del hombre en su último reducto: por eso la minoría la admite con dificultad y no se habitúa a ella sino a la larga. (Tocqueville, 2017 A, p. 253)

Hay una especie de principio utilitarista que rige en el pensamiento democrático liberal y es que el interés de la mayoría tiene que preferirse por sobre el de la minoría. Pero, asimismo, hay una fuerza que impulsa al sujeto democrático a ir uniformizando su pensamiento y que será la causa también del segundo tipo de tiranía.

La igualdad es el horizonte que opera por debajo del modo de ser de la sociedad democrática, y, en este caso, como bien dice Tocqueville, es la igualdad llevada al plano de la opinión. Con la vida dedicada al comercio y a la búsqueda del bienestar material, no hay gran cantidad de tiempo para gastar en el estudio y en la formación de una opinión. De esta manera, hay una tendencia a adoptar la opinión que corre hegemónicamente por el cuerpo social. Es una tiranía “moral” (Béjar, 1995).

A su vez, es una cuestión que agudiza el individualismo, particularmente para las minorías. Aquel que no piense como la mayoría se replegará sobre sí mismo, dedicándose ahora sí, exclusivamente a los asuntos privados, al comercio. Y esta situación abonará el terreno para ese otro tipo de tiranía, la que preocupa aún más a Tocqueville pero que recién la terminará de definir en el segundo tomo de la *Democracia*.

Pero antes de continuar con ese asunto, es importante ver la consecuencia más grave que ve Tocqueville en esta tiranía de la mayoría. En el capítulo “El poder que ejerce la mayoría en Norteamérica sobre el pensamiento” (Tocqueville, 2017 A), nuestro filósofo ve cómo actúa este poder invisible, en tanto que no opera como lo haría un tirano mediante el uso de la fuerza. Al contrario, los ciudadanos que son sometidos al juicio de la mayoría y no logran superar una opinión negativa se vuelven parias en su propio hogar. No son expulsados del cuerpo social, sino que son condenados a un ostracismo hacia el interior de su propia sociedad. La tiranía de la mayoría hace notar que, en las democracias, la libertad no es tan amplia como se piensa. La libertad de pensamiento y expresión se ve limitada no por un poder visible bajo el cual la disidencia se castiga con la muerte o la prisión, sino por la censura social, que implica, por ejemplo, el fin de la carrera de una persona. Así, Tocqueville considera que esta tiranía quita la “humanidad” del que sufre su castigo. Podrá convivir en el mismo suelo, pero no tendrá ningún tipo de reconocimiento social, quedará marcado como un impuro, como un paria. Y el temor a sufrir lo mismo, hace que los que piensan como él se alejen y abandonen la actividad pública.

En curioso notar de qué manera se impone el fin de la democracia a partir de esta omnipotencia de la mayoría: las minorías, arrastradas a la desesperación de estar aisladas, toman las armas para poner fin a su sufrimiento.

Ahora bien, dirigiendo la cuestión al segundo tomo, Tocqueville pone el eje de la discusión en el individualismo que ya analizamos. Teniendo presente que el impulso en la democracia es por la igualdad, y sabiendo que hay una característica peculiar del hombre democrático, que lo motiva en su interés personal, es entendible pensar la consecuencia de la búsqueda insaciable de los sujetos democráticos por el bienestar personal.

En las sociedades democráticas signadas por el atomismo, la vida privada, recordemos, es el centro de las acciones de los ciudadanos. Dedicarse plenamente a ellas conlleva una consecuencia negativa para la propia democracia, esto es, el alejamiento de los individuos de la actividad pública, del debate y la toma de decisiones.

Hay un análisis que Zetterbaum realiza en torno a estas pasiones que impulsan a los sujetos democráticos. Para él (2009, p. 724), es la pasión por la igualdad la que hace peligrar a la libertad. En las sociedades democráticas se plantea cualquier objetivo como posible. Esto determina una situación de competencia en la que todos quieren obtener los mejores privilegios. Sin embargo, no todos pueden ganar, es así, que los más capacitados terminan mejor posicionados, pero esto genera la envidia del resto. Es la frustración la causa de esta envidia. Y es esta situación la que lleva a dar cualquier cosa con tal de seguir manteniendo la vara de la igualdad. Renunciar a la libertad es completamente aceptable si eso conlleva a mantener la igualdad.

¿Cómo puede resolverse el sostenimiento de la igualdad? Sólo a partir de la centralización del Estado. Éste se vuelve un tutor que garantiza cierta redistribución de los bienes y soluciona problemas a la población. Los ciudadanos pueden renunciar a su libertad a cambio de comodidades. El Estado se impone y comienza a dirigir sus actividades, a regularlas excesivamente y la libertad poco a poco va desapareciendo.

A su vez, el ciudadano que abandonó el espacio público para dedicarse a sus asuntos privados prepara el terreno para que esto pueda darse. El Estado omnipresente puede darse porque hay un corrimiento voluntario de los ciudadanos de la toma de decisiones colectivas. El amor a la tranquilidad y a poder desarrollar las tareas privadas promueve que los ciudadanos cedan su libertad para que el Estado garantice la tranquilidad. Y esto promueve la centralización y burocratización del poder.

Vemos así, que la igualdad está a la base de estas dos maneras de despotismo. Si bien Tocqueville no encuentra nombre para la segunda, cree que es más grave, porque se creará la ilusión de libertad bajo la periodicidad de las elecciones. De ello a que alguien simplemente tome el poder hay un pequeño paso. ¿Por qué la igualdad es el posible germen del fin de la democracia? Porque en la omnipotencia de la mayoría, la igualdad se impone en el pensamiento, y en la “tiranía burocrática” o “despotismo administrativo” (Aguilar, 2018, p. 89), se impone en el bienestar material.

Para Tocqueville esa igualdad puede, en un sistema ideal convivir con libertad. Es decir, en una comunidad política ideal, ser iguales significa ser igualmente libres, y esto radica en la capacidad de formar parte de la toma de decisiones colectivas. Sin embargo, en los hechos de las democracias modernas esta situación lejos está de darse y se les presenta a los ciudadanos comunes una dicotomía en la que la igualdad se termina imponiendo a la libertad.

Para Tocqueville esta valoración radica en el espíritu de la época, en el propio sentimiento fuente de la democracia. Sin embargo, intenta reconstruir algunas razones adicionales (Tocqueville, 2017 b, p. 111 y ss.). Habiendo establecido ya que el hombre democrático está signado por cierta ansiedad y aceleración en su vida, prefiere los goces de la igualdad, que se perciben más rápidamente que los beneficios de la libertad. A su vez, los peligros de la falta de libertad se creen que suceden a largo plazo, sin embargo, los defectos de la igualdad se ven rápidamente. Los “placeres sublimes” (Tocqueville, 2017 b, p. 112) que genera la libertad política son difícilmente apreciables por el ciudadano común de una

democracia moderna. No así el goce de la igualdad que se palpa en la vida cotidiana. Tocqueville descubre un modo de ser del hombre democrático atomizado:

Creo que los pueblos democráticos tienen un gusto natural por la libertad: abandonados a sí mismos, la buscan, la quieren y ven con dolor que se les aleje de ella. Pero tienen por la igualdad una pasión ardiente, insaciable, eterna e invencible; quieren la igualdad en la libertad, y si así no pueden obtenerla, la quieren hasta en la esclavitud; de modo que sufrirán pobreza, servidumbre y barbarie, pero no a la aristocracia.” (Tocqueville, 2017 B, p. 114).

Para cerrar este apartado, alcanza con decir que el segundo tipo de despotismo es el peor para el autor francés. Esta tiranía de la burocracia aniquila la creatividad y la libertad de los seres humanos, pero lo perverso de la situación es que los sujetos se creen libres por votar en elecciones periódicas. El poder se centraliza, se complejiza, la ley se vuelve inaccesible para el ciudadano común, a quien no le queda otra opción que delegar el ejercicio de la soberanía. Éste ya no puede deliberar y tomar decisiones porque se requiere experticia para cualquiera sea el problema a solucionar.

IV- c) Apatía y participación

Los análisis anteriores bien podrían hacer pensar que esta forma de gobierno, la democracia, lejos está de ser deseable. Sin embargo, conociendo el espíritu de la época, y sabiendo que la democracia es la forma de gobierno que se esparcirá por el mundo, cree que hay que detectar esos peligros para que puedan ser solucionados antes de que sean la causa de su propio fin.

Creo que hay varias cuestiones a tener en cuenta a lo largo de toda la obra de Tocqueville. Pero para los fines aquí propuestos, es decir, para utilizar a este autor como fuente de argumentos que sirvan para resolver los problemas de la democracia de hoy, se puede

hacer hincapié en un asunto en particular. Es la participación (además de otros mecanismos, como las asociaciones o la construcción de una moral democrática conocida como “el interés bien entendido” (Tocqueville, 2017 B, p. 114)) la receta que Tocqueville encuentra para encauzar a la democracia y alejarla de cualquier clase de tiranía. Este filósofo cree que la principal manera de combatir eso es el compromiso mismo con la democracia, pero eso no puede darse, si el ciudadano no participa en los asuntos públicos.

En la nota al pie número 32 del segundo volumen de la *Democracia* se resume la clave del problema general, pero abre la puerta a la solución:

No se puede decir de una manera absoluta y general, que el mayor peligro de nuestros días sea la licencia o la tiranía, la anarquía o el despotismo. Lo uno y lo otro es igualmente de temer y puede provenir de una misma causa, que es la apatía general, fruto del individualismo. Esta misma apatía hace que cuando el poder ejecutivo reúne algunas fuerzas, se halla en estado de oprimir. Ni el uno ni el otro pueden fundar nada duradero, pues lo que los hace obtener fácilmente algún éxito, impide que éste se prolongue por mucho tiempo. Se elevan porque nada se les opone, y caen porque nada los sostiene.

Es mucho más importante combatir la apatía que la anarquía o el despotismo, pues aquella puede crear indiferentemente lo uno o lo otro. (Tocqueville, 2017 B, p. 379).

La claridad con la Tocqueville explica el origen del problema clave de la democracia hace que no se necesite mucha más interpretación. Sin embargo, sí se requiere encontrar el remedio para la apatía. La apatía, como ya habíamos mencionado, surge porque los individuos creen que no necesitan de los demás y se encierran en sus propios asuntos, abandonando la esfera pública. Sin embargo, es fundamental para que esto no ocurra y con ello la centralización burocrática opresiva, que los ciudadanos se comprometan con la toma de decisiones colectivas. Tocqueville ve algo espléndido en Estados Unidos que no lo veía

en Francia, esto es, el poder diseminado por todo el territorio, a partir de la actividad municipal. De esta manera, los individuos pueden hacerse cargo de las actividades comunes porque pueden participar en la toma de decisiones. Si resulta complejo o imposible una democracia directa en un Estado contemporáneo, sí es viable y preciso de fomentar, una actividad política en el seno de comunidades más pequeñas, municipales.

Ahora bien, si retrocedemos al primer volumen, al capítulo sexto de la segunda parte, veremos la respuesta al problema de la apatía y del surgimiento del amor a la patria. Luego de hablar de las ventajas de la democracia por sobre la aristocracia, y de presentar la teoría del interés bien entendido, Tocqueville descubre que ese amor fraternal y compromiso con el sistema político, sólo puede sostenerse si los ciudadanos participan activamente en los asuntos públicos. Participar en política quiere decir tomar decisiones que afecten a todos los miembros de la comunidad, nada más lejano que pensar al activismo como militancia dentro de un partido político. “Digo que el medio más poderoso, y quizá el único que nos queda, para interesar a los hombres en la suerte de su patria, es el de hacerles participar en su gobierno” (Tocqueville, 2017 A, p. 243). Si no hay historia que una a la comunidad, el único vehículo de hacer surgir en sentimiento de pertenencia comunitario es permitir que los ciudadanos decidan por ellos mismos las cuestiones colectivas.

El ciudadano, al decidir, se vuelve responsable, y, por lo tanto, libre. La dicotomía de igualdad y libertad se ve desarticulada de esta manera. El ciudadano es igual y libre en el plano comunal y allí está la clave para otorgarle a la democracia cimientos sólidos. En la comunidad, el atomismo se desdibuja o se aplaca. Es fundamental la vida comunitaria a nivel municipal para dismantelar los vicios que el individualismo puede generar. Este tipo de participación construye una esfera pública diversa lo que contrarrestaría también a cualquier imposición arbitraria de la mayoría.

V- Conclusiones

En este capítulo hemos analizado al Humanismo Cívico, tanto en su definición como en sus principales fuentes argumentativas. Ha quedado claro que es una vertiente de lo que puede denominarse más ampliamente como republicanismo, pero hemos optado por no utilizar ese nombre para no generar confusión con respecto a otras posiciones teóricas.

En cuanto a Hannah Arendt podemos decir que es la que nos brinda un argumento sobre la participación en la esfera pública. Es decir, por un lado, nos permite descifrar la importancia que tiene la participación de la ciudadanía en una democracia, porque allí es donde se manifiesta lo propiamente humano. La acción concertada, el diálogo, es lo que da al ser humano sentido y significado. Por otro lado, es importante tomar de esta autora su noción de esfera pública, como ese lugar donde la acción puede manifestarse. Retomaremos este punto en el siguiente capítulo.

Finalmente, analizamos la obra de Tocqueville. Hemos visto dos grandes cuestiones, es decir, el individualismo y el despotismo, pero, también, las soluciones propuestas, siempre dentro del mismo sistema democrático. Estos análisis nos permiten abrir la puerta para profundizar en propuestas republicanas como salida a los conflictos generados tanto por el liberalismo como por el comunitarismo. El Humanismo cívico de Taylor, si bien no traslada soluciones de Tocqueville sin más, tendrá como fuente innegable a este autor. El gran aporte que los humanistas tomarán de Tocqueville es la participación cívica en la esfera pública. Una participación que implica compromiso con la toma de decisiones.

Teniendo presente la argumentación de Tocqueville, ahora puede entenderse por qué se presenta como una fuente de argumentos instrumentales para sostener un tipo de vida activa en política: porque la participación no se presenta como el mejor modelo de vida humano, sino que es necesario para que las personas puedan mantener su libertad.

Pasemos ahora a estudiar al Humanismo cívico en el contexto del debate liberal comunitarista, tema de esta tesis. Para ello, profundizaremos en su máximo representante: Charles Taylor.

Capítulo 4: el Humanismo Cívico en el contexto del debate liberal comunitarista

I- Introducción

Luego de haber analizado los antecedentes del Humanismo Cívico, sería necesario aclarar las cuestiones de defensa de este modelo de organización política. Para desarrollar esta tarea, ordenaré el asunto en torno a tres ejes: la unidad, la participación y el respeto. Con el primer término, se hace referencia al ideal republicano del bien común como sustento de la democracia. La participación, nos servirá para analizar un concepto fundamental desarrollado en la modernidad y que Arendt ya pretendía revisar: la esfera pública. El tercero de los conceptos nos permitirá introducir una faceta novedosa a toda la tradición republicana: el reconocimiento. Cuestión que sumará algunos aportes de la tradición hermenéutica.

El foco estará puesto principalmente en los planteos en torno a la democracia. Para ello, debemos recordar las características de los modelos procedimentales que desarrollamos en el primer capítulo y, a su vez, tener presente que la alternativa que podría alegarse frente al liberalismo tampoco es deseable: el colectivismo. Esto es así, porque el Humanismo Cívico considera que es crucial para que una democracia sea tal que exista el respeto hacia las minorías. Un sistema basado en la identidad del pueblo consigo mismo sólo generaría exclusión, y en los peores casos, violencia y limpiezas étnicas. Es así, que desarrollaré e intentaré demostrar por qué esta variante de la tesis republicana solventa los problemas que analizamos hasta aquí.

En cuanto a la estructura de este capítulo, comenzaremos por los tres ejes anteriormente mencionados en el segundo, tercer y cuarto apartado. En el quinto de ellos, analizaré algunas respuestas desde el procedimentalismo a las críticas comunitaristas y que podrían ser una alternativa al modelo político que propongo acá. Haré especialmente hincapié en el segundo Rawls. Cerraremos con algunas conclusiones.

II- El bien común

Para poder definir lo que significa la tesis republicana para el Humanismo Cívico, es necesario apelar a la noción de bien común. Es decir, para esta corriente filosófica las repúblicas tienen como trasfondo la idea de un “bien común inmediatamente compartido” (Taylor, 1997, p. 252). Veamos más de cerca esta afirmación.

Un “bien” era aquello que, como habíamos visto en el capítulo 2, una persona valoraba, pero que, además, orientaba su accionar en la vida cotidiana. Es decir, un bien, y en particular el máximo bien de una persona era aquello que estructuraba un marco referencial. En la discusión política, la noción de “bien” entra en juego porque al ser aquello que una persona persigue, cobra relevancia para la organización de una sociedad, así como de su Estado. Como vimos también en el capítulo 1, un liberalismo procedimental considera que el estado no puede adoptar ninguna definición sustancial de bien, es decir, ninguna visión particular del mundo, sino brindar las reglas y condiciones para que cada ciudadano persiga aquellos que considera superiores. De esta manera, no existe en este tipo de modelos políticos una noción de bien común sustancialmente entendido.

Ahora bien, sin embargo, un procedimentalista, podría decir que existen situaciones en las que sí hay un valor compartido sobre algo, por ejemplo, los grupos de bomberos. Es decir, toda la sociedad quiere que existan y se hacen ciertos sacrificios (por ejemplo, pagar un bono contribución) para que ayuden a la comunidad en caso de necesidad. Sin embargo, esto debe distinguirse de un bien común y llamarse un bien convergente (Taylor, 1997, p. 251). Esto significa que estos bienes poseen valor colectivo sólo instrumentalmente. Tienen un propósito concreto y existen de esa manera porque el individuo no puede conseguirlo por sí sólo. De esta manera, estos bienes son colectivos, pero sólo accidentalmente: sólo nos podemos proveer de ellos de manera grupal.

Para definir un bien común, necesitamos diferenciarlo del recién mencionado bien convergente. En este caso, lo colectivo no es accidental, sino que constituye el valor de ese bien. Taylor (1997, p. 251) explica que lo “común” hace referencia a que ese bien sólo puede existir para un “nosotros”, es decir, sólo puede darse si se realiza colectivamente.

Un ejemplo de esto es una conversación. A diferencia de un bien convergente, en este caso, la conversación sólo tiene valor por darse en conjunto. No puede pensarse a una conversación desde un aspecto convergente: un diálogo no es la suma de dos monólogos. Es decir, un bien común sólo tiene valor para *nosotros* y no accidentalmente, sino que no tendría sentido para un individuo aislado. El compartir es en sí mismo valioso.

Así entendido, el bien común comienza a formar parte de la propuesta republicana del Humanismo Cívico: un sistema político debe ser entendido como un bien común.

El procedimentalismo no podría estar de acuerdo con esta visión, sino que adoptaría la fórmula de los bienes convergentes. Un sistema político es instrumentalmente colectivo, es decir, se constituye de esta manera, porque los individuos por sí mismos no podrían lograr alcanzar sus propias nociones de vida buena aisladamente. Sin embargo, habiendo incorporado la noción de “acción” de Arendt y las observaciones de Tocqueville a las democracias modernas, sabemos los problemas a los que conlleva entender de esta manera a un sistema político.

Ahora bien, volviendo a la cuestión del bien común y a la definición de una tesis republicana, es necesario profundizar un poco más. En una propuesta de este tipo, la noción de bien común es central porque brinda la posibilidad de la identificación del cuerpo ciudadano con el cuerpo político. Si recordamos que un bien común es aquello que sólo puede existir para *nosotros* entonces un sistema político estaría fundamentado y sostenido de una manera radicalmente distinta a como se podría plantear desde el procedimentalismo. Pensar de esta manera la cuestión aporta un nuevo concepto que permite resolver el problema del despotismo ya señalado por Tocqueville: el patriotismo. Este patriotismo debe ser entendido con el término de *vertu* de Montesquieu (Taylor, 2012, p. 15), una especie de amistad cívica en donde los ciudadanos se ven identificados con las instituciones estatales. Éstas son la manifestación de la propia voluntad ciudadana y esas instituciones son depositarias de la dignidad de la población, porque han sido su expresión. Y el patriotismo sólo puede existir si hay una noción de empresa común, de solidaridad con los demás miembros. Debe existir algún tipo de identificación con lo público.

Siguiendo con este punto, podríamos pensar que las instituciones son manifestación del modo de ser de un pueblo, marcando así una fuerte diferencia con el procedimentalismo, en tanto que las reglas son manifestación de una racionalidad universal. Sin embargo, es importante matizar esto, porque el Humanismo Cívico no es, como intenté desarrollar en el primer capítulo, un comunitarismo o colectivismo anclado en las tradiciones de un pueblo.

La propuesta del Humanismo Cívico radica en que estas Repúblicas al ser herederas de la tradición liberal no pueden deshacerse de esa visión filosófica. Si bien podría parecer un argumento relativista, es decir, la sociedad liberal podría no haber determinado esos principios sino otros, no lo es totalmente, porque en la constitución de cualquier República lo que debe ser el baluarte de dignidad ciudadana es la Ley que garantiza, en definitiva, la singularidad de cada ciudadano. Es una posición intermedia entre el liberalismo procedimental y el comunitarismo, porque rescata las visiones éticas de las sociedades, pero siempre dentro del marco de la tradición liberal. Nunca podría renunciarse a ciertos derechos, por ejemplo, el de la vida y ciertas libertades, si el objetivo sigue siendo sostener la democracia. Un sistema político democrático requiere esas libertades, pero, a su vez, necesita de cierto contenido sustancial en su constitución también, para poder prolongarse en el tiempo y no ser presa del despotismo o de la fragmentación y la sensación de ineficacia ciudadana, como veremos en seguida.

Para que un sistema sea democrático, no puede pretenderse que simplemente la institución política responda al modo de ser de una comunidad, porque la propia democracia, como la entendemos mínimamente como sistema que posibilita la libertad y la igualdad, no puede desligarse de ese sistema de libertades y del imperio de la Ley. Si se entendiera simplemente de aquella manera, se corre el riesgo de caer en un colectivismo virulento.

Sin embargo, el extremo opuesto tampoco era deseable: al no haber ningún tipo de identificación ciudadana con el sistema institucional no hay posibilidades del sacrificio en

pos del grupo. A su vez, podría comenzar a reinar la apatía y el desinterés por los asuntos públicos con el riesgo de despotismo, o fragmentación social.

Así, es que la propuesta del Humanismo Cívico, con su tesis republicana, ofrece un intento de superación de los dos modelos. Por un lado, como vimos, pretende construir una identificación en torno a un bien común, pero, por otro, existe la limitación de la Ley y el Derecho.

Existen, en definitiva, tres cuestiones (Taylor, 2012) que caracterizan al Humanismo Cívico como propuesta política. En primer lugar, la unidad, es decir, debe existir un polo común de identificación que asegure que los ciudadanos se sientan parte de un mismo destino colectivo. A su vez, son necesarias dos cuestiones más, que desarrollaremos a continuación, para poder terminar de explicar por qué esto no llevaría a un nacionalismo virulento. Estos puntos son la participación ciudadana y una política del igual respeto, que la entenderemos como una especial manera de entender a la política del reconocimiento.

III- Esfera pública y participación.

Si las instituciones deben ser un bien común, al ser una manifestación de la ciudadanía, es imprescindible que una nota esencial de estos sistemas sea la participación ciudadana en los asuntos públicos y en la toma de decisiones colectivas. Pero para entender esto cabalmente es importante reconstruir una definición de esfera pública. Ya habíamos comenzado con esta tarea con la lectura de Hannah Arendt sobre la vida activa en su faceta política. Veamos algunas cuestiones para profundizar esto.

La esfera pública es un “espacio común” (Taylor, 2006, p. 105) donde los ciudadanos de una sociedad se relacionan, ya sea por medios de información, como un diario, o cara a cara, para discutir cuestiones que suceden en la vida política cotidiana de una nación y para formar una opinión sobre ellos (Habermas, 1989). Es una parte constitutiva de la sociedad civil, entendida ésta como una esfera separada del Estado, y que es sumamente importante como medio para la formación de la opinión pública.

La esfera pública tal como se presenta en la actualidad es una herencia moderna, con características particulares. En este espacio discute todo el mundo para formar una opinión, una que debería ser escuchada por el gobierno. Es decir, la creación de esta esfera pública en la modernidad se estructura para ser un contrapeso al poder político y como una orientación para la toma de decisiones de los gobernantes. La característica esencial de esta esfera pública (a diferencia de la clásica de la *polis*) es que es un espacio externo al poder, que debería ser tenido en cuenta por éste, pero no es de ninguna manera un ejercicio de poder. Podría establecerse así que la esfera pública se diseñó como un mecanismo de control externo a la autoridad, externo, porque en sí misma la esfera pública no tiene en sus manos ningún tipo de decisión ni acción política. A diferencia de la *polis* la sociedad ahora se concibe como algo exterior, anterior a las leyes, cuestión impensable para los griegos, que eran un pueblo porque existía una ley que les daba identidad y unidad. La constitución de esta esfera pública moderna se apoya en la construcción de una sociedad que puede existir con independencia del Estado.

Es importante otra característica, la esfera pública tiene un carácter secular. Con este término no se está hablando de lo que tradicionalmente se entiende con esta palabra, como separación de lo político de lo religioso (Taylor, 2006, p. 116) sino de algo más profundo. Para entender esto hay que recordar la cuestión de la trascendencia de la acción colectiva en Arendt. Taylor retoma esto para explicar por qué la esfera pública moderna es secular: “Allí donde esto (aquello que constituye a la asociación) es algo que trasciende el reino de las acciones colectivas realizadas por dicho actor, la asociación no es secular. Allí donde el factor constitutivo no es nada distinto de esa misma acción colectiva, es secular.” (Taylor, 2006, p. 119). Secular sería lo opuesto a la trascendencia, pero no entendida religiosamente. Debería concebirse como aquella acción colectiva que tiene sentido en una tradición y que se ejecuta teniendo en cuenta a la posteridad. La acción colectiva, en este sentido, es más que simplemente el mismo acto que se realiza, sino que importa su significado en un entramado más amplio que excede a los tiempos contemporáneos de esa acción. Si nos remitimos al propio significado del término “secular” se comprende un poco mejor: etimológicamente significa “en el tiempo”.

Con esta concepción de la esfera pública bien podría estar de acuerdo un modelo económico de la democracia, basado principalmente en los postulados de Schumpeter (1996, cap. XXII). En este modelo, como ya lo describimos con el procedimentalismo, la sociedad se concibió como un conjunto de ciudadanos consumidores. Hay una analogía entre el mercado y el sistema político: los ciudadanos consumen propuestas que ofrecen los partidos políticos, como si fueran empresas que proporcionan soluciones frente a diversos problemas. Así, lo más eficiente es un sistema de elección periódico: si un partido político gobernante no cumple con lo prometido o falla en resolver las cuestiones por las cuales se lo votó, simplemente la sociedad elige a otro. De esta manera, la esfera pública se refuerza en su sentido moderno. No sólo sirve para formar la opinión y evaluar propuestas de los candidatos sino también como fuente para que los partidos políticos conozcan las preferencias de los ciudadanos consumidores.

Ahora bien, ¿por qué es necesario traer la cuestión de la esfera pública a debate? Por los problemas que acarrea esta concepción moderna que se tiene de ella y que el Humanismo Cívico señala y busca resolver.

El primer punto tiene que ver con la libertad. Claramente, si se entiende de esta manera a la democracia y a la esfera pública, no queda más lugar que entender a libertad en su vertiente negativa. Sin embargo, para la salud de un sistema político, que los ciudadanos se comprometan en los asuntos públicos es de vital importancia. Sin participación no puede darse identificación y sin identificación no hay interés. Hay una estrecha relación en la ya mencionada argumentación de Tocqueville entre libertad entendida como poder actuar sin obstáculos y el despotismo. Para este autor, como ya vimos, si los ciudadanos no se interesan por las cuestiones públicas se corre el riesgo de generar una apatía crítica para el sistema. Si los ciudadanos no se interesan sino por el comercio y las acciones privadas hay un corto paso hacia el despotismo. De esta manera, se estaría terminando con la libertad definitivamente y con la democracia⁴⁰.

⁴⁰ Esta afirmación debería ser leída en los términos de Tocqueville. Hoy puede resultar extremo plantear el fin de la democracia por parte de una tiranía por la falta de participación de la ciudadanía en los asuntos públicos.

Sin embargo, tal vez no sea esta la preocupación mayor para las sociedades contemporáneas. Me interesan mayormente dos problemas que se siguen de entender a la esfera pública tal como la diseña la modernidad.

Esta mencionada disociación que se presenta entre la sociedad civil y su esfera pública con el Estado y la toma de decisiones políticas acarrea una serie de problemas que, además de este despotismo de la burocracia que mencionaba Tocqueville, son graves porque atentan contra el ideal de igualdad y libertad que pregona cualquier sociedad democrática.

Frente a un poder estatal cuyo enlace con la sociedad civil sólo es la representación, y de ninguna manera le rinde cuentas de manera directa, la ciudadanía puede sucumbir en una sensación de impotencia y caer en la apatía de los asuntos públicos. Sólo pueden intervenir en el proceso de toma de decisiones aquellos que cuenten con poder económico o poder de lobby corporativo, lo que genera que el ciudadano no asociado a ningún tipo de gremio, colectivo, etc., no pueda tener ningún tipo de injerencia en la vida pública.

Ahora bien, si sumamos la exclusión de la esfera pública de la actividad netamente política a la falta de algún tipo de concepción del bien común, lo que sucede es la fragmentación. Esto quiere decir que, frente a la imposibilidad de respuesta rápida por parte del Estado a las exigencias de la ciudadanía, y viendo que sólo es posible conseguir alguna respuesta mediante el conflicto, la ciudadanía se agrupa fuertemente en torno a demandas o visiones del mundo que llegan a ser muchas veces incompatibles entre los distintos sectores, provocando así fuertes problemas internos. En esta situación se atrincheran las personas

Sin embargo, la hipótesis no puede ser descartada sin más. En *Democracia republicana* la conjetura de Taylor es que es por esta razón y la falta de identificación con el sistema político, que en Latinoamérica se sucedieron numerosas dictaduras militares (Taylor, 2012). De cualquier manera, existe el problema no, tal vez, de la tiranía, pero sí de la fragmentación. Esto indica que el sistema político no puede responder a ninguna demanda de la ciudadanía. De esta manera, tanto la democracia como la propia cultura democrática se erosionan, por la sensación de ineficacia ciudadana. En las investigaciones empíricas también hay discusión en torno a esta hipótesis. Russell Dalton (2004) sostiene que las poblaciones occidentales tienden a quitarle apoyo al sistema político, pero sin por eso dejar de creer que la democracia es la mejor forma de gobierno. Sin embargo, allí mismo, este autor, enumera investigaciones que predicen el fin de la democracia por el descontento de las poblaciones sobre la política en general. La relación entre participación y no dominación es la médula de toda la tradición republicana (v. Pettit, 1999).

en modos de pensar y la esfera pública se reduce a discusión banal, superficial, en donde no se busca llegar a consensos, sino convencer a quien no haya tomado posición.

Una sociedad políticamente fragmentada imposibilita cualquier programa en común, el diálogo genuino y afianza el prejuicio atomista, es decir, creer que en este tipo de sociedades modernas no existe vínculo necesario con los demás. Probablemente, una sociedad así no pueda entenderse como un despotismo (marchas, quejas, protestas no pueden significar vivir bajo ningún tipo de tiranía) sin embargo, erosiona el tejido social y aliena a la población. Los problemas, y las discusiones políticas se judicializan, el sistema mismo se pone en tela de juicio, la confrontación es el único modo de conseguir algún objetivo y lograr acuerdos se convierte en una tarea prácticamente imposible. Lo que se pierde en esta situación de fragmentación es la “eficacia ciudadana” (Taylor, 2007, p. 127) que una sociedad organizada bajo la tesis republicana ofrecería. Esto quiere decir que la ciudadanía sería consciente de que su posición cuenta, que es mínimamente escuchada.

Hay una relación directa entre el patriotismo que mencionamos líneas arriba y esta situación de eficacia ciudadana. Si las personas pueden ser parte de la discusión y toma de decisiones entonces pueden sentirse parte de la comunidad, se identificarían con ella y estos problemas de apatía, fragmentación y alienación no tendrían lugar. Sin embargo, si no hay eficacia ciudadana se rompen los lazos comunitarios, desaparece cualquier posibilidad de patriotismo e irrumpe la fragmentación con los problemas ya mencionados.

Y así llegamos a la importancia de repensar la esfera pública de la modernidad y la posición del Humanismo Cívico con respecto a ella. Para ello, es fundamental tener presente la reconstrucción arendtiana del concepto de vida activa, especialmente a la actividad política. El Humanismo Cívico defiende que se entienda de esta manera a ese espacio común, público, no sólo porque puede resolver los problemas de fragmentación política, la apatía, etc., sino porque este modelo representa las relaciones sociales reales dentro de una sociedad. Se fractura así la imagen atomista de la sociedad y se comprende efectivamente cómo está constituido ontológicamente el ser humano. Es decir, este modelo político permite la comprensión correcta del tejido social.

¿Cómo debería constituirse una esfera pública? Con la máxima porosidad posible entre la sociedad civil y el Estado. Es decir, la clave de esta posición está en la participación ciudadana en los asuntos públicos. Y participación no quiere decir debatir para ser un modo de control externo al poder, sino que la ciudadanía ejerza en alguna medida, el poder mismo. Hay una defensa de la libertad política entendida positivamente, en donde la autonomía sólo se logra si se toman las decisiones que van a gobernar a la propia población. En la propia participación se puede constituir el bien común. Claramente, existe el problema de las democracias masivas y es difícil congeniar ambas cosas. Participar a escala nacional se percibe como una tarea sumamente engorrosa y, en este sentido, es que la democracia económica cree ser un mejor modelo. Sin embargo, puede darse la participación a escala local, regional y de diversos modos, teniendo como horizonte o ideal regulativo la participación plena de la ciudadanía en los asuntos públicos⁴¹.

IV- Respeto

A partir de la primera condición para una democracia viable, en sentido humanista, es decir, del requisito de unidad, surge un inevitable inconveniente. Si la sociedad debe ordenarse en torno a un bien común, fuente del patriotismo, entonces cabe preguntarse si esta situación no es propia de una posición comunitarista, con el riesgo de colectivismo etnocéntrico que ello conlleva. Es una objeción válida y es necesario revisar algunas cuestiones para esquivar ese problema.

En primer lugar, el patriotismo del que habla el Humanismo Cívico quiere que se constituya a partir del apego a las Instituciones y la Ley propias del sistema político. Sin embargo, si esa ley es la manifestación de una determinada cultura, la objeción podría seguir teniendo lugar. Es decir, en sociedades plurales como son las contemporáneas, existen culturas

⁴¹ En *Reconstructing Democracy* (Taylor, Nanz, Taylor, 2020) pueden encontrarse ejemplos de cómo este enfoque que estamos desarrollando puede aplicarse concretamente en las democracias contemporáneas, a nivel local. También puede encontrarse un programa inspirado en toda la teoría política que estamos analizando aquí y que sirve como trasfondo para los desarrollos prácticos que se plantean en el libro.

mayoritarias que podrían imponer el sentido y letra de esa ley. De esta manera, podrían quedar excluidos ciertos sectores que no se identifican con esa noción de bien común.

Sin embargo, si recordamos la tradición en la que se inserta el Humanismo Cívico, es decir, como incluido dentro de la tradición liberal, es necesario imponer cierta restricción a lo que puede o no puede ser legislado. Para que exista una democracia no sólo debe haber un sentido patriótico sino también debe poder ejercerse la libertad. Democracia sin libertades ni derechos no es democracia. Democracia con sectores excluidos tampoco lo es, por eso existen límites a lo que un patriotismo puede ser. Antes de entrar en esta discusión, es importante recordar también que la participación es clave para poner en discusión (y eventual implementación) a las perspectivas éticas que se manejan en esas sociedades plurales. La esfera pública es también el lugar donde debe ocurrir lo que llamaremos, en fuerte sentido gadameriano, como “fusión de horizontes” (Gadamer, 1998).

La tercera de las condiciones que establece el Humanismo Cívico para que una democracia sea viable, además de la unidad y la participación, es la del respeto. Para entender qué significa este concepto es necesario remitirse a un problema actual de teoría política: el reconocimiento. En el capítulo 2 estuvimos analizando pormenorizadamente qué significa el reconocimiento en un nivel antropológico, diseccionamos el concepto, particularmente en los escritos de Honneth, y marcamos las tres esferas que abarca: el amor, el derecho y la solidaridad. A fines del siglo XX se convierte en un asunto de especial relevancia porque las culturas mayoritarias se enfrentan al problema de la inclusión. Las sociedades comenzaron a entenderse pluralmente, es decir, los modernos Estado Nación no son sólo hogar de culturas unitarias hegemónicas, sino que existen multiplicidad de culturas minoritarias, grupos excluidos, etc.

Esta cuestión se enlaza directamente con el planteo del capítulo 1. Las políticas liberales tienen su manera de plantear soluciones a este problema, pero las críticas comunitaristas intentaron demostrar que bajo la neutralidad estatal se escondía un tamiz homogeneizador que, a su vez, ocultaba la ideología de la cultura dominante. Sin embargo, una solución completamente opuesta, es decir, legislar exclusivamente desde un grupo en particular

encierra necesariamente una política discriminatoria, porque todo lo que no pueda identificarse con la mayoría queda inmediatamente excluido. Frente a estas dos posibilidades, la propuesta hasta aquí desarrollada implica pensar a la tesis republicana del Humanismo Cívico como la mejor opción frente a este tipo de problemas.

Esta posición no sólo descarta la política del liberal, es decir, la política de la no discriminación, sino también, una contrapartida ligada a posiciones neo-nietzscheanas (Taylor, 1997, p. 332; Honohan, 2002, p. 256; Elshtain, 2004, p. 138). Si el liberalismo procedimental proclama que toda cultura o minoría vale, pero luego debe ser procesada por la ley universal, eliminando así la diferencia, entonces no genera un reconocimiento genuino. Por otra parte, frente a las posiciones que asumen el valor intrínseco de cualquier cultura, tampoco se da un genuino reconocimiento puesto que bajo el discurso de igual valor se esconde la condescendencia, lo que equivale a no otorgar respeto alguno.

Es así, que el Humanismo Cívico nos sirve para intentar dar una mejor respuesta a este problema. Para ello, si bien Arendt ya nos explicaba la importancia de la esfera pública para otorgarle al reconocimiento el lugar que correspondía (Arendt, 2009), es Taylor quien lo desarrolla con un poco más de profundidad.

Hay que tener en cuenta una serie de factores para pensar una política del reconocimiento. La tradición republicana está actualmente anclada en un horizonte cultural de tradición liberal, esto quiere decir, como ya vimos, que no es posible dejar de lado ciertas cuestiones que el liberalismo supo construir. En otros términos, una política del reconocimiento no puede dejar de lado una política universal de igualdad de respeto. Ciertos derechos y libertades individuales pueden asegurar eso. Sin embargo, como vimos en el capítulo 2, no sólo el reconocimiento es necesario en el ámbito de lo privado (el amor familiar, amistad) o como derecho, sino que también tiene un fuerte contenido de originalidad, y aquí, puede entenderse esto como la solidaridad o la estima: aquello que el individuo aporta singularmente a la comunidad. Como analizamos también, la originalidad es una exigencia propia del giro expresivista de la modernidad, ajeno a las sociedades basadas en el honor. De esta manera, el reconocimiento para las sociedades contemporáneas exige más de lo

que podría suponerse en otras épocas. El reconocimiento ahora también debe darse en la esfera pública.

Si recordamos el papel que la esfera pública tiene para el Humanismo cívico, entendemos que, gracias a esta concepción puede el reconocimiento cobrar un nuevo significado. Pero, para comprender cabalmente esto, es necesario también recordar el papel que tiene el diálogo en la constitución de la identidad para los seres humanos, siendo aquel constitutivo y no un simple instrumento de comunicación. Es en la esfera pública donde las minorías y culturas mayoritarias deben entrar en diálogo. Esto quiere decir, que a) si las culturas son esenciales para la constitución de la identidad de las personas, entonces es razonable asumir que tienen valor. Es decir, se necesitaría inmensa arrogancia para despreciar de antemano cualquier expresión cultural (Taylor, 1997, p. 334); b) pero no se acepta sin más, sino que el genuino reconocimiento requiere que el resto de la ciudadanía encuentre ese valor. El diálogo es la única salida viable y el Humanismo Cívico le asigna un valor preponderante en su propuesta. De esta manera, el reconocimiento no sólo puede darse a niveles culturales y grupales sino también individuales. La raíz es la misma: el giro de la modernidad a la preponderancia del problema del reconocimiento. La participación en la vida política asegura a los individuos este tercer tipo de reconocimiento, pero también permite el diálogo intercultural para reconocer genuinamente a la diferencia.

Esto último, significa que no existe una receta, una fórmula que nos permita determinar de antemano qué hacer con la diferencia. De esta manera, la propuesta de Taylor es profundamente gadameriana (Taylor, 1997, p. 334): es necesaria una fusión de horizontes a partir de un análisis comparativo.

El problema del otro es un problema moral, en definitiva, lo que se está intentando definir es qué aspectos de una cultura son *correctos* y cuáles no. En estos términos es que Taylor recupera a Gadamer, nunca puede saberse cómo será la aplicación de una norma universal en un caso particular. Esto quiere decir, que los modelos liberales procedimentales de aplicación de normas generales universales determinadas de antemano no servirán para resolver el problema. Por eso, una aplicación de la teoría de Gadamer sería el mejor modelo

para resolver estas cuestiones. Es el camino para evitar el falso reconocimiento o para evitar la negación de la diferencia.

La hermenéutica, es decir, aquel enfoque que Gadamer reconstituye puede aplicarse a este problema. Como dice Grondin: “el alma de la hermenéutica consiste en que el otro pueda tener razón” (Grondin, 2003, p. 158). La hermenéutica es interpretar, intentar comprender y lo que se necesita cuando dos culturas o dos posiciones entran en contacto es la posibilidad de comprensión del otro. Que no exista una norma universalmente determinada y aplicable de antemano quiere decir que lo que entra en juego aquí es la experiencia. Lo que pueda ser valioso o no del otro no puede estipularse previamente ni tamizarse. Este tipo de definiciones sólo pueden darse con un conocimiento experiencial.

Lo que Taylor está intentado recuperar de la hermenéutica gadameriana es ese concepto de “fusión de horizontes”. Cada cultura, grupo o minoría tiene un horizonte, es decir, la manera en cómo comprende el mundo. De esta manera, la única solución para el problema del reconocimiento, es decir, si lo que se busca es uno genuino, es entrar en diálogo, con el riesgo de no encontrar valor o de tener que aceptar que el otro tiene razón. Ganar un horizonte es ampliar el horizonte de comprensión y sentido.

Que no exista una fórmula previa de aplicación quiere decir que lo que debe hacerse sólo puede definirse en cada caso concreto. La aplicación de la hermenéutica en este sentido implica un tipo de conocimiento práctico, lo que Aristóteles entendía como la prudencia. Si se merece respeto o no, si se debe evaluar a una práctica o a un modo de ver las cosas como correcto o no, depende de la evaluación de cada caso. Asimismo, hay que entender que el que evalúa también está inserto en un horizonte de sentido que va a someter a diálogo.

¿Qué implica una fusión de horizontes en cuanto punto intermedio entre el etnocentrismo y la condescendencia, entre la neutralidad aséptica y el relativismo valorativo de las concepciones posmodernas?⁴² Dos cuestiones, el diálogo y la comparación. Estas cosas

⁴² Hay un caso que permitiría realizar un análisis pormenorizado de esta cuestión, aunque a mi juicio no fue resuelto satisfactoriamente, que permite entrar en el debate de cómo pueden congeniar una política de la

enlazadas son la condición para poder comprender cualquier manifestación cultural diferente a la nuestra. Y la comprensión implica aquí un sentido hermenéutico: cuando se comprende se modifican los prejuicios y se gana un tipo de conocimiento ligado a esa experiencia ya mencionada.

La esfera pública permite el diálogo que habilita un “entendimiento humano común” (Taylor, 1997, p. 204), es decir, esta propuesta implica la imposibilidad de abandonar nuestros propios puntos de vista y prejuicios, lo cual sería imposible porque somos herederos de una historia y tradición que han moldeado nuestra forma de ser⁴³ pero también indica que hay que construir un espacio de comprensión común. La fusión de horizontes significa que para todos los implicados hay pérdida y ganancia, hay un análisis de valor de lo propio y lo ajeno que posibilita el genuino reconocimiento.

En conclusión, existen dos cuestiones para tener en cuenta en una política del reconocimiento. Por un lado, una política universal, innegable herencia liberal, pero por otra, una política de la diferencia entendida en estos términos de reconocimiento genuino hacia las culturas y hacia los individuos. Las culturas porque son la condición de posibilidad de los marcos referenciales de sus miembros, y de los individuos porque posibilita el accionar moral, en tanto se afirma su identidad en el espacio público.

Si tenemos en cuenta a Honohan (2002, p. 260 y ss.) podemos ver que esta propuesta de política asociada a las posiciones de Taylor y Arendt cumplen con los requisitos que una genuina teoría del reconocimiento debería cumplir. En primer lugar, este tipo de teorías deberían admitir una esfera de aceptación de la especificidad o la diferencia (acknowledgement specificity). Esto quiere decir que se debería reconocer que existen diferencias específicas como primera cuestión, es decir, una política que simplemente

diferencia con una universalista. Me refiero al caso Qa'tu, un miembro de una comunidad wichi en Salta que fue acusado de violar a su hijastra que se suponía, tenía alrededor de 11 años. La justicia intervino bajo esa carátula, entendiendo que se habían vulnerado los derechos de la niña. Sin embargo, posteriormente, se realizaron estudios etnográficos intentando implementar esta “fusión de horizontes” para intentar entender si esa práctica era habitual en esa cultura. El imputado estuvo preso algunos años, pero luego fue liberado, porque la causa no avanzó.

⁴³ Aquí estoy haciendo referencia a la historia efectual de Gadamer, en Grondin se define como: “el trabajo silencioso realizado por la historia” (Grondin, 2003, p. 146).

afirme la no discriminación no asegura que se tenga en cuenta lo particular de un grupo o de una cultura. En otras palabras, lo que plantea esta esfera es que hay que plantear políticas diferenciadas cuando sea preciso.

Por otra parte, una segunda esfera (authorising viewpoints), implica que *el otro* tenga permitida la palabra, es decir, que su voz tenga lugar en el espacio público. Es importante que el reconocimiento implique escucha en lo que el otro tiene para decir. Por último, una tercera esfera (endorsing practices) implica lo opuesto a la neutralidad liberal: es necesario que, del resultado de la manifestación de la diferencia, así como de su escucha, se implementen cambios institucionales siempre que sea el resultado de un diálogo genuino. No alcanza con afirmar que el otro no es discriminado, o aún más, escuchado, si en la práctica esa visión del mundo no tiene ningún tipo de consecuencia en la organización de las instituciones.

Es así, que la propuesta del Humanismo Cívico cumple con estos requisitos. La noción de esfera pública defendida por esta teoría permite no sólo la participación de la ciudadanía en tanto que puede dialogar, sino que, además, permite que la toma de decisiones de lugar a la modificación en ciertas prácticas.

V- Respuestas procedimentalistas.

Para finalizar esta tesis, sería importante poder desarrollar brevemente las posiciones que surgieron asimismo dentro del propio liberalismo para resolver los problemas que habían planteado los críticos comunitaristas. De esta manera, veremos si es posible salir de los puntos conflictivos que planteamos en el primer capítulo desde ese mismo modelo teórico. Para ello seleccioné dos representantes: en primer lugar, Rawls, ya que fue el filósofo que utilizamos para presentar al procedimentalismo y sería oportuno presentar la reformulación a sus planteos en *Teoría de la Justicia*. En segundo lugar, presentaré brevemente a Habermas, figura ineludible en este debate.

V- a) El segundo Rawls y “Tres modelos normativos de democracia” de Habermas.

Habiendo transitado ya por los postulados esenciales de la posición del Humanismo Cívico, es necesario explicitar algunas cuestiones en relación a los problemas ya mencionados del primer capítulo. Es decir, es importante dar cuenta de otras posiciones que también intentaron resolver los problemas del liberalismo procedimental. De otra manera, sería sesgado no comentar aquellos autores que creen poder resolver los inconvenientes del procedimentalismo sin necesidad de abrazar una posición republicana en los términos de esta tesis. Es decir, existen autores liberales como el propio Rawls (1985, 1987, 2005) o Kymlicka (1995), o de tradición crítica como Habermas (1999) que intentarán responder a las críticas comunitaristas sin abandonar los presupuestos normativos del liberalismo, en lo que hace a poder seguir defendiendo la neutralidad estatal y el procedimentalismo.

Luego de la publicación de *Teoría de la Justicia* Rawls recibió numerosas críticas y observaciones como ya vimos en el primer capítulo, ya sea a la neutralidad, al universalismo o a la interpretación atomista del ser humano. En otros términos, muchos problemas surgen con la fundamentación trascendental de los principios de justicia, seleccionados por sujetos abstractos y puramente racionales. Pero, a su vez, hay discusiones en torno a un Estado que no debe abrazar ninguna definición “comprehensiva” (*comprehensive*) (Rawls, 2005, p. 11) o sustancial porque eso violaría las libertades fundamentales de la ciudadanía, o más precisamente, la igualdad de estatus de toda la ciudadanía.

Es así como, a partir de la meditación de las críticas a su obra fundamental, Rawls decide revisar algunas de las tesis de su propuesta de la justicia como equidad. Haré alusión a tres escritos, siendo el tercero una profundización y sistematización de los otros dos. Me refiero a “Justice as Fairness: Political not Metaphysical” (1985), a “The idea of an overlapping consensus” (1987) y a *Political liberalism* (2005) publicado por primera vez en 1993.

Si tuviera que ordenarse toda esta discusión en torno a un eje, sería el hecho del pluralismo (Rawls, 1987, p. 1). Rawls admite que su concepción universalista tiene que ser revisada para poder dar lugar a la preocupación por el multiculturalismo (siempre y cuando las diferencias culturales sean *razonables*). Este hecho, según Rawls, es necesario delimitarlo y darle lugar en la teoría, porque es una condición de las sociedades modernas que no va a

desaparecer (Rawls, 1987, p. 4). Hay diferencias, oposición, luchas, que deben ser encauzadas y delimitadas por una teoría liberal. Pero si la respuesta no puede venir desde una fundamentación universalista, Rawls, en mi interpretación, dará un giro hacia la historia: el liberalismo político es la mejor respuesta a los conflictos que se han suscitado desde las guerras religiosas de la Europa moderna.

Sin embargo, comencemos por la estrategia argumentativa. Rawls intentará desligarse de cualquier compromiso ontológico para superar las críticas que consideran que su teoría no es transparente porque descansa sobre supuestos metafísicos no explicitados.

Thus, the aim of justice as fairness as a political conception is practical, and not metaphysical or epistemological. That is, it presents itself not as a conception of justice that is true, but one that can serve as a basis of informed and willing political agreement between citizens viewed as free and equal persons. This agreement when securely founded in public political and social attitudes sustains the goods of all persons and associations within a just democratic regime⁴⁴ (Rawls, 1985, p. 230).

Por lo expuesto en esta cita, podemos ver que Rawls considera que una posición teórica podría desprenderse de supuestos metafísicos, en tanto que lo metafísico es aquello que se supone como lo verdadero en términos definitivos y últimos. En este sentido, Rawls está intentando eludir estratégicamente al universalismo kantiano (que reposa sobre compromisos antropológicos fuertes, como el ideal de autonomía) para proponer que su teoría de la justicia sólo es viable en una sociedad democrática moderna (Rawls, 1987, p.3). De esta manera, lo político estaría siendo definido como aquello que puede ser objeto de cierto tipo de acuerdo bajo ciertas condiciones específicas y no como aquello que se deduce necesariamente de la posición originaria trascendental, léase universal y, por lo tanto, verdadera. En este sentido, Rawls parecería creer que sus principios de la justicia

⁴⁴ Por tanto, el objetivo de la justicia como equidad como concepción política es práctico, y no metafísico o epistemológico. Es decir, no se presenta como una concepción de justicia verdadera, sino como una que puede servir como base para un acuerdo político informado y voluntario entre ciudadanos vistos como personas libres e iguales. Este acuerdo, cuando está firmemente fundado en actitudes políticas y sociales públicas, sustenta los bienes de todas las personas y asociaciones dentro de un régimen democrático justo (Rawls, 1985, p. 230).

pueden considerarse como los más adecuados dada la situación política contemporánea y las ideas y tradiciones dominantes en las democracias constitucionales modernas. Con este giro está intentando quitarle fuerza a su posición, en términos de Verdad, para que pueda ingresar en la discusión el problema del pluralismo que mencionábamos hace instantes. Si hay una posición universal verdadera, no hay lugar para la otredad, para las culturas que, como señalan las críticas comunitaristas, no pueden amoldarse a esos principios universales.

El riesgo de quitarle el fundamento a priori a la selección de los principios de la justicia es precisamente que toda la teoría perdiera fuerza. Pero para solventar eso, Rawls le asigna un papel fundamental a la propia tradición de la cultura pública democrática en la selección de esos principios de justicia (Rawls, 2005, p. 92). En esta etapa de la argumentación Rawls cree que las personas intuirían (en un sentido laxo del término, más asociado a estar habituados a cierta cultura) en principio cómo debería ser una sociedad para que sea justa, y luego, a partir de la posición originaria seleccionarían ya racionalmente cuáles son los principios más justos. Sin embargo, pareciera entenderse de esta manera que todo el artilugio teórico del contrato para la justicia es un tanto superfluo porque los contratantes ya sospecharían que la tradición liberal (en tanto los principios garantizan libertades básicas) es la más justa. Es el giro histórico, en definitiva, el causante de debilitar a la posición original.

Pareciera que, de cualquier manera, las cuestiones ontológicas seguirían aflorando y la pregunta que deberíamos hacernos es ¿por qué se intuyen esos principios? ¿No serán esas intuiciones, entonces, el resultado de una determinada cultura y tradición? Y responder a estas preguntas nos llevan directamente de nuevo al plano ontológico, no como un lugar donde debe plantearse la verdad (como diría Rawls) sino como un sitio donde se descubren las interpretaciones de fondo que existen en las teorías políticas⁴⁵. Al hacer esa operación, también entrarían a cuestionarse y a revisarse aquellos bienes primarios que se

⁴⁵ Aquí estoy tomando la idea de la metafísica heideggeriana en su sentido más elemental: la ontología es, en definitiva, cómo se interpreta la realidad. Heidegger, 1993.

distribuyen. Tal es así, que la cuestión del reconocimiento que brevemente analizamos en el segundo capítulo bien debería ser sumado a estos análisis de sociedades justas, como otro de los bienes que debería ser distribuido.

El escape de la metafísica es una preocupación central en *Liberalismo político* (2005). Rawls es consciente del impacto que ha tenido la revisión de los supuestos antropológicos de su teoría, por lo tanto, en esta nueva versión de su pensamiento, dedica varios párrafos a intentar eludir el problema. Pretende hacer un giro planteando que su posición no adopta ninguna interpretación particular ontológica, sino que su concepción de persona es puramente política (Rawls, 2005, p. 29). Con esto, Rawls está intentando decir que no importa lo que la persona crea o la concepción de vida buena que tenga, lo fundamental es que esa persona es libre siempre. Ahora bien, no está claro por qué una concepción política de la persona abandonaría una posición metafísica. La estrategia radica en plantear que su concepción de persona, al ser estrictamente política se configura como una entidad normativa y no real. No le interesa a Rawls cómo son efectivamente las personas desde un punto de vista psicológico o fáctico, sino que deberían siempre, en todo marco constitucional, reconocerse a las personas como libres e iguales.

Teniendo esto presente, Rawls distingue dos planos de las personas. Por un lado, tienen una "identidad privada" (*moral identity*) (Rawls, 2005, p. 31) pero, por otro, tienen una "identidad pública" (Rawls, 2005, p. 30). Esta distinción la utiliza para poder escapar de los supuestos antropológicos: al decir que la persona tiene una identidad del segundo tipo está estableciendo que para la sociedad esa persona siempre será la misma. Es decir, se garantiza que a pesar de los vaivenes que pueda tener su identidad moral (en tanto que una persona puede, por ejemplo, cambiar de religión y ya no reconocerse con su yo anterior) no se modifique en nada su reconocimiento por parte del estado como un sujeto libre.

Así entendido, el sujeto sirve como fundamento para su definición de sociedad justa. Esta imagen pública de su identidad implica además que tendrá una intuición de lo que la justicia

es. Esto le llevaría a elegir los principios de la justicia rawlsianos detrás del velo de la ignorancia.

De cualquier manera, surgen dos interrogantes: a) ¿cómo puede sustentarse un modelo en una noción de persona que bien podría ser irreal? Lo que nos lleva al interrogante crucial para el sistema, la cuestión de su funcionamiento en la práctica: b) ¿cómo podría perdurar en el tiempo este modelo de ser aplicado? Rawls sabe que este problema es determinante y lo formula en los siguientes términos: “How is it possible that there may exist over time a stable and just society of free and equal citizens profoundly divided by reasonable though incompatible religious, philosophical, and moral doctrines?” (Rawls, 2005, p. xviii)⁴⁶.

Haber propuesto que la persona está constituida por una doble identidad, podríamos decirle, formal y sustantiva, le lleva a un problema mayor, porque las personas concretas se mueven en el mundo a partir de sus creencias sustantivas, su identidad les confiere razones para actuar siempre que exista un bien que dirija ese accionar. De esta manera, habiendo pluralidad en las sociedades y multiplicidad de bienes sustantivos, el problema que aparece es cómo lograr que todas esas personas mantengan una cohesión tal que permita mantener un sistema que no reviste ningún tipo de definición de bien. En definitiva, vuelve a aparecer el problema que ya anunciábamos en el primer capítulo, en torno a la perdurabilidad y estabilidad de un sistema procedimental.

Rawls intenta resolver esta cuestión construyendo un concepto que desarrolla en el artículo ya mencionado “The Idea of an overlapping consensus” (1987) y en *Political liberalism* (2005): el “consenso superpuesto”.

Frente al pluralismo de cualquier sociedad democrática moderna, Rawls considera que debe poder llegarse a definir cuáles pueden ser las bases para un sistema perdurable o cuáles pueden ser los “acuerdos básicos” (Gargarella, 1999, p. 197) para fundamentar ese sistema de sociedad justo.

⁴⁶ “¿Cómo es posible que pueda existir a través del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente dividida por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables pero incompatibles?” (Rawls, 2005, p. xviii).

Aquí, siguiendo a Camps (1997) podemos ver a un Rawls más cerca de Hegel en tanto que reconoce cierto papel de la historia en la construcción de su teoría política. Reconoce que la pluralidad es un hecho y que ésta tiene peso a la hora de determinar los principios de la justicia. Es decir, no puede construirse un sistema social meramente a priori. Es así como, analizando el desarrollo de la democracia, y desde la lectura que propongo aquí, Rawls ve que el fundamento de su sistema ahora debe recaer sobre este consenso superpuesto: las diferentes partes apoyarán este régimen porque es el que permite la tolerancia.

Ahora bien, este consenso debe darse entre “doctrinas comprensivas razonables” (reasonable comprehensive doctrines) (Rawls, 2005, p. xvi), es decir, la razonabilidad es excluyente para formar este consenso: cualquier posición que no cumpla con esto deberá ser contenida y limitada para no socavar esos principios (p. xvii). En este sentido, el consenso razonable es fruto de la capacidad de los distintos grupos de acordar y de creer que es mejor la convivencia pacífica.

¿Por qué afirmamos un giro hacia la historia? Porque Rawls ve que el consenso superpuesto es posible sólo por los eventos que se sucedieron en la historia de los sistemas constitucionales. Cuando intenta dismantelar las posibles críticas que recibiría su idea de consenso superpuesto desarrolla el anclaje histórico de su posición:

In doing this a political conception of justice completes and extends the movement of thought that began three centuries ago with the gradual acceptance of the principle of toleration and led to the non-confessional state and equal Liberty of conscience. This extension is required for an agreement on a political conception of justice given the historical and social circumstances of a democratic society (Rawls, 1987, p. 15)⁴⁷.

⁴⁷ Al hacer esto, una concepción política de la justicia completa y amplía el movimiento de pensamiento que comenzó hace tres siglos con la aceptación gradual del principio de tolerancia y condujo al estado no confesional y la libertad de conciencia igualitaria. Esta extensión es necesaria para un acuerdo sobre una concepción política de la justicia dadas las circunstancias históricas y sociales de una sociedad democrática (Rawls, 1987, p. 15).

En estas líneas Rawls está explicando que su noción de consenso superpuesto se origina en un *modus vivendi* (Rawls, 1987, p. 10), es decir, en un tratado de no agresión en las guerras religiosas europeas de la Edad Moderna. Con esto quiere decir que las distintas facciones realizaban acuerdos de tolerancia para no sufrir más violencia. Cada parte advertía la ventaja de no violar el tratado pero no era más que eso: no había ningún tipo de lazo comunal entre las partes. Esa idea luego tuvo fuerza constitucional, el desarrollo histórico de los acontecimientos fueron demostrando que ese principio de tolerancia podía utilizarse como la fundamentación de un sistema constitucional. El consenso superpuesto sería la última etapa de esto, en donde las partes reconocen que existe un lugar entre las diferencias en el que todos pueden converger. Para Rawls, ese espacio de superposición es el liberalismo político, con sus principios de libertad.

Ahora bien, si es posible escapar al problema del universalismo gracias a reconocer, en parte, que el fundamento de su sistema en histórico⁴⁸ es difícil aceptar por qué el sistema puede ser estable. Rawls intenta explicar por qué el consenso superpuesto deja de ser un mero *modus vivendi*, al establecer que ahora las partes comparten cierta concepción moral de las personas y de la fundamentación del sistema (Rawls, 1987, p. 11), pero eso nunca puede interpretarse como que el sistema mismo debe adoptar una visión particular de la moral. De esta manera, no puede establecerse un bien común y el procedimentalismo sigue vigente. ¿Cómo hace una determinada sociedad para identificarse con el sistema y comprometerse con él? Para Rawls alcanza con este dispositivo del consenso, pero no está claro cómo puede actualizarse constantemente ese origen conflictivo para que la ciudadanía entienda por qué está defendiendo ese sistema.

Y puede plantearse nuevamente el problema del etnocentrismo ya que, en definitiva, sólo podrían aceptar el consenso descrito aquellas partes que ya contengan una historia liberal en su tradición. Aceptar los principios liberales sólo es intuitivo para la cultura que ya esté inmersa en esa forma de ser y, entonces, en definitiva, pareciera que el azar es lo único que

⁴⁸ En este sentido hay una convergencia con el Humanismo Cívico que venimos desarrollando. La historia ha determinado que ciertos principios liberales son los más adecuados para las sociedades contemporáneas.

permite mantener ese consenso. Algo que Rawls rechaza pero que lo ve como una práctica propia de sistemas políticos basados en una visión comprensiva del mundo (Rawls, 1987, p. 10).⁴⁹

Asimismo, es Habermas quien intenta profundizar un sistema democrático procedimentalista, pero alejándose de varios de los presupuestos de lo que él denomina la “comprensión liberal de la política” (Habermas, 1999, p. 231). Este último modelo es el que en este trabajo asociamos a la democracia procedimentalista. Sin embargo, Habermas pretende mantener esta última característica, pero intentará separarse particularmente de la concepción política cuya esencia la constituye la lucha por disponer del “poder administrativo” (Habermas, 1999, p. 236). Su modelo “discursivo” intenta superar tanto al liberalismo como al republicanismo, pero manteniendo el procedimentalismo del primero, y la importancia de la opinión ciudadana del segundo. O, en otros términos, Habermas abraza la crítica republicana de Arendt de las sociedades modernas despolitizadas pero valora la fundamentación procedimental del liberalismo.

La diferencia crucial entre los tres modelos es que mientras que en el liberalismo la voluntad de la ciudadanía tiene la función de “*legitimar*” (Habermas, 1999, p. 243, resaltado del autor) al poder de turno y en el republicanismo de “*constituir*” (Habermas, 1999, p. 243, resaltado del autor) a la misma sociedad como una comunidad ético política,

⁴⁹ Existe otra interpretación posible en torno a esta segunda etapa de Rawls. El recurso a las guerras de la tolerancia religiosa puede considerarse como meramente instrumental. De esta manera, Rawls no estaría dando un giro hacia la historia, sino que con ello sólo demostraría la secuencia del pasaje del liberalismo político como *modus vivendi* a un consenso constitucional y, luego, superpuesto. En esta lectura alternativa, el universalismo sigue vigente y los principios de la justicia liberales son el resultado de un proceso que, si bien surgen en aquellas guerras mencionadas, se pulen y arraigan en la población gracias al trabajo de las instituciones elaboradas por una Constitución. El consenso superpuesto o entrecruzado surge cuando la propia cultura democrática se ha instalado como parte de la tradición cultural. Este problema, que Rawls lo resume como la cuestión de la estabilidad del sistema político, nos permite, de cualquier manera, volver sobre el problema básico de esta tesis. Si no es correcta la lectura historicista de Rawls, sin embargo, vuelve a surgir la cuestión ontológica. El pasaje del mero *modus vivendi* al consenso superpuesto no es meramente accidental, sino que en la teoría rawlsiana lo que está fundamentando ese pasaje es la imagen de un sujeto racional y razonable. De esta manera, el universalismo sigue vigente porque el sujeto que le da fundamento al sistema también lo es. La pregunta que nos remite automáticamente al capítulo 2 de este trabajo es si ese supuesto de lícito. ¿Puede aceptarse sin más la psicología moral rawlsiana que fundamenta la estabilidad del liberalismo político? Para esta discusión v. Garreta Leclercq (2007) y también Habermas, quien discute el tipo de razones (no públicas) que darían fundamento al liberalismo de Rawls (Habermas, 1998).

en su modelo de democracia, la voluntad popular tiene la función de racionalizar. Con “racionalización” (Habermas, 1999, p. 244) se conseguiría un punto intermedio entre las dos posiciones porque el discurso público cobra una especial relevancia. Ya no es sólo un mecanismo de elección de un gobierno, que sólo tiene un rol en las diferentes elecciones, sino que se constituye como una suerte de control externo al poder permanente. No es una posición republicana porque la ciudadanía, en definitiva, aquella gran mayoría que no esté desempeñando un cargo de poder, no puede ejercer ningún tipo de poder. Puede programar los temas de agenda, puede ser parte de la opinión pública pero no puede tomar decisiones del ámbito de lo público.

En este modelo, la opinión pública es fundamental porque sirve como guía para la toma de decisiones políticas. En este sentido, es necesario que este tipo de democracia genere los mecanismos para que el debate racional y público pueda darse, es decir, que la ciudadanía pueda participar en la discusión de los temas centrales de la vida pública. Pero, a diferencia de los modelos republicanos (y, para nuestro interés, del Humanismo Cívico) la ciudadanía no es ese poder soberano que “no puede ser representado” (Habermas, 1999, p. 245). Así planteado, vemos que este sistema, mantiene la idea liberal de las elecciones para la elección de representantes, pero donde la ciudadanía tiene un rol central en la vida política de la comunidad, ligada a la determinación y debate de la agenda pública.

Ya sea desde la perspectiva del segundo Rawls como vimos anteriormente, así como desde la de Habermas, hay una revisión con respecto a lo que en el primer capítulo denominamos liberalismo procedimental.

Para el Humanismo cívico, tanto la propuesta de Rawls como la de Habermas adolecen en quitar de la esfera política al plano ético. La comunidad política no debería tener una noción de bien como eje de su constitución, sino que las reglas sólo pueden ser el fundamento de una democracia tolerante. Sin embargo, las críticas que vimos en principio podrían seguir sosteniéndose.

Con relación a Rawls, éste no asigna un papel preponderante a la ciudadanía. Es decir, sin una noción de bien común como pretende el Humanismo o el republicanismismo en general,

es difícil tanto, por un lado, sostener un sistema democrático, pero, además, pensar en las cuestiones antropológicas de formación de la identidad de los propios individuos. Una cultura democrática necesita ciertos tipos de valores sustanciales para que la ciudadanía forme un universo moral y puede actuar.

Y, retomando a Habermas, si bien éste recupera la importancia de la ciudadanía en los procesos democráticos a partir de la participación discursiva, no da un paso más allá para determinar que la participación en la propia toma de decisiones es importante para el compromiso. Es este punto el que el Humanismo Cívico veía con recelo. En el modelo de Habermas, es la noción moderna de esfera pública que ya analizamos en el capítulo anterior, la que se está haciendo presente. La ciudadanía se reduce a la opinión pública. Si en este modelo ocupa un lugar más refinado, puesto que se necesitan instituciones que den preponderancia al debate para la formación de esa opinión, no termina de quedar claro por qué la ciudadanía debería comprometerse con este tipo de cuestiones. En la actualidad, con el auge de las redes sociales y la evaluación constante de la opinión pública por estos medios, no sólo demuestran que el poder político puede simplemente prestar atención a esto con fines electorales, sino que, además, el propio debate público no asegura que se genere un compromiso y apertura al diálogo. Puede suceder todo lo contrario: polarización y posicionamientos que no dan lugar a, en términos de esta tesis, la fusión de horizontes⁵⁰. A diferencia de esta posición deliberativa, el Humanismo Cívico pretende que sólo si la ciudadanía debe tener que tomar las decisiones ese compromiso puede aparecer.

VI- A modo de cierre

En este capítulo hemos analizado los tres puntos principales del Humanismo Cívico: el bien común, la esfera pública y el respeto. Hemos planteado que esta tradición resuelve los problemas que habían quedado a la vista con el debate liberal comunitarista: por un lado,

⁵⁰ Para un análisis de esta situación cultural actual v. Sinnott-Armstrong, W. (2018), especialmente la introducción y la primera parte. Este autor intenta recuperar el papel del diálogo para superar la polarización política de las sociedades contemporáneas.

el bien común nos asigna un polo de identificación que el procedimentalismo no podía aceptar, pero que se entendía como una deficiencia, en tanto que no permitía el sostenimiento de las democracias ni la perdurabilidad de las culturas. Sin embargo, integrando a este proyecto una perspectiva hermenéutica y planteos ligados al reconocimiento, evitamos caer en posiciones colectivistas. Dejaremos para el próximo y último capítulo (las conclusiones) los alcances y desafíos de lo planteado en éste.

Conclusiones

Si recordamos lo propuesto en la introducción, pareciera que el objetivo de construir un modelo teórico capaz de comprender la relación entre democracia, ciudadanía y educación quedó cumplido. No está de más aclarar, de cualquier manera, que los dos últimos puntos mencionados no fueron desarrollados aquí. Sin embargo, haber analizado al Humanismo Cívico y a sus presupuestos ontológicos será la llave para los futuros estudios en torno a una educación cívica anclada en la tradición republicana. Antes de aventurar algunas cuestiones en este terreno, revisemos lo realizado hasta aquí y sus consecuencias.

En primer lugar, el debate entre comunitaristas y liberales nos permitió acceder al mundo de las teorías republicanas de la democracia. La decisión de ingresar por este lado a la discusión se debió a que es en nuestra época contemporánea en que se discuten serios problemas de las democracias liberales, muchas veces con amenazas de democracias populistas. De esta manera, revisar los puntos de aquel debate, que puede parecer ya pasado de época, muy por el contrario, nos hace pensar nuevamente en los riesgos que corren las democracias republicanas. Que el comunitarismo haya realizado las observaciones que mencionamos en ese capítulo fue sumamente importante para poder pensar propuestas republicanas hoy como contrapartida de movimientos políticos que amenazan las instituciones democráticas. Traer de nuevo esta discusión a escena nos brinda herramientas para analizar los fenómenos políticos que atraviesan las sociedades actuales. De cualquier manera, el punto principal de ese primer capítulo fue abrir las puertas a la discusión ontológica del capítulo siguiente. Frente al atomismo, es posible construir una imagen holista del ser humano, una posición que decidí articular para darle un sustento al Humanismo Cívico.

En este sentido, era necesario construir una teoría que permitiera a esta vertiente del republicanismo, dotar de una ontología diferente al procedimentalismo, pero que también se incrustara dentro de la irrenunciable tradición occidental de las libertades y los derechos. Es decir, sostener que los seres humanos constituyen su identidad en el marco de una

comunidad y que esta identidad otorga sentido a la acción de los individuos, puede llevar a la conclusión de que las teorías colectivistas podrían ser una mejor respuesta al liberalismo procedimental.

Sin embargo, vimos que posicionarse en una postura de esas características lleva necesariamente a la exclusión de lo diferente. Si lo que se debe mantener vivo es la unidad del colectivo difícilmente puedan coexistir diversas manifestaciones culturales con modelos de vida diversos. Es por ello por lo que, si bien el ser humano se entiende como ligado esencialmente a su comunidad, no es necesario defender algún tipo de comunitarismo. El Humanismo Cívico nos brinda una opción que permite la convivencia con la diferencia, pero a su vez, brinda las bases para la solidaridad entre los miembros de la comunidad política, para que pueda perdurar el sistema democrático. Pero también, la participación pública y la toma de decisiones es fundamental para que los sujetos puedan tener un sentido en su accionar. En esta última cuestión, podemos ver la raíz arendtiana y tocquevilleana de la importancia de la vida activa. Este último punto es lo que diferencia al Humanismo Cívico de otros modelos de republicanos. Es la tesis fuerte que defiende que la participación está íntimamente ligada a la definición de buena vida. En esta tesis, hemos apelado a Hannah Arendt para demostrar hasta qué punto esto es fundamental para que los ciudadanos obtengan un sentido en sus vidas.

Se podría reprochar a estos modelos que no se deja lugar al conflicto, a la lucha inherente en cualquier comunidad política. Frente a esto, hay que recordar dos cuestiones. En primer lugar, haber presentado una teoría del reconocimiento, abre una puerta, que no desarrollé aquí, a considerar que el conflicto debe leerse en esa clave. Como dijimos en el segundo capítulo, la lucha debe entenderse como lucha por el reconocimiento. En segundo lugar, la noción de esfera pública remarca el hecho de la imposibilidad de la unidad total de la población en cuestiones de identidad. En la propuesta que desarrollé en esta tesis, la participación en la esfera pública hace notar que el conflicto yace en la sociedad pero que debe existir un bien común materializado en las instituciones para que esos conflictos estén enmarcados. Las discusiones y las luchas deben tener un trasfondo de identidad ciudadana sino se corre el riesgo de destruir a la propia democracia republicana. Bien común y

conflicto no son antitéticos pero el primero debe existir bajo el signo de la solidaridad. La ciudadanía debe integrar a su forma de vida a la Ley como manifestación de la acción pública.

¿Qué ha quedado sin indagar en este punto? En principio, ha quedado de lado un profundo desarrollo en torno a las políticas del reconocimiento. No he hablado de las críticas de Fraser (2006) a las posiciones psicologistas del reconocimiento, especialmente a la de Honneth. Es un tema que podría ser profundizado pero que no era necesario para la argumentación aquí presentada: el sistema normativo humanista no está basado estrictamente en las relaciones psicológicas de reconocimiento. La raíz tayloriana del reconocimiento admite una lectura universalista y no estrictamente psicologista de la cuestión del reconocimiento (Thompson, 2006). De cualquier manera, presenté brevemente las claves para una teoría del reconocimiento basado en varios conceptos gadamerianos. A diferencia de la posición del segundo Rawls con la limitación de una interculturalidad que finalmente está sesgada por su pertenencia a una tradición liberal, la fusión de horizontes gadameriana exige que el diálogo sea la premisa para un acercamiento intercultural o con las minorías. Nuevamente, aparece la noción de esfera pública con toda su fuerza. Es ese el lugar de aparición y de diálogo que permite la experiencia del otro. Pero, cualquier minoría debe poder también tomar parte de la decisión colectiva, para que su modo de ser quede manifestado en la arquitectura institucional. Así, quedaría reflejada la tercera forma de reconocimiento que analizamos: la estima.

Asimismo, no se desarrolló ningún análisis en cómo se organizaría institucionalmente la propuesta del Humanismo Cívico ligado a la tradición del reconocimiento. Esto porque este marco conceptual estuvo diseñado para luego responder a lo que será el problema educativo.

Recapitulando los ejes del Humanismo Cívico: el bien común, la participación y el respeto, podemos ahora conectar con el objetivo planteado en la introducción. ¿Cómo debe entenderse una educación para la ciudadanía en términos republicanos y humanistas? Por

ahora, sólo puedo mencionar lo que podría ser una agenda tentativa para desarrollar posteriormente.

El problema de la virtud, la libertad entendida como autogobierno y no como no interferencia, el rol de las obligaciones, la deliberación, el bien común son todas cuestiones centrales para pensar en una agenda republicana educativa (Peterson, 2011). Un sistema educativo debería estar centrado en estos puntos. La puerta que se abre es cómo lograr una educación que logre transmitir estas cuestiones.

De cualquier manera, los dos ejes centrales desde la visión humanista son la participación y el pluralismo. Estos son los dos desafíos de esta propuesta. Porque la participación desde esta teoría tiene un rol central y definitivo en lo que un ciudadano es. La educación en este sentido debería centrarse en que la escuela se estructure como una preparación, como un simulacro de lo que será la esfera pública después. Los alumnos no son ciudadanos en sentido pleno, y la escuela debería centrarse en eso.

Pero, si bien la participación en uno u otro sentido siempre está presente en las teorías de la ciudadanía (Bellamy, 2008), la pregunta es ¿cómo debería plantearse una ciudadanía que quiere tener como trasfondo para entender al pluralismo, a la teoría gadameriana, sabiendo que el propio concepto de ciudadanía siempre incluye un sentido de membresía? La respuesta es comenzar a pensar una ciudadanía ligada a los conceptos de experiencia y diálogo gadamerianos (Alejandro, 1993). La apertura al diálogo, el ejercicio de éste en el ámbito de lo escolar es la clave del pluralismo. Aquí vemos una clara conexión con lo que podría plantear Habermas, pero la diferencia estriba en que, desde esta óptica, el ejercicio del diálogo no está predeterminado por reglas universales, sino que es el mismo dialogar lo que eliminará, reformulará, o profundizará los prejuicios. El diálogo no puede ser sino en la experiencia.

Desde ya que estas cuestiones sólo son una presentación de los conceptos y elementos que deberían desarrollarse, pero surgen desde el marco teórico que fue esta tesis. El desafío para la tradición liberal en su conjunto es poder restablecer la confianza en ese trío de

conceptos de educación, democracia y ciudadanía en un mundo actual donde la sensación de crisis ya no sólo afecta al primero de ellos.

Bibliografía

- Aguilar, E. (2018). "Tocqueville y el individualismo en las sociedades democráticas" en *Economía y Política*, 5, pp. 87-108.
- Aguilar, J. y Rojas (coord.) (2014). *El republicanismo en Hispanoamérica*. México, FCE.
- Alejandro, R. (1993). *Hermeneutics, Citizenship and the Public Sphere*. Nueva York, State University of New York Press.
- Aquino, Tomás de (2001). *Suma de Teología*. Madrid, Biblioteca de Autores cristianos.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es política?* Barcelona, Paidós.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Buenos Aires, Paidós.
- Aristóteles (2007). *Política*. Madrid, Gredos.
- Bailyn, B. (1992). *The Ideological Origins of the American Revolution*. Harvard University Press.
- Baron, H. (1955). *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, 2 volumes, Princeton, NJ: Princeton University Press; revised edition, 1966.
- Béjar, H. (1995). "La democracia como destino" en Vallespín (comp.), *Historia de la Teoría Política III*, pp. 299-338. Madrid, Alianza.
- Bellamy, R. (2008). *Citizenship. A Very Short Introduction*. Nueva York, Oxford University Press.
- Benhabib, S. (2007). *Situating the self*. Cambridge, Polity Press.
- Bobbio, N. (1986). *El futuro de la democracia*. México D.F. FCE.
- Bruner, J. (1991). *Actos de significado*. Madrid, Alianza.
- Camps, V. (1997). "El segundo Rawls, más cerca de Hegel" en *Revista de Filosofía* N°15. 1997. 63-69. Barcelona, UAB.
- Carozzi, S. (2011). *Las filosofías de la Revolución*. Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Cicerón (2006). *Discursos*. T. VI. Madrid, Gredos.

- Condillac, E. (1999). *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*. Madrid, Tecnos.
- Cristi, R. y Tranjan, R.(2012). “Charles Taylor y la democracia republicana” en Taylor, C. *Democracia republicana*. LOM, Santiago.
- Dahl, R. (1997). “Procedural Democracy” en Goodin, R.; Pettit, P. (1997). *Contemporary Political Philosophy. An anthology*. Oxford, Blackwell Publishers.
- Dalton, R. (2004). *Democratic challenges, democratic choices*. Oxford, Oxford University Press.
- Descartes, R. (2014). *Meditaciones Metafísicas*. Madrid, Gredos.
- Di Pego, A. (2006). “Poder, violencia y revolución” en *Nueva época*, año 19, n° 52, sep – dic. México.
- Dirección General de Cultura y Educación de la provincia de Buenos Aires (2010). *Diseño curricular de la Educación Secundaria: Marco General para el Ciclo Superior*. La Plata.
- Dirección General de Cultura y Educación de la provincia de Buenos Aires (2007). *Diseño Curricular para la Educación Secundaria: Construcción de Ciudadanía: 1º a 3º año*. La Plata.
- Drescher, S. (1964). “Tocqueville’s two democracies” en *Journal of the History of Ideas* vol. 25, N° 2, pp. 201 – 216. University of Pennsylvania Press.
- Elshtain, J. (2004). “Toleration, proselytizing, and the politics of recognition: the self contested” en Abbey, R. (2004). *Charles Taylor*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Erikson, E. (1968). *Identidad, juventud y crisis*. Buenos Aires, Paidós.
- Fanon, F. (1983). *Los condenados de la tierra*. México D. F., FCE.
- Fichte (1794/2013). *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*. Madrid, Gredos.
- Fichte, J. G. (1994). *Fundamento del derecho natural*. Trad. de José Villacañas, Manuel Varela y Faustino Oncina Coves. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Fraser, N.; Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid, Paideia.
- Furet, F. (2007). “Tocqueville y el nacimiento de un paradigma”, en: Daría Roldán, *Lecturas de Tocqueville*, Madrid, Siglo XXI.
- Gadamer, H. (1998). *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme.

- Gargarella, R. (1999). *Las teorías de la Justicia después de Rawls*. Barcelona, Paidós.
- Garreta Leclercq, M. (2007). Legitimidad política y neutralidad estatal. Buenos Aires, Eudeba.
- Gaus, G. (2003). *Contemporary Theories of Liberalism*. Londres, Sage.
- Gaus, G. (2004). "The Diversity of Comprehensive Liberalisms" en Gaus, G. y Kukathas, C. (2004). *Handbook of political theory*. Londres, Sage.
- Geertz, C. (2006). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.
- Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer*. Herder.
- Habermas, J. (1989). "The Public Sphere" en Goodin, R.; Pettit, P. (1997). *Contemporary Political Philosophy. An anthology*. Oxford, Blackwell Publishers.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro*. Barcelona, Paidós.
- Habermas, J.; Rawls, J. (1998). Debate sobre el liberalismo político. Barcelona, Paidós.
- Hankins, J. (Ed.), (2003). *Renaissance civic humanism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hayek, F. (1973). "Liberalismo" en *Enciclopedia del Novicento*, pp. 122-151. Roma.
- Hegel (2014). *Fenomenología del Espíritu*. Barcelona, Gredos.
- Herder, J. (2015). *Ensayo sobre el origen del lenguaje*. Madrid, Gredos.
- Hernández, A. (2005). "El desafío republicano al liberalismo igualitario de Rawls y los debates sobre libertad, ciudadanía y democracia".
- Hobbes, T. (1651/2015). *Leviatán*. Madrid, Gredos.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona, Crítica.
- Honohan, I. (2002). *Civic republicanism*. New York, Routledge.
- Kalvyas, A. (2008). *Democracy and the politics of the extraordinary*. New York, Cambridge University Press.
- Kant, I. (1797/2008). *La metafísica de las costumbres*. Madrid, Tecnos.
- Kateb, G. (2006). "Political action: its nature and advantages" en Villa D. *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Cambridge, Cambridge University Press.

Kukathas, C.; Pettit, P. (1991). *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*. Stanford, Stanford University Press.

Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona, Paidós.

Kymlicka, W. (2002) *Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Levin, M. (1979). "On animal laborans and homo politicus in Hannah Arendt" en *Political theory* vol. 7, n° 4, noviembre. Sage publications.

Ley 9870. Boletín Oficial de la Provincia de Córdoba, 6 de enero de 2011.

Ley n° 26.206. Boletín Oficial de la República Argentina, 27 de diciembre de 2006.

Locke, J. (2005). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Quilmes, Prometeo.

Locke, J. (2015). *Segundo tratado sobre el gobierno*. Madrid, Gredos.

Lovett, Frank, "Republicanism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/republicanism/>>.

MacIntyre, A. (2009). *Tras la virtud*. Barcelona, Crítica.

Manent, P. (1990). *Historia del pensamiento liberal*. Buenos Aires, Emecé.

Manent, P. (1996). *Tocqueville and the nature of democracy*. Rowman and Littlefield

Manin, B. (2002). "Montesquieu, la república y el comercio" en Aguilar, J. y Rojas (coord.) (2014). *El republicanismo en Hispanoamérica*. México, FCE.

Mead, G. (1972). *Mind, self and society*. Chicago, The University of Chicago Press.

Mill, J. (2014). *Sobre la libertad*. Madrid, Akal.

Ministerio de Educación de la provincia de Córdoba (2018). *Aprendizajes y contenidos fundamentales. Educación de nivel secundario*. Córdoba.

Montesquieu (1906). *El espíritu de las leyes*. Madrid, Librería general de Victoriano Suarez.

Mulhall, S; Swift, A. (1996). *El individuo frente a la comunidad*. Madrid, Tema de hoy Ensayo.

Nederman, Cary, "Civic Humanism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/humanism-civic/>>.

- Peterson, A. (2011). *Civic republicanism and civic education*. Hampshire, Macmillan.
- Pettit, P. (1999) *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, J. (1985). "Justice as Fairness: Political not Metaphysical" en *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, No. 3. (Summer, 1985), pp. 223-251. Princeton University Press.
- Rawls, J. (1987). "The Idea of an Overlapping Consensus" en *Oxford Journal of Legal Studies*. Vol. 7 n°1 pp. 1 – 25. Oxford University Press.
- Rawls, J. (1990). "Justicia como equidad: política, no metafísica" en *Revista de ciencia política*, XII, Nro. 1 y 2.
- Rawls, J. (2005). *Political liberalism*. New York, Columbia University Press.
- Rawls, J. (2006). *Teoría de la Justicia*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2006). *Caminos del reconocimiento*. México D.F., FCE.
- Ryan, A. (2007). "Liberalism" en Goodin, R.; Pettit, P.; Pogge, T. (2007). *A companion to contemporary philosophy. Vol. II*. Oxford, Blackwell Publishing.
- Sandel, M. (1996) *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. London: Belknap Harvard.
- Sandel, M. (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona, Gedisa.
- Schmitt, C. (1996). *Teoría de la Constitución*. Madrid, Alianza Editorial.
- Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. Madrid, Alianza.
- Schumpeter, J. (1996). *Capitalismo, socialismo y democracia*. Barcelona, Folio.
- Sinnott-Armstrong, W. (2018). *Think again*. Nueva York, Oxford University Press.
- Skinner, Q. (1990). "The republican ideal of political liberty" en Bock, G.; Viroli, M.; Skinner, Q. (1990). *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (1997). "The State" en Goodin, R.; Pettit, P. (1997) *Contemporary Political Philosophy. An anthology*. Oxford, Blackwell Publishers.
- Taylor, 2007. "Cultures of Democracy and Citizen Efficacy" en *Public Culture* Duke University Press.
- Taylor, C. (1985 A). *Human Agency and Language*. Cambridge, Cambridge University Press.

- Taylor, C. (1985 B). "Atomism" en *Philosophical papers* Vol. II. Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1996). "Identidad y reconocimiento" en *RIFP* N°7 pp. 10 – 19. México D.F., UAM.
- Taylor, C. (1997). *Argumentos filosóficos*. Barcelona, Paidós.
- Taylor, C. (2006). *Imaginario sociales modernos*. Barcelona, Paidós.
- Taylor, C. (2006). *Las fuentes del yo*. Barcelona, Paidós.
- Taylor, C. (2012). *Democracia republicana*. Santiago de Chile, LOM ediciones.
- Taylor, C. (2016). *The language animal*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Thompson, S. (2006). *The Political Theory of Recognition*. Cambridge, Polity.
- Tiramonti, G. (2019). "La escuela media argentina: el devenir de una crisis", en *Propuesta Educativa*, Año 28, núm. 51, junio 2019, pp. 78 a 92.
- Tocqueville, A. (2017 A). *La democracia en América I*. Madrid, Alianza.
- Tocqueville, A. (2017 B). *La democracia en América II*. Madrid, Alianza.
- Van Parijs, P. (2003). "Difference Principles" en Freeman, S. (Ed.) (2003) *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Vernant, J. (1992). *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona, Paidós.
- Von Humboldt, W. (2009). *Los límites de la acción del Estado*. Madrid, Tecnos.
- Williams, R. (1992). *Recognition: Fichte and Hegel on the other*. New York, State University of New York Press.
- Zetterbaum, M. (2009). "Alexis de Tocqueville" en Strauss, L. *Historia de la Filosofía Política*. México, FCE.