

# I. Sujetos y Modelos de Sistema Escolar. Los desafíos del pluralismo y la autonomía.

*Daniel J. Corbo Longueira*

La configuración y teleología de un sistema educativo, así como el papel que asume la escuela en tanto agencia especializada de la sociedad en la significativa y delicada misión de formar a las nuevas generaciones es, siempre, el resultado de las intersecciones de planos y de lógicas entre tres partes ineludiblemente implicadas, de las transacciones que tienen lugar entre tres sujetos constitutivos: los individuos que se educan (niños o jóvenes), las familias y el Estado.

El tipo de relaciones que se entablan entre estos actores, la supremacía de uno sobre los demás y el sujeto en torno al que, en última instancia, se organiza en un momento dado la finalidad pedagógica, dieron lugar históricamente a tipos específicos de organización educativa y a modelos pedagógicos determinados. El análisis mostrará que las interacciones de estos sujetos son especificaciones de las relaciones más abstractas entre individuo(s), comunidad(es) y Estado.

El siguiente análisis está inspirado en el modelo tripartito (aunque el desarrollo de los contenidos es propio) de la norteamericana Amy Guttmann (2001), una de las principales teóricas contemporáneas en materia de formación cívica, que ha postulado una serie de modelos de organización educativa, que designa como el “Estado como familia”, el “Estado de las familias”, y el “Estado de los individuos”. Cada uno de ellos tiene un pensador como elemento guía del modelo. Los guías son, respectivamente, Platón, Locke y John Stuart Mill. Estos modelos darían cuenta de las formas típicas que asumió el “derecho a educar” y el “derecho a la educación”. El enfoque se basa en ofrecer una perspectiva desde la filosofía política, pero históricamente informada, sobre lo que está en juego en la interrogante de quién debe educar, qué derechos y límites tiene esa acción respecto al sujeto que es educado y en qué grado el enfoque del modelo sustenta o es disfuncional a la democracia pluralista. Desde esta perspectiva, se entablan una serie de cortes relevantes, -monismo/pluralismo, derechos individuales/derechos colectivos, particularismo/universalismo, sociedad civil/Estado- que condicionan y definen los objetivos y valores del sistema. En esta parte, asumimos un enfoque que no busca ingresar en la identificación de los tipos de valores a enseñar, o en sus contenidos, ni en los enfoques metodológicos para su abordaje; sino que consiste en una instancia anterior a todo esto. Es un pensar sobre criterios normativos que nos ayuden a definir los rasgos de una política educativa en esta materia; pero que, a su vez, nos oriente sobre las condiciones que debe cumplir ésta para satisfacer la construcción de una ciudadanía democrática. Este aspecto, es abordado en los apartados que refieren a la separación de

las esferas sociales en la modernidad y su resultante, la dinámica de la libertad, que se sustenta en el pluralismo y la autonomía de la conciencia moral de las personas; todo lo cual debe ser conciliado con la presencia de unos valores universales propios de una ética cívica, como horizonte normativo de una convivencia en común.

### **I.1. “EL ESTADO COMO FAMILIA”**

El modelo del “Estado como familia” o del Estado educador, tiene su paradigma en “La República” de Platón.<sup>1</sup> En esta obra se propugna una identificación total entre educar y gobernar. En una imagen plástica del Estado ideal, este modelo aspira a establecer “una relación constitutiva entre el bien individual y el bien social” –ambas cosas, en riguroso paralelismo, se funden en la polis platónica- sustentada en la posesión del conocimiento verdadero.

Esta idea contiene la creencia de que existe objetivamente una vida buena y que ella es asequible por el conocimiento. Sólo a través de éste es factible asumir los debidos modelos de existencia verdadera, porque pensar correctamente es una condición indispensable para actuar con rectitud moral. La epistème (conocimiento cierto, como opuesto a la opinión profana o la creencia) es un requisito para la virtud moral.

En el “Estado familiar” de Platón, unos pocos filósofos, que han superado el mundo de las apariencias, que se han elevado hasta la verdad y accedido a la contemplación del bien (la esencia del ser), tienen autoridad para educar y gobernar; no para que la ciudadanía adquiera las condiciones para gobernar a su vez, sino de modo que todos “puedan vivir una vida buena, tal como la entienden e instituyen autoritariamente los filósofos”. Es una suerte de intelectualismo moral que pretende justificar la instalación en el poder de una aristocracia del conocimiento. Conocimiento y poder van aquí de la mano.

Esta visión concibe la polis como un gobierno utópico de la razón, encarnado en la persona del rey-filósofo, pero donde la razón puesta al servicio del poder se corrompe –como lo entrevió Kant- y se desarrolla como un instrumento de coacción, negándose como juicio libre. Platón ve que la razón, sin necesidad de recurrir a la violencia física, impone verdades evidentes que constriñen la mente, con más fuerza que la persuasión. Su política está dirigida a establecer una tiranía de la razón. (Arendt, H. 1996)

La noción de razón está estrechamente vinculada a la de orden; un orden en conexión con el cosmos. “Este orden se relaciona con el orden correcto del alma, como el

---

<sup>1</sup> Aquí seguimos a: Werner Jaeger: “Paideia. Los ideales de la cultura griega”. (F.C.E.); Joseph Moreau: “Platón y la Educación”, en J. Chateau (dir) “Los grandes pedagogos”. (F.C.E.); Jean Touchard: “Historia de las Ideas Políticas”. (Tecnos); George Sabine: “Historia de la teoría política” (F.C.E.); John Dewey: “Democracia y Educación”. (Losada); Ernst Cassirer: “El mito del Estado” (F.C.E.); Karl Popper: “La sociedad abierta y sus enemigos” (2 vols. Piados); Alasdair Mac Intyre: Historia de la Etica”.(Piados); John Gould: “The development of Plato’s” (Cambridge); Hannah Arendt: “¿Qué es la autoridad?”, en “Entre el pasado y el futuro” (Península); Wolin, S: “Política y perspectiva” (Amarrortu); Pablo da Silveira: “Política y Tiempo” (Planeta); David Held: “Modelos de Democracia”.

todo se relaciona con la parte”. De donde, sólo en el plano del orden en su conjunto, puede uno ver que todo está ordenado para el bien. En definitiva, la individualidad es subsumida en un orden trascendente que es la única medida del bien.

Ahora bien, si el conocimiento es virtud, entonces ésta puede enseñarse. La educación forma parte indispensable del Estado ideal, como modeladora de almas. Platón entiende que el sentido del Estado es, en su superior esencia, educación. Y si bien no en el sentido usual, en el Estado platónico la educación también es política, en la misma medida en que toda finalidad de conquista espiritual entraña, en última instancia, una fuerza de formación política (Jaeger, 1985).

La educación es el mecanismo positivo gracias al cual el regente sabio modela la naturaleza humana. Si la posesión del conocimiento permite saber lo que es bueno y justo, entonces los regentes deben gobernar conduciendo a los gobernados hacia su propio bien, y la política se convierte en el medio para hacer buenos a los hombres. En otras palabras, la construcción de una sociedad perfecta requiere la reforma moral de los individuos, de modo que quieran el bien común y actúen guiados por un ideal de justicia. El Estado debe actuar como tutor moral de los ciudadanos, producir su reforma, lo que es inseparable de la construcción de la sociedad ideal. Claro está que ello es incompatible con la libertad y se opone a toda idea de autonomía personal y a toda forma de control del poder por parte de los ciudadanos.

El Estado platónico es, de modo principal, una instancia educadora. Concibe a esta como un sistema de educación pública que preside la vida entera de la ciudad. Esta concepción no admite la competencia, la oferta privada de enseñanza. Si la admitiera instalaría un pluralismo y una heterogeneidad que es vista como un daño, porque inhabilitaría al ciudadano y a la sociedad para el bien verdadero que resulta de la unidad armoniosa del orden social, mediante la conjugación de lo público y lo privado. En la República platónica el bien privado y el bien público; lo individual y lo colectivo; se confunden y son interdependientes. El hombre perfecto sólo puede formarse en el Estado perfecto. En esta visión hay una correlación absoluta entre la estructura interna del hombre y la del Estado. Una cosa supone la otra. Son dos aspectos de un mismo y único propósito. Se han borrado los límites entre política y moral. La pérdida de especificidad de lo político quita toda relevancia a la cuestión de la legitimidad del gobierno, que no deriva de su origen popular, sino del objetivo que se le asigna de encaminar a los ciudadanos a su propio bien, de cumplir la visión cósmica de modelar los asuntos humanos conforme al orden del universo.

La sociedad es concebida como un todo orgánico, donde cada miembro aporta según el papel que corresponde a su naturaleza y aptitud. En esto consiste la noción de justicia, que no es algo que se deba al individuo sino al todo colectivo. En la ciudad platónica, la libertad del ciudadano no se manifiesta en el ejercicio autónomo de su voluntad, sino en el cumplimiento con la mayor perfección de la función correspondiente a su clase y al servicio de la unidad social que es el bien supremo. La sociedad perfecta es una sociedad sin conflictos, una sociedad cuyo orden reposa en que cada uno ocupa el lugar que le corresponde según su naturaleza, según el modo de su alma. Esta se corresponde con tres funciones sociales y tres estamentos separados para su

cumplimiento. Cada clase representa un aspecto del alma y el conjunto de la ciudad, el alma entera. No es que cada individuo realice en sí la totalidad de la perfección humana. Participa en la perfección en cuanto elemento de un conjunto que es perfecto. La concepción orgánica de la sociedad justa sustentada por Platón, significaba que el individuo no puede tener derechos contra el todo social; el ciudadano está al servicio de la ciudad. El paralelo platónico entre el alma individual y el alma del Estado, expresa su tendencia fundamental a unificar lo diverso, a ordenar la indeterminación de las acciones humanas y dirigir las a un fin común. Esta tendencia al orden es la virtud de cada cosa, y la virtud del Estado es plasmar un principio general de orden, de unidad y legalidad. Fácilmente se advierte que el precio para alcanzar esta utopía es demasiado elevado y despliega un lado sombrío de control totalitario, que combina un extremo de comunismo con un plan general de adoctrinamiento como sus instrumentos.

El “Estado como familia” requiere que todos sean dirigidos por un mismo centro que posee el conocimiento del bien. Para esto, los niños no deben ser dejados en libertad, hasta que el régimen correcto se haya instalado en sus almas. Platón, que sabía de los extravíos en que puede incurrir la inteligencia, confía en que una disciplina autoritaria impuesta desde el exterior venga desde la infancia a ordenar el ejercicio del juicio racional. Como dice Moreau (1985): “Es ciertamente a la inteligencia, que es como la vista del alma, a la que compete ver la luz del Bien, conocer los valores en su verdad; pero la inteligencia es como un ojo que, en vez de ser movible en su órbita, no pudiera moverse sino con la misma cabeza o con todo el cuerpo; así, para que la inteligencia se torne hacia el Bien, y reciba su esclarecimiento, es precisa una conversión de toda el alma”.

Pero, “¿quién posee la llave del régimen correcto de todas las almas?”. No la familia, que para Platón debe ser abolida, como forma de establecer el grado máximo de unidad dentro del Estado. Incluso, los padres no conocerían a sus hijos, ni estos a los padres. El regente de la ciudad debe hacerse cargo de los hijos para educarlos al margen del carácter heredado de sus padres, en establecimientos públicos a cargo de educadores donde, hasta en los mínimos detalles, la educación y la vida son planificadas y reguladas.

Pero contra esta concepción, puede afirmarse que, aun si existiera entre nosotros un rey sabio, no podría reclamar el derecho de ordenar las almas de los ciudadanos. Aun si Platón estuviera en lo cierto sobre la posibilidad de establecer una vida objetivamente buena, es evidente que una vida buena debe ser tal que la persona pueda reconocerla desde su interior, conforme a su propio entendimiento. La postulación de un único sistema mejor de vida buena, niega constitutivamente la idea de individualidad y de sujeto moral autónomo. Es que, para esta visión, la naturaleza humana no se revela en el recinto estrecho de la vida individual. Lo que está escrito “en letra pequeña” en el alma individual, dice Cassirer (1968), sólo se aclara y se comprende cuando puede leerse en la letra grande de la vida política y social del hombre. A partir de este principio, el “problema del hombre está alterado: la política se convierte en la clave para la psicología”.

Platón no percibió la singularidad de la persona, ni su inconmensurabilidad con otros, y da curso a su desconfianza respecto de la diversidad de tendencias que se manifiesta en el individuo. La utopía de construir una sociedad armónica, desemboca en una

política de anulación de toda disidencia, en un orden donde ningún espíritu humano tome hábito de obrar por su cuenta y sin control, donde cada uno esté sujeto a una acción de conjunto, a una vida de grupo donde no haya espacio para la libertad personal, para la expresión de ninguna privacidad o acto singular. Desde que todo acto personal tiene para esta visión un sentido político, nada debe escapar al control y dirección de la autoridad.

Los esfuerzos de Platón en “La República” tienden, en esencia, a realizar una ciudad fundada en la unidad política y moral, donde el individuo es colocado al servicio del Estado y la familia sacrificada a la unidad colectiva en la ciudadanía pública. Platón se desliza hacia posiciones transpersonalistas donde, como dice Aranguren, “la política termina devorando a la ética”.

Se habrá advertido que la presentación del modelo platónico se justifica porque el paradigma del “Estado como familia” o del “Estado educador” encierra las notas características que definen las concepciones totalitarias (nazi-fascistas y del socialismo real), que han cernido su oscuro y devastador vuelo sobre el cielo de la pasada centuria, y varios de los supuestos que nutren las formas de dominación contemporáneas, incluyendo a los autoritarismos militares que han afligido en el pasado reciente a nuestras repúblicas sudamericanas.

### *El modelo hegeliano-marxiano.*

Para Karl Popper (1967: 13), Hegel representa el “eslabón perdido” entre Platón y la forma moderna del totalitarismo. Esta conexión le parece evidente en la exaltación del Estado como lo universal y como autoridad moral absoluta.

Tanto en Platón como en Hegel se advierte la politización de la ética, cuya autonomía sucumbe y se transforma en la autonomía del Estado, dando por resultado un absolutismo. La verdad ética constituye la verdad política, y la verdad política la verdad absoluta. La misma concepción se revela en el tratamiento de la ideología que realiza el marxismo. Marcuse (1969) hizo notar la conexión que existía entre la versión soviética de la cultura intelectual y las formulaciones de La República y Las Leyes de Platón. Tanto la ontología idealista como el materialismo dialéctico implican la absorción de la libertad dentro de la necesidad histórica y política, o sea, dentro de la razón objetiva. El fundamento común de ambas filosofías se encuentra en Hegel, en cuyo sistema la libertad privada se disuelve en la esfera pública del Estado y del derecho, así como los derechos subjetivos son sumidos en verdades objetivas. Hegel, al interpretar la Razón en términos de historia, anticipa en un formato idealista la transición marxista de la teoría a la práctica. “El proceso histórico ha creado las condiciones previas, tanto materiales como intelectuales, para la realización de la Razón (Hegel) en la organización de la sociedad (Marx), para la convergencia de libertad y necesidad” (Marcuse, H. 1969: 227-229).

En el modelo hegeliano-marxiano, como lo denomina Bobbio (1988: 149-150), el núcleo teórico formalmente unitario para interpretar las formaciones sociales contemporáneas, reside en la dicotomía entre sociedad civil-estado político, o en forma más sintética, entre la escisión social y su recomposición política. Contra el enfoque individualista propio de las concepciones iusnaturalistas, las concepciones hegeliano-mar-

xistas, se sustentan en una reafirmación de la superioridad de la dimensión colectiva en el dominio práctico. Marcel Gauchet creía encontrar en el autor de *El Capital*, las raíces de una sociedad “sin divisiones, liberada de sus antagonismos internos” y esto le sugería una relación de filiación entre Marx, a pesar de su humanismo y su tensión libertaria, y el totalitarismo. A su vez Kolakowski, en un ensayo sobre el estalinismo, escribía: “Marx estaba seriamente convencido de que la sociedad podía ser liberada sólo realizando su unidad. No existe otra técnica para unificar el cuerpo social que el despotismo; no hay otro modo de suprimir la tensión entre la sociedad política y la civil que negando a esta última; los conflictos entre el individuo y el “todo” pueden desaparecer sólo eliminando al individuo; no hay otra vía hacia la libertad “superior” y “positiva” – opuesta a la libertad “negativa” y “burguesa”- que la liquidación de esta última” (cit Traverso 2001: 122, 130)

Para Kolakowski, en contraposición a la intuición liberal de que la separación entre sociedad y Estado debe ser insuperable, Marx habría sostenido el “mito de la autoidentidad” (que admite incluso una lectura individual-anarquista) que reabsorbe al individuo (el hombre privado) y al ciudadano (el hombre político) y, en términos sociales, identifica la sociedad civil y la sociedad política. Este proceso comportaría la superación de la división clasista de la sociedad, que tiene su correlato en aquellas escisiones previas. En alusión casi literal a Rousseau, dice Marx que “sólo cuando el hombre individual reabsorbe al ciudadano abstracto del Estado, sólo cuando el individuo haya reconocido y organizado sus *forces propres* como fuerzas sociales y, en consecuencia, no vuelva nunca a separar de sí mismo la fuerza social bajo la forma de fuerza política, sólo entonces se habrá dado cima a la emancipación humana” (La cuestión judía, 1843)

En el sistema hegeliano una constante contraposición opone lo privado, -que representa el momento inferior o negativo- y lo público -que expresa siempre el momento superior o positivo-. El Estado para Hegel no procede, como en el contractualismo, del arbitrio de cada uno de los individuos, sino que deriva de una fuerza superior que interpreta y realiza el espíritu del mundo; la voluntad del Estado no es la agregación de voluntades de los individuos particulares, sino que es una voluntad universal” (Bobbio, 1985: 220) que se aplica a todas las cosas a las que extiende su dominio, comprendiendo las voluntades mismas de los particulares. Es más, el ciudadano no puede sustraerse por su voluntad al imperio del Estado. Éste sólo debe mirar por el interés general, sacrificando incluso a él los intereses particulares. De ahí que Hegel concluya: “El enorme progreso del Estado en nuestros días reside precisamente en que el Estado es un fin en sí y para sí y en que nadie pueda comportarse según su propia estipulación privada. El Estado tiene para su conservación una pretensión sobre la vida del ciudadano. El ciudadano debe obrar por el bien del Estado...El ciudadano se educa en el Estado y lo más importante es que él vive en un Estado racional” (Bobbio, 1985:222). El desprecio de Hegel hacia cualquier forma de debilitamiento de la unidad del Estado, lo hace emplear una cruda metáfora, que explica mucho: “Del mismo modo que cuando se disuelve el cuerpo físico cada punto adquiere vida por sí mismo, que no es otra cosa que la vida miserable de los gusanos, así también el organismo estatal se disuelve aquí en los átomos de las personas privadas”; y en otro pasaje de la “Filosofía del espíritu”, dice que “la totalidad se fragmenta en la esclavitud de los particularismos privados”. Por

conseguido, defiende la cohesión del Estado (entre gobierno y pueblo), como una unidad originaria y sustancial, como una relación objetiva y necesaria, independiente del arbitrio subjetivo. Mediante estas distinciones, Hegel consigue expresar su idea dominante acerca del Estado. Idea que se apoya en la noción de que el todo es antes que las partes, porque “hay un verdadero Estado sólo cuando la totalidad tiene tanta fuerza y autoridad como para imponerse sobre los individuos particulares”. En palabras llanas, Hegel postula una concepción organicista del Estado, concepción que tiene como blanco principal de sus objeciones la versión individual-atomista. “Organicismo contra atomismo, estatalismo contra individualismo...” Por eso, como dice en su *Filosofía del Derecho*, requiere no confundir el Estado -esa “unidad sustancial”, “fin en sí misma”, titular de un “derecho supremo” respecto a los individuos, que no tienen con referencia a aquel más que el “deber supremo” de pertenecer a él- con la “sociedad civil” (que propugnan los teóricos del estado burgués), que debía ser completamente absorbida por el Estado, es decir, en una totalidad ética que no deje espacios de poder fuera de sí misma. Pero, como nos recuerda Bobbio, “los únicos Estados en los que la sociedad civil ha sido completamente absorbida en esa “organización del todo” en la que Hegel veía la esencia del Estado, son los Estados totalitarios”. (1985: 236-238)

### *La democracia jacobina de Rousseau*

Ahora bien, esa concepción orgánica de la sociedad, que toma en consideración no la libertad de los individuos singulares sino la libertad de la totalidad, vincula a Hegel con Rousseau (y su visión colectivista, que concibe al Estado como un organismo dotado de una “voluntad general” y de razón o espíritu, cuya esencia misma es la actividad) y ambos influyen en Marx, como lo ha sostenido el destacado crítico Leszlek Kolakowski. Hacia mediados de la anterior centuria ya, J.L. Talmon (1956), en “Los Orígenes de la Democracia Totalitaria”, censuraba la filosofía de las Luces e individualizaba a los precursores del totalitarismo en la Ilustración (sobre todo a J.J. Rousseau, teórico del Estado como encarnación de la voluntad general) y a su idea de democracia, puesta en acto por el jacobinismo y desarrollada desde la utopía igualitaria de los primeros comunistas. Talmon veía en la cultura secularizadora del iluminismo el origen de dos corrientes; una que había desembocado en el liberalismo empirista y pluralista, y otra en visiones holísticas y mesiánicas que se vinculaban al totalitarismo. De este modo, Talmon esbozaba ya una doble genealogía: la mitología racial y la exaltación irracional del totalitarismo de derecha que desembocaron en las experiencias históricas del fascismo y el nazismo; y la democracia rousseauiana en el origen del comunismo.

El fundamento último del sistema de Rousseau es la oposición que entabla entre “estado natural” y “estado social”, de los que derivan dos clases inconmensurables de hombre: el hombre de la naturaleza (que no es un animal racional ni social) y el hombre civil (“artificial y fantástico” o “salvaje”, como lo designa). En su concepto hay “una bondad original del hombre” y si los hombres que tenemos por delante son corruptos e infelices, esta inversión se debe al paso del estado natural al estado social. Este resultado degradante es producido por el orden social y las instituciones, en definitiva, la sociedad. El remedio a esta situación no es la vuelta a un primitivismo, al estado natural. Crítico severo de la humanidad de su época, el remedio para Rousseau no estará en

desandar lo andado sino en concebir un nuevo ideal. En este punto, Rousseau introduce un quiebre, una oposición entre el hombre y el ciudadano. Un tratamiento irreductible entre dos caminos no conciliables. Los caminos del hombre y del ciudadano no coinciden, se trata de una alternativa excluyente, hay que optar por uno o por otro. En el Emilio, al evocar los dos caminos, los identifica como “educar a un hombre para sí mismo” o “educarlo para los demás”. En sus Fragmentos Políticos, al referirse a esa partición como la principal causa de desdicha, dirá: “Lo que produce la miseria humana es la contradicción...entre la naturaleza y las instituciones sociales, entre el hombre y el ciudadano...Dadlo por completo al Estado o dejadlo por completo a él mismo, pero si compartís su estima lo despedazáis” (Todorov: 1987).

En la visión del ginebrino sobre la educación cívica del ciudadano, se nos hace transparente su concepción político-institucional. Su formulación de la educación pública se inspira en Platón. En el “Emilio” dice: “Si quieren ustedes tener una idea de lo que es la educación pública, lean “La República” de Platón” que “es el más hermoso tratado de educación que se haya escrito jamás” (p.10). Quiere confiar completamente la educación pública a los representantes del Estado y no a los padres. La educación pública, bajo unas reglas prescriptas por el gobierno y a las órdenes de unos magistrados nombrados por el soberano –dice-, debe dirigir las opiniones y los gustos “para dar a las almas su forma nacional”. Por eso en el Emilio elogia los ejercicios colectivos y públicos de Esparta, que propone restaurar en Polonia. Como dice Chateau, “la educación que Rousseau describe en el Gobierno de Polonia, recordando a Esparta, anuncia ciertas educaciones totalitarias modernas” (1985: 201).

Todos los futuros ciudadanos deben experimentar de manera idéntica esta educación. “Al ser todos iguales por la constitución del Estado, deben ser educados juntos y de la misma manera”. Esa formación debe englobar completamente la vida de cada estudiante, incluso dirigiendo hasta el detalle su recreación: “No se debe permitir que jueguen por separado a su antojo sino todos juntos y en público”. No hay espacio para la libertad y la espontaneidad, por eso la educación pública debe penetrar en la intimidad del alumno, porque ningún aspecto debe quedar apartado del interés del Estado: “Si es útil saber servirse de los hombres tal como son, es mucho mejor aún volverlos tal como se necesita que sean; la autoridad más absoluta es la que penetra hasta el interior del hombre y no se manifiesta menos sobre la voluntad que sobre las acciones”. En una versión de control social que parece inspirarse en la Ginebra calvinista, Rousseau considera necesario que nadie escape a la mirada vigilante de los otros (donde cada uno mira a los demás y sabe que lo miran) o sea, la vigilancia de todos por todos, como medio de asegurar el bien del Estado: “Obrar de manera que todos los ciudadanos se sientan continuamente ante la vista del público”. La ventaja de las sociedades pequeñas, dice, es que “todos los ciudadanos se conozcan mutuamente y se miren unos a otros”. (Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia, cit, Todorov, 1987: 37ss)

El resultado de esta educación colectiva sería la de homogeneizar las relaciones humanas y unificar los problemas de la vida pública, colocando a los hombres en una misma dependencia con las cosas mediante el sometimiento de la voluntad particular a la voluntad general. Como dice en el Emilio, “si las leyes de las naciones pudieran



tener, como las de la naturaleza, una inflexibilidad que jamás ninguna fuerza humana pudiese vencer, la dependencia de los hombres sería de nuevo la de las cosas”.

Rousseau desconfía de toda diferenciación social y es sensible a la vez a las tendencias homogeneizantes de una política del bien común, en la que éste refleja la identidad universal de todos los ciudadanos. Rousseau propició una política de la dignidad igualitaria, que consideraba indispensable para la libertad. En el Emilio dice que en una relación de dependencia, amo y esclavo se corrompen mutuamente. Por eso la política igualitaria requiere “la unidad de un proyecto común y hasta un yo común”; esto es, un régimen de reconocimiento recíproco entre iguales. Hegel se inspira en Rousseau cuando identifica este régimen con una sociedad informada con un propósito común, en que “el yo” es “nosotros” y “nosotros” el “yo” (“Fenomenología del espíritu”, cit. Taylor 1993: 69-78). La objeción radical que se puede formular a la política de dignidad igualitaria de Rousseau es que, al requerir una densa y compacta unidad de propósitos, es incompatible con cualquier diferenciación. Su fórmula de que todos debemos depender de la voluntad general ha sido, como lo señala Taylor, la base para las “formas más terribles de tiranía homogeneizante, comenzando con los jacobinos para terminar con los regímenes totalitarios de nuestro siglo (veinte)”.

Vislumbrar estas proyecciones nos remite a un análisis de su concepción de la voluntad general, que en Rousseau tiene en sí misma una existencia objetiva. La cuestión de la voluntad general se convierte en un asunto de instrucción y moralidad, porque la aspiración general de la vida política es educar y preparar a los hombres para que descubran y deseen la voluntad general, sin sentir coacción. En el Emilio afirma que “las buenas instituciones sociales son aquellas que mejor saben desnaturalizar al hombre, quitarle su existencia relativa, y trasponer el yo en la unidad común; de suerte que cada particular ya no se crea uno, sino parte de la unidad, y ya no sea sensible más que en el todo” (p. 9). De ahí, también, que la libertad sea entendida como la obediencia a la ley de la ciudad ideal. Su pedagogía se apoya en una tendencia “hacia una enajenación activa, que ahoga el libre albedrío, donde el educando obedece siempre a su preceptor y a la ciudad” (Chateau, 1985:199). La voluntad individual tiene que dar lugar al colectivismo: “Cada individuo, que es por sí mismo un todo completo y solitario, tendrá que ser transformado en parte de un todo mayor del que recibe su vida y su ser”.

Para Talmon, el Soberano de Rousseau es la voluntad general exteriorizada. Uniendo este concepto con el principio de la soberanía popular y la autoexpresión popular, Rousseau dio origen a la democracia totalitaria (Talmon, 1956:46). El planteamiento general de El Contrato Social se inscribe indudablemente en una veta comunitarista o colectivista. “Cada uno de nosotros pone en común su voluntad, sus bienes, su fuerza y su persona bajo la dirección de la voluntad general, y todos nosotros recibimos en cuerpo a cada miembro como parte inalienable del todo”. Y en forma más dramática –parece asemejar la adopción del contrato social con la de una profesión de fe religiosa–, en una fórmula de inequívoca tendencia totalitaria dice que las cláusulas del contrato se reducen a una sola: “La alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad”. Y unas líneas después, matiza: “al darse cada uno a todos, no se da a nadie”. Y poco más adelante, dice en frase que escandalizó a más de uno, y que por lo ambigua se presta a más de una interpretación: “Quien rehusare obedecer a

la voluntad general será obligado a hacerlo por todo el cuerpo: lo que no significa otra cosa sino que se le forzará a ser libre: porque tal es la condición que al donar cada ciudadano a la Patria le garantiza contra toda dependencia personal; condición que constituye el artificio y el juego de la máquina política, la única que hace legítimos los compromisos civiles, sin la cual serían absurdos, tiránicos y sujetos a los más enormes abusos”.

Rubio Carracedo (1990), en un arduo intento de justificación de Rousseau en términos de republicanismo democrático, dice que la “adhesión al contrato social supone la institución de una comunidad política real en la que los individuos quedan efectivamente comprometidos, desde su propia individualidad, en la búsqueda del bien común por encima de sus intereses particulares, y no mediante una mera convergencia supuestamente garantizada, de los intereses particulares y del interés general”.

En el vínculo que Rousseau establece entre la voluntad general y la soberanía popular, no admite ninguna división de la soberanía, porque si hay una sola voluntad la soberanía no puede estar dividida. El pueblo debe actuar como un todo. Y debe actuar mediante una participación activa, directa y permanente, como colectivo y como ciudadano, en los asuntos del Estado. Si se llama continuamente a la acción directa del pueblo como un todo y se le pide unanimidad, en esa concepción auténtica de democracia indivisible existe una riesgosa caída en las condiciones de una tiranía colectiva, ya que la excitación de una multitud reunida tiene inclinación a no admitir lo singular de cada voluntad personal y se dan las condiciones para el ejercicio de una presión tiránica de la masa.

Debe advertirse que lo que actualmente se considera como factor inseparable de la idea democrática, esto es, la pluralidad de opciones y perspectivas y la diversidad de intereses en competencia, estuvo lejos de ser entrevisto como favorable por los teóricos de la democracia en el siglo XVIII, que temían el desquicio de la unidad nacional en manos de las facciones. Como dice Talmon (1956), “Sus postulados originales fueron la unidad y la unanimidad. La afirmación del principio de diversidad vino más tarde, cuando las complicaciones totalitarias del principio de homogeneidad se hicieron patentes en la dictadura jacobina”.

La revisión de corrientes de pensamiento que venimos realizando nos ponen en condiciones de apreciar que las formas que puede asumir la dominación, no se originan ni asientan únicamente sobre el aparato de coerción estatal, sino que, como ya lo habían advertido John Stuart Mill y Alexis de Tocqueville, la mayor amenaza contra la libertad puede ser la proveniente de la sociedad, cuando la misma se hace tiránica. La dominación de la sociedad –colectivamente sobre los individuos- no limita sus medios a los funcionarios políticos, ni a las sanciones externas. Para Mill, la sociedad puede ejercer una tiranía más formidable que muchas de las opresiones políticas, pues “penetra mucho más en los detalles de la vida y llega a encadenar el alma”; por lo que deja menos medios para escapar de ella (1970: 59-60).

Veamos a continuación una concepción que destaca la fuerza material de la sociedad civil para, desde una hegemonía cultural e ideológica, moldear y absorber en una concepción del mundo de la vida -unilateral y uniformizante- el sentido común de sus miembros individuales.

### *Gramsci y la sociedad civil*

En la concepción de Gramsci, la relación entre estructura y la superestructura pierde todo carácter mecanicista, lo que otorga una importante incidencia a las formas ideológicas. Las ideas cuando adquieren dimensión colectiva se convierten en verdaderas fuerzas materiales; en un todo orgánico y relacional que actúa como cemento unificador de un bloque histórico. Para este pensador marxista, la cultura posee una naturaleza esencialmente política.

Con originalidad dentro del marxismo, Gramsci piensa que todo bloque histórico - la unidad de naturaleza y espíritu-, todo orden constituido, se sustenta no sólo en la dominación de la clase superior, en la capacidad coercitiva del aparato estatal, sino también en la adhesión de los gobernados a la concepción del mundo propia de la clase dominante; en su participación en el espíritu público creado por ésta al transformar sus concepciones particulares en sentido común. Es la penetración de este sentido común en la masa la que asegura el consenso de éstas con el orden existente; aceptando la moral, las costumbres, las reglas de conducta institucionalizadas en la sociedad en que viven. En el sentido común predominan los elementos “realistas”, es decir, el producto inmediato de las sensaciones elementales. Rechaza Gramsci en consecuencia, el concepto idealista de que existe una conciencia ingenua, que son las verdades que todo hombre siente naturalmente y que configura la estructura de la mentalidad de que se sirve para vivir. Para el pensador marxista, la participación en una concepción del mundo es “impuesta” mecánicamente por el ambiente externo. La propia individualidad es conformada por el medio, por el conjunto de relaciones de que forma parte cada individuo. Pero como estas relaciones no son simples, son el conjunto de ellas las que definen la propia individualidad, y si esas relaciones están imbricadas en una tradición, el hombre se muestra impotente para transformar tan formidable complejo aisladamente. Sin embargo, el punto de partida dice Gramsci, tiene que ser siempre el sentido común, la filosofía espontánea de las multitudes; que se trata de hacer ideológicamente homogénea, es decir coherente y sistemática, a través de la acción político-cultural hegemónica.

En la teoría marxiana, el concepto de sociedad civil se identifica con el momento estructural. Para Gramsci, en cambio, la sociedad civil no pertenece al momento de la estructura, sino al de la superestructura, es decir, al conjunto de las relaciones ideológico-culturales y de la vida espiritual e intelectual” (Bobbio, 1985: 348). A su vez, en su teoría, el Estado es visto como un momento secundario o subordinado respecto de la sociedad civil. No es un fin en si mismo, sino un instrumento, es el representante (a diferencia de lo que pensaba Hegel) de intereses particulares y no universales, es un ente condicionado por la sociedad civil subyacente, a la que se encuentra subordinado (“Cuadernos de la Cárcel”). Se podría decir que “el Estado es igual a la sociedad política más la sociedad civil, es decir la hegemonía reforzada por la coerción”. (“Política y sociedad”: 199)

Marx y Gramsci concuerdan en que la sociedad civil (y no el Estado como en Hegel) representa el momento activo y positivo del desarrollo histórico. Pero mientras en Marx este momento activo y positivo es estructural, en Gramsci ese momento positivo y activo es superestructural. Si bien hay una acción recíproca entre ideología e instituciones, Gramsci invierte el esquema ortodoxo y convierte a las ideologías en el

momento primario de la historia y a las instituciones en el secundario. Las ideologías, que tienen su sede en la sociedad civil, son concebidas no como una forma de justificación de un poder cuya formación histórica depende de las condiciones materiales, sino como fuerza conformadora y creadora de la historia, protagonista en la constitución de un nuevo poder. La ideología opera como cemento orgánico que unifica el bloque histórico, con lo que se introduce una categoría totalizante, que supera la escisión base/superestructura. El esquema gramsciano se vuelve más complejo porque introduce dos dicotomías que sólo en parte se superponen: la que se da entre necesidad y libertad (que corresponde a la dicotomía estructura-superestructura) y la que se da entre fuerza y consenso (que corresponde a la dicotomía instituciones-ideologías). En este esquema la sociedad civil es, a la vez, el momento activo de la primera dicotomía y el momento positivo de la segunda” (Bobbio, 1985: 355)

En la acción política, la primera dicotomía identifica la crítica de Gramsci al economicismo que impide a la clase obrera elevarse a la fase de hegemonía ético-política, y la segunda su concepción de que la conquista del poder por parte de las clases subalternas debe concebirse siempre en función de la transformación que ha de realizarse en primera instancia en la sociedad civil y no como mero dominio coercitivo desde el aparato estatal.

La polémica contra el economicismo está ligada al tema del partido, así como las objeciones a la mera dictadura, lo está al concepto de hegemonía. Partido y hegemonía ocupan un lugar central en la concepción de Gramsci sobre la lucha política. El término hegemonía se debe entender –dice- no sólo como “dirección política” (en el sentido leninista, como momento de la fuerza) sino también, y principalmente, como “dirección cultural” (el momento del consenso), esto es, como la introducción de una reforma intelectual y moral en el sentido fuerte del término, ya que marca la irrupción de una nueva concepción del mundo y de la vida con “eficacia histórica”, al ser incorporadas esas concepciones por otras bases sociales subordinadas. No existe, para este enfoque, un Estado donde un grupo pueda mantener su dominación sobre la base de la pura coerción; pero tampoco, un sistema social donde el consenso ideológico sirva de única base de la hegemonía.

Chantal Mouffe define la clase hegemónica como aquella “que ha podido articular a sus intereses los otros grupos sociales, a través de la lucha ideológica”. El sistema hegemónico funciona como una matriz de producción de sentido, que aporta contenidos “unificados” a la acción de las bases sociales, dominantes y subordinadas. Pero como la hegemonía trasciende el nivel de una alianza instrumental, para este autor “la hegemonía involucra la creación de una síntesis más elevada, de modo que todos sus elementos se funden en una “voluntad colectiva” que pasa a ser el nuevo protagonista de la acción política, que funcionará como el sujeto político mientras dure esa hegemonía. Es a través de la ideología como se forma esta voluntad colectiva, toda vez que su existencia misma depende de la creación de una unidad ideológica que servirá de “cemento” (“Hegemonía e ideología en Gramsci”, 1973)

La otra diferencia con Lenin, es que para Gramsci el momento de la fuerza es instrumental y, por lo tanto, subordinado al momento de la hegemonía, que siempre debe preceder a la conquista del poder. Mientras en la teoría de la revolución de Lenin,

el objetivo estratégico de la lucha del proletariado organizado en partido, era la conquista del aparato del Estado, para desde allí ejercer la dictadura de clase que conduciría finalmente, en algún futuro indeterminado, a la abolición del Estado; desde la concepción de Gramsci esto no será posible si, desde un comienzo, el proletariado no se convierte en fuerza hegemónica capaz de controlar la sociedad civil por el ejercicio de la dirección intelectual y moral, para acceder desde esa hegemonía al control del aparato del Estado. Para Gramsci, entonces, la hegemonía no se puede ejercer de manera sólida sino en la medida que, tanto la sociedad política como la sociedad civil, se encuentren ligadas entre sí orgánicamente. Entre más desarrollada se encuentre la sociedad civil, más firme será la dirección intelectual y moral por parte de las bases hegemónicas para convertir su cultura, su manera de definir e interpretar el mundo de la vida, en punto de referencia y valoración común del conjunto de las otras clases y, por ende, más difícil será disputarle esa hegemonía. La hegemonía abarca, como entes portadores, tanto al partido como a las demás organizaciones de la sociedad civil conectadas con la elaboración y proyección de la cultura. (En los “Cuadernos de la Cárcel” se refiere a la “hegemonía de un grupo social sobre toda la sociedad nacional ejercida mediante las llamadas organizaciones privadas, como la Iglesia, los sindicatos, las escuelas, etc”)

En síntesis, por orden hegemónico debe entenderse el conjunto de prácticas políticas y culturales desarrolladas por agentes (el partido de los trabajadores para Gramsci) que logran articular bajo su dirección – y su concepción de Estado y de mundo- a otros grupos, universalizando así sus propios valores mediante un liderazgo intelectual y moral; cimentando ideológicamente en términos de un bloque histórico, esto es, en una forma específica de articulación entre estructura y superestructura. Gramsci concibió la hegemonía como conformación de voluntades colectivas a través de una “guerra de posiciones”, en tanto captura ideológica de trincheras o fortalezas (espacios culturales y organizaciones) de la sociedad civil, concebida como Estado integral. Concepción del mundo, Estado y partido son insolubles, representan una necesaria homogeneidad. Un partido lo es, integralmente, cuando es concebido, organizado y dirigido de un modo que se desarrolle en un Estado (en sentido integral, y no como un gobierno técnicamente entendido) y en una concepción del mundo (“Política y Sociedad”: 207). Para Gramsci política y cultura forman un todo inseparable, como partes no diferenciadas de la totalidad de la vida de la nación-pueblo.

Esta concepción hegemónica desarrollada por Gramsci, ha tenido y tiene inmensa influencia en el diseño de las estrategias de lucha política, especialmente en América Latina. Debe apreciarse, sin embargo, los riesgos unilateralizantes que derivan de la atribución de una vocación “totalitaria” a la acción política; a través de organizaciones políticas y sociales capaces de desarrollar su particular visión del mundo y de entender su acción político-ideológica como la imposición de su propia “hegemonía” en la sociedad. Gramsci opera una doble unificación totalizante. Primero, entre sociedad civil y sociedad política, entre el momento del consenso y el de la coerción; segundo, en la propia sociedad civil: por la vía de la conquista progresiva de sus “trincheras culturales” y el sometimiento de todas sus expresiones, a una única concepción del mundo impuesta como hegemonía ideológica. Esa doble unificación monista de todas las ex-

presiones de la sociedad, desde el punto de vista ético-político y cultural-ideológico configura una visión totalitaria; donde ideología e instituciones, consenso y coerción, se refuerzan mutuamente para anular la posibilidad de cualquier otra visión alternativa competitiva. Así, las prácticas hegemónicas son “suturantes” del campo social, produciendo un sistema simbólico cerrado. De ahí que el marxista italiano afirme que “un acto histórico sólo puede ser llevado a cabo por “el hombre colectivo”, y esto presupone el logro de una unidad “cultural-social” a través de la cual una multiplicidad de voluntades dispersas con objetivos heterogéneos, son soldados en torno a un único objetivo sobre la base de una común e igual concepción del mundo”. (Cartas desde la Cárcel, vol. 2, 1975: 349) Como lo vislumbró el propio Gramsci, el estado totalitario es una suerte de “dictadura moderna” orientada a “incorporar” (unificar orgánicamente) los diversos componentes de la sociedad (economía, cultura, política) antes “autónomos”.

### ***La concepción totalitaria***

Quisiera llamar la atención ahora, desde nuestra mirada contemporánea, sobre la identificación entre lo social y lo político, superada por la realidad histórica desde los albores de la modernidad -cuando se quebró la coincidencia entre comunidad autosuficiente (polis) y cuerpo social- pero que cumple el papel de una ideología que Adela Cortina identifica como “imperialismo político”. La dimensión política, valiéndose de la noción hegeliana que le provee de una identificación con lo “universal” y lo acaba identificando con lo ético, pretende legitimar su presencia en todos los resquicios de la sociedad civil. “A lo mejor es tiempo de enterrar a Hegel junto con sus dos esquemáticos conceptos de Estado universalista y sociedad civil particularista y, después de pronunciada la oración fúnebre, que al cabo se la merece, reconocer que el Estado es necesario, pero no el lugar sagrado monopolizador de lo universal, que lo público no se identifica con lo político y que la sociedad civil encierra de hecho y de derecho un fuerte potencial de universalismo y solidaridad” (1993: 14-15, 146-150). La libertad implica, entonces, una esfera de autonomía en la cual cada uno es dueño de sí mismo y su único consejero: “la libertad de los liberales exige el respeto de las formas y la discriminación de las esferas”. En similar coordenada, Hannah Arendt (1987) nos recuerda que uno de los rasgos del totalitarismo es, justamente, que en él todo se presenta como político: lo jurídico, lo económico, lo científico, lo pedagógico. De este rasgo se sigue, en cierto modo, un segundo: el totalitarismo aparece como un régimen en el que todas las cosas se tornan públicas.

Julián Marías en “El sentido primario del totalitarismo” (1984) realiza una pertinente distinción entre un régimen (o un Estado) totalitario y su preparación, su tentación o su riesgo: el espíritu totalitario, que puede llegar a solidificarse y a cobrar fuerza social y realidad histórica convirtiéndose en sistema. La primera manifestación de este espíritu suele ser la manipulación del sentido de las palabras, que poco a poco van siendo desplazadas de su significación normal, “abierta”, transformadas en algo “tendencioso”, y blandidas contra hombres, grupos u opiniones. Los conceptos y significados de las palabras son así entregados a la manipulación.

Una segunda y decisiva manifestación del espíritu totalitario es la ideologización de los diversos campos de actividad, la politización de lo que no es político, de modo tal

que, en mayor o menor grado, todo se convierte en política. Con ello se mina la espontaneidad social, se introduce un elemento de discordia en la convivencia y se manipula el fondo creador de una sociedad. La esfera de lo público invade los espacios de expresión de los particularismos y de lo privado, contamina lo que deberían ser las expresiones naturales de los intercambios sociales entre personas, vecinos, etc. El núcleo decisivo es la convicción de que todo es política, de que nada es indiferente o ajeno a ella. Esa intromisión de la política se realiza generalmente mediante la ideologización de diversos campos de actividad: la religión, la escuela, la vida cultural, la Universidad, el lenguaje, el voluntariado social, las organizaciones sociales, etc. El totalitarismo, antes de dominar el Estado y reforzar su imperio desde sus aparatos coercitivos, se abre camino hacia él a través de la sociedad, donde busca implantar en todas sus manifestaciones un discurso hegemónico capaz de uniformizar, o por lo menos direccionar, la interpretación de la realidad. “¿Cuántos de estos campos vitales –se pregunta J. Marías- están abandonados a la libre espontaneidad de los individuos, de los grupos sociales nacidos de su interacción, de la sociedad en su conjunto? Es decir, ¿en cuántos se mantiene la libertad necesaria para la creatividad, para que los hombres y mujeres vivan en holgura, desde sí mismos, sin interferencias, ni vigilancias, ni “orientaciones” según su programa? Cuando la sociedad es acosada por la política, va mermando su terreno propio y la va dejando sin capacidad de reacción y, sobre todo, de iniciativa”.

***El pueblo-uno y la indiferenciación de la sociedad.*** Claude Lefort (en “La lógica totalitaria”) enfatiza dos momentos característicos e indisolubles de la empresa totalitaria: a) la anulación de la separación de esferas entre Estado y sociedad; b) la anulación de la división interna de la sociedad. Estos dos momentos implican una desdiferenciación de las instancias que rigen la constitución de una sociedad política. Para este destacado pensador, la característica del totalitarismo reside en la imposición de un modelo de sociedad que se instituiría sin divisiones, que tendría el control de su organización, que se relacionaría consigo misma en todas sus partes. Al abolir la distinción Estado-sociedad, al negar la diferencia entre las normas y códigos que rigen los diversos tipos de relaciones entre los hombres y los modos de vida y de creencia, lo que se niega es el principio mismo de distinción entre lo que corresponde al orden del poder, al orden de la ley y al orden del conocimiento (“La invención democrática” 1990: 42-46).

Para Lefort, en el totalitarismo el poder se afirma como poder social, personifica a la sociedad misma y, al mismo tiempo, suprime la separación entre el poder político y el poder administrador. Si el aparato estatal pierde su independencia al ser capturado y absorbido por el partido único, también los diversos estamentos burocráticos pierden las fronteras de sus universos propios (sus reglas y atribuciones) y sus miembros dejan de articularse en el seno de escalas de jerarquía regularmente constituidas. Se disuelven las relaciones personales fundadas en la división del trabajo y la solidaridad entre pares, las que son sustituidas por una relación general entre el órgano dirigente y los ejecutores, en las diversas esferas de la burocracia. Los miembros de ésta –prosigue Lefort- en tanto individuos, quedan ubicados en un estatuto y una existencia desprovistos de garantías y certidumbres. Esto afecta la posición de todos, sea cual sea el lugar en la escala de cargos, porque no se les develan los motivos ni la racionalidad de las decisio-

nes tomadas en la cumbre, ni los límites de la autoridad que cada uno dispone. “Esto es indicio de un poder tiránico, tanto más temible cuanto que nadie conoce ni puede prevenir sus designios” (1990: 50).

Ya no hay criterios últimos de la ley, ni criterios últimos del conocimiento que estén sustraídos a las decisiones del poder. Invirtiendo la lógica de la democracia, el poder totalitario tiene necesidad de que “el Estado se sude con la sociedad, el poder político con el poder del Estado”. (1990: 46-47)

Desde el momento en que el Estado y la sociedad tienden a confundirse, ya no hay presunción de un punto de vista de racionalidad sobre el conjunto de las actividades: ese punto de vista es ahora el del poder, que posee el conocimiento total y último de todos los aspectos de la realidad social. Opera así una lógica de la identidad (donde en cada caso un órgano es a la vez el todo y la parte desprendida que forma el todo). La negación de la división social va a la par con la de una distinción simbólica que es constitutiva de la sociedad. La tentativa de incorporación del poder en la sociedad, de la sociedad en el Estado, implica que no hay nada que sea una exterioridad a lo social y al órgano que la personifica. (1990: 73)

**La abolición de la división interna de la sociedad.** El presupuesto del sistema es que la nueva sociedad imposibilita la formación de clases o de grupos con intereses antagónicos. La afirmación de la totalidad requiere la negación de las normas que definen una particularidad o estatuto diferencial para cada tipo de actividad y otorga especificidad y autonomía relativa de gestión a cada institución (escuela, hospital, empresa productiva, organismos de la administración).

La empresa totalitaria niega la noción de heterogeneidad social y la idea de variedad y diversidad de modos de vida, conductas, creencias y concepciones, por cuanto la diversidad contradice la imagen de una “sociedad acorde consigo misma”. Allí, dice Lefort, donde despunta el elemento más secreto, más espontáneo, más imperceptible de la vida social, en las costumbres, los gustos, las ideas, allí el proyecto de control, de normalización, de uniformización alcanza su máxima expresión”. (1990: 47)

La concepción de una sociedad que se basta a sí misma es representada con la imagen del “pueblo-uno”, que es simultáneamente contrastada con la presencia de un elemento extraño a ese pueblo unificado, la imagen del enemigo. Se afirma fantásticamente una división entre el pueblo-uno y “el otro”. Este otro es el otro del afuera. La constitución del pueblo-uno exige la producción incesante del enemigo (hay que inventarlo, incluso). Lo que está en el centro de esta lógica es la integridad del cuerpo social, del pueblo, o de la nación. La sociedad es representada, en muchas ocasiones, con la metáfora del cuerpo, que para salvaguardar su salud debe actuar bajo el signo de una profilaxis social, eliminando sus parásitos o virus que lo enferman o degradan. De ahí las campañas de persecución a los enemigos del pueblo, del régimen o de la revolución. (1990: 48-49)

**La anulación de lo político como lugar del pluralismo.** El totalitarismo es la liquidación de lo político y del espacio público como lugar de expresión de la pluralidad y la diversidad humana, sin lo cual no existe la libertad. Como dice Traverso (2001: 23), “en última instancia, el totalitarismo no es más que la liquidación de lo político en cuanto lugar de la alteridad, la anulación del conflicto, del pluralismo que atraviesa el cuerpo social sin el cual ninguna libertad sería concebible”. También Arendt sostiene



que este régimen revela su radical incompatibilidad con lo político, concebido como lugar de expresión de la pluralidad y la diversidad de los individuos en el seno de un espacio público, y no como mera absorción del individuo en el Estado.

***El partido único y el proceso de homogeneización del campo social e ideológico.***

Impuesto un régimen de estas características, el partido único es el agente privilegiado del proceso de identificación entre poder y pueblo, así como de homogeneización del campo social e ideológico.<sup>2</sup> Por un lado, el partido penetra y captura (monopoliza) todas las partes del edificio del Estado, hasta dislocar sus articulaciones convencionales y utilizarlo como fachada y factor del poder político. Por otro, para cumplir estas funciones el partido tiene que combinarse con incontables organizaciones de masas, para lo que hace surgir o crea directamente numerosos colectivos u organizaciones, cuya naturaleza debe parecer distinta de la del partido (sindicatos de todo tipo, grupos culturales de trabajadores, círculos de escritores, organizaciones juveniles, voluntariados, organizaciones vecinales en cada manzana, etc). Se instala toda una red de colectivos y organizaciones, por la que circula y se reproducen los conceptos, consignas, interpretaciones y estrategias del partido. Estas organizaciones operan como una cadena de transmisión del discurso del poder sobre la sociedad y, al mismo tiempo, como factores de control ideológico y del comportamiento de los individuos por los otros miembros de la organización, en una mirada escrutadora vis a vis y personalizada. En cada uno de estos grupos se reconstruye la imagen de una identidad social común y de una dirección que le sirve de depositaria. En cada uno se reproduce el mecanismo de la denuncia de los enemigos del pueblo. Toda relación social, todo intercambio, toda reacción que traduzca iniciativas particulares, imprevistas, situadas fuera del espacio domesticado del colectivo o de la doctrina oficial, pasa a ser un potencial blanco de control o ataque. Al trabajo de incorporación de los individuos en estos grupos “legítimos”, le corresponde el de descomposición de las relaciones libremente establecidas; al trabajo de una socialización artificial e impuesta, la destrucción de las formas naturales y espontáneas de sociabilidad.

De este modo se edifica un inmenso dispositivo para disolver al sujeto en sus libres determinaciones, en un “nosotros” colectivo, y fundir este “nosotros” en un “nosotros” comunista o fascista, etc, para producir el pueblo-uno. Ese nuevo cuerpo como sistema que crea la dominación totalitaria, no es generalmente advertido porque es representado como un proceso de asociación, movilización y animación de masas, bajo el signo aparente de la democracia real y de la participación popular.

---

<sup>2</sup> Los signos de la conquista del poder por el partido único consisten en lo siguiente: el partido elimina todas las formaciones políticas rivales y luego supedita todos los órganos, hasta concentrar en manos de su dirección todos los medios de decisión y coerción. El éxito del partido depende de su capacidad para identificarse con la revolución, como potencia de ruptura radical con el pasado y fundación radical de un nuevo mundo y de un hombre nuevo. Asimismo, en su capacidad para condensar la reivindicación de una transformación social, con la de un saber absoluto sobre la marcha de la historia, de modo de concebirse y presentarse como el depositario de la legitimidad y la verdad (socialista, fascista, etc) (Véase Lefort, 1990: 45)

***El poder del discurso y su función de ocultamiento de la verdadera naturaleza del régimen.*** Según Edgar Morin, el totalitarismo opera una apropiación monopolista de la información y de la verdad. La ideología se convierte en una gran empresa dirigida a producir y determinar el fundamento último del conocimiento en todos los terrenos. Un segundo papel –dice Morin– es el de instalar como real una imagen, o sea, producir una visión de la sociedad conformada a la ideología del poder. (“Qué es el totalitarismo. De la naturaleza de la U.R.S.S.” 1985)

El poder de nombrar confiere a los objetos que designa su verdadera naturaleza. Designa el bien y el mal, lo democrático y lo que no lo es, disolviendo la conexión entre los conceptos y la realidad que designa. Así el régimen controla el discurso, con su racionalidad ideológica y con su vocabulario (el modo de nombrar). El régimen monopoliza la posesión y producción de la verdad. El estado totalitario no sólo posee los medios de producción de los bienes, sino también los medios de producción de la verdad. Se ha apropiado de la verdad histórica y la manipula al servicio de la construcción de una nueva identidad y memoria colectiva (Morin: 1985).

En síntesis, entre las notas características de las tendencias totalitarias, destacan:

- Una cosmovisión totalizadora y disciplinaria de la vida entera de la sociedad.
- Una apropiación de la verdad y la certeza de un modelo único de vida buena, con la pretensión de que sea asumida e incorporada por todos los miembros de la sociedad.
- Una visión organicista de la sociedad, donde se fusionan el fin personal y el colectivo, el ciudadano y el Estado.
- Una expansión del espacio público que absorbe el ámbito de lo privado y anula la espontaneidad de lo individual, incorporando y disciplinando las diversas expresiones de la sociedad civil.
- Una instrumentalización de la educación, puesta al servicio de un reduccionismo político, que desvirtúa sus finalidades pedagógicas propias y la convierte en medio de inculcación de la lógica y la retórica del poder en las almas.

De los rasgos que hemos considerado como notas distintivas de este fenómeno de dominación, se destaca centralmente una identificación entre lo social y lo político, del que se sigue en cierto modo uno segundo: el totalitarismo aparece como un régimen en el que todas las cosas y todos los espacios se tornan públicos.

## **I.2. EL “ESTADO DE LAS FAMILIAS”**

Este segundo modelo transfiere a los padres una amplia capacidad para decidir y conducir la educación de los hijos. Nadie podría alegar mejores derechos que ellos para elegir la educación que han de recibir los “menores” que, por esa circunstancia, no son capaces aún de decidir por sí mismos.

Como dicen Guttman (2001), “*Como los ciudadanos no son niños, la fuerza de la pretensión estatal de soberanía sobre ellos, es más sospechosa que las pretensiones paternas de soberanía sobre sus hijos*”. Los padres están legitimados por haberles dado la vida y por los vínculos y lazos de amor que presumiblemente los unen con sus hijos. El vínculo biológico aparece como más primario que el vínculo político.

Una formulación clásica de esta versión en la tradición anglosajona de pensamiento, la proporciona John Locke en el “Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil”: Dios puso en los padres -dice- “*adecuadas inclinaciones a la ternura y la preocupación*” (...) entretejió “*en los principios de la naturaleza humana... una ternura hacia sus retoños*”, que puso en “*el pecho de los padres hacia sus hijos*”. Así, no hay que temer que éstos “*utilicen su poder con demasiado rigor con la fuerte tendencia de la naturaleza tirando hacia el bienestar de sus hijos*”.

Locke traza una categórica distinción entre el cuidado paterno y el poder político, y entrega la educación a la familia, entendiéndola como un deber de los padres de hacerse cargo de los hijos. El poder paterno deriva de y está limitado por su fin, la preservación del hijo, reemplazando la razón del niño por la propia hasta que adquiera su uso, pero ejerciéndola a su favor, para lo cual tiene el deber de “*informar a la mente*” del hijo.

La distinción de Locke entre la sociedad política y la familia, entre el poder político y los poderes de los padres, le permite plantear una política liberal para preservar la libertad natural, sin caer en una concepción patriarcal. La familia puede convertirse de este modo “*en el instrumento de la educación para la libertad*”. (Tarcov, N: 1991)

En el pensamiento católico, también constatamos similar consideración de los padres de familia como los principales agentes naturales de la formación de la personalidad de los hijos. (Seguimos aquí a Antonio Millán Puelles en “La formación de la personalidad humana”). En la concepción clásica de Santo Tomás, los padres son los titulares natos de la solicitud educativa, el impulso originario de esta actividad, por lo cual tienen no un simple derecho positivo, sino un auténtico derecho natural. Estos son agentes principales en el concreto sentido de que constituyen el principio de la actividad educativa, su origen natural fundamental y, por ende, es en ellos donde radicalmente se asientan los deberes y derechos naturales de la actividad educativa. La educación para Santo Tomás es una forma o especie de complemento de la actividad procreadora. A su juicio, el padre es “*el principio próximo de nuestra generación y educación*” (Summa Theologica, II-II, q. 106, a.1), al que le reconoce una tendencia o inclinación natural al perfeccionamiento de la prole, porque todos los agentes “*tienden naturalmente a llevar sus efectos a la perfección*”. “*La naturaleza -dice el Doctor Angélico- no pretende solamente la generación de la prole, sino también su conducción y promoción hasta el estado perfecto del hombre en cuanto hombre, que es el estado de virtud*”. Claro que, por su libre albedrío, pueden existir padres que contraríen en los hechos esa inclinación natural al perfeccionamiento de la prole y se sobrepongan a sus deberes y obligaciones. En esos casos, el lenguaje corriente emplea una expresión muy gráfica, habla del “padre desnaturalizado”, dando a entender que se trata de un hombre que se ha desviado de las inclinaciones y deberes inscritos en su naturaleza.

Para Santo Tomás, el derecho paterno a la educación y el cuidado de los hijos es previo al que el Estado puede reivindicar en materia de enseñanza. Ese es el orden del derecho natural que nadie debe romper. “*Es de derecho natural que el hijo, antes del uso de la razón, esté bajo el cuidado del padre. Por consiguiente, iría contra la justicia natural que el hijo, antes de haber alcanzado el uso de la razón, fuese sustraído al*

*cuidado de los padres, o que se dispusiera de él contra la voluntad de los mismos”.*  
(Sum. Theol., q. 10, a. 12)

Con la modernidad adviene una revolución de la vida familiar, cuya genealogía ha descrito acertadamente Charles Taylor (1996: Cap. 17). La rebelión, dirigida contra la familia patriarcal y la autoridad adscriptiva, se entreteje con un proceso de reivindicación de la autonomía personal y de los lazos formados voluntariamente. Este desarrollo conduce a la *“progresiva liberación de la familia del control de la sociedad en general”*. Con la reivindicación de la independencia personal (una nueva individualización e interiorización), comienza a ganar terreno el valor de la relación personal cargada de intimidad, de la privacidad de la familia, lo que se refleja incluso en la organización del espacio doméstico.

Concomitantemente, se produce una revaloración de la relación afectiva de los padres para con los hijos, como parte de un cambio de sentido, de una nueva significación de lo que hace valiosa la vida. La infancia gana identidad como una fase peculiar y significativa en sí misma del ciclo vital. Philippe Ariés (1973) sostiene que la familia, a partir del siglo XVIII, se organiza alrededor del hijo y levanta la muralla de la vida privada entre ella y la sociedad. Así se *“satisfacía el deseo de privacidad y también el ansia de identidad: los miembros de la familia estaban unidos por los sentimientos, los hábitos y su forma de vida”*.

El desarrollo histórico del capitalismo, la industrialización, la descomposición de las comunidades primarias, la escisión del trabajo respecto al ámbito doméstico, la mercantilización de las sociedades humanas, contribuyó a que la familia fuera visualizada como una suerte de refugio en un mundo inhóspito, como un *“recinto cerrado de una comunidad de amor y cuidado”*.

De hecho, la aspiración a la intimidad familiar, así como la reivindicación del individualismo (en términos de derechos y objetivos propios) funcionaron estrechamente unidas en el proceso histórico de la modernidad. Como bien señala Taylor (1996), es sólo hacia finales del Siglo XX que ambas aspiraciones empiezan a contrarrestarse, cuando una ideología de *“autorrealización”* tiene implicancias contra la vida familiar y un desentendimiento respecto a la sociedad en general.

Como síntesis, Spranger recuerda que *“históricamente el derecho de los padres a educar es inmemorial. Constituye un motivo romano jurídico, un motivo cristiano ético, que es común al catolicismo y al protestantismo y, finalmente, también un motivo de derecho natural filosófico moderno”* (*“Fundamentos de la Política Escolar”*, 1965).

En el panorama nacional una exposición solvente de las ventajas que sobre el papel del Estado se atribuye a la familia en la disposición favorable a los hijos, es la inteligente presentación de Horacio Terra Arocena (1955): *“El afán de las abstracciones ha hecho del ser que nace en el hogar, “el niño”. Con razón se ha observado que “el niño” es concretamente “un hijo”, y que para él, es mucho más ventajoso ser “un hijo” que ser “el niño” abstracto.*

*Después de hacer de un hijo, “el niño”, es fácil imaginar al padre y a la madre como los enemigos de su personalidad y de sus derechos; y no sé por qué, al Estado entonces, su natural protector, su padre artificial. “El niño” se convierte en el hijo del*

*Estado:*<sup>3</sup> algo así como un hombre con **pulmón de acero**, porque no funciona el pulmón natural. No desconozco las excelencias del pulmón de acero, pero prefiero, cuando funciona, el pulmón natural. Y creo que una gran fuente de alegrías y de bienes en la vida de un niño es ser un hijo del hogar autónomo en que nació. Pienso que vivir en su ambiente para él, es un amparo insustituible contra la angustia y la inseguridad, y contra toda suerte de complejos psíquicos. Porque la naturaleza expresa claramente en las inclinaciones paternas, la orientación más firme y más poderosa en la protección de los derechos, de las necesidades vitales y de las exigencias psicológicas – intelectuales y afectivas– del niño.

*Y por lo mismo, en los padres, la mejor disposición para la abnegación y el sacrificio a favor de sus hijos”.*

También puede admitirse fundada la alegación de que si los padres han realizado una opción de valor por una determinada concepción de vida buena y ella es vivenciada positivamente en el seno del hogar, es natural la pretensión de formar en ella a su descendencia, porque si la han creído buena para ellos, entonces querrán que sus hijos participen también de sus beneficios. El derecho de los padres a transmitir su propia visión de la vida a sus hijos, es difícilmente discutible.

En una memorable polémica parlamentaria en nuestro país, sobre el tema de la Libertad de Enseñanza o el Monopolio del Estado <sup>4</sup>, el diputado católico Dardo Regules, debatiendo con el diputado batllista Zavala Muniz, argumenta del siguiente modo esta postura. Luego de hipotetizar sobre el triunfo de la tesis de sustraer al padre el derecho de vigilar la educación de su hijo y que la ley declare definitivamente que el Estado impone monopolísticamente la enseñanza, imagina como podría ser el diálogo de los padres con los hijos:

*“¿Qué vamos a decirle mañana a nuestro hijo de seis años cuando nos encontremos con él después que nos hayan sustraído las facultades de dirigirlo en nombre de nuestra sinceridad?...El señor Zavala Muniz le dirá a su hijo: “y bien, hijo mío: yo he sentido en la vida una verdad que he conseguido expresarla por medio del arte. Yo estoy seguro de haberle comunicado a esa forma artística alguna fuerza de verdad, porque la he visto circular por el mundo como una verdad. Yo he podido realizar en mi vida, una experiencia de artista, profundamente vivida, que vale por lo que tiene de mi vida misma; pero tú, hijo mío, no creas en eso. Tú tienes que mantenerte neutral frente a mi ideal artístico, y tienes que seguir la vida para superarlo, para realizarlo de nuevo, sin tener en cuenta la idea militante que tu padre, en un momento dado, podría darte como ejemplo y con sinceridad”.*

---

<sup>3</sup> Dardo Regules expresó al respecto que cuando se trata de formar a un niño en concreto, no se puede escapar a esta fatal disyuntiva: “¿quién va a enseñar al hijo: los padres del hijo, o los padres de los otros hijos?”

<sup>4</sup> Diario de Sesiones de la Cámara de Representantes. XXXI Legislatura. Tomo 380. Sesión del 4 de octubre de 1932, pp 30-39. Véase para el debate de conjunto. Daniel Corbo: “Libertad de Enseñanza o Monopolio Estatal a través del debate parlamentario entre Justino Zavala Muniz y Dardo Regules”. En “Humanidades”. Revista de la Universidad de Montevideo. Año 4 N°1, diciembre de 2004. pp 113-152.-

*Yo le voy a decir al mío: “Hijo mío, yo he servido un ideal religioso toda mi vida. Yo he forjado mi espíritu en la verdad fecunda de este ideal religioso, y por él me he sentido mejor y por él no me he sentido peor, y lo he servido con sinceridad, y lo he creído lo mejor y más valioso de mi vida y de mis relaciones con el universo, y lo he querido conservar aun para poder despedirme de ti, con un sueño profundo y esperanzado de inmortalidad; pero tú, no creas en eso; tú tienes que suspender tu espíritu, tú tienes que vigilar tu alma contra mi sueño y contra mi verdad.*

*Yo estoy seguro, señor diputado, que su hijo y mi hijo, desde el fondo vital e inexorable de la naturaleza, nos van a decir: “NO” –echándonos los brazos al cuello- “Yo quiero seguir creyendo en ti porque en ti hay una realidad de vida, de vida ejemplar, de vida profunda, porque esa verdad de ti, que ha servido para hacerte mejor, tiene que servirme para hacerme mejor a mí. Tú no eres neutral, sino militante en el porvenir de mi existencia; y si supero un día tu ideal, será aprovechando la realidad de tu vida y levantándome por encima de tu propio horizonte”.*

Los partidarios del modelo del “Estado de las familias” sostienen, con cierta razón, que ni un niño ni un adolescente están suficientemente formados y maduros para ejercer con plenitud su autonomía. Y ya que están expuestos a múltiples influencias en las relaciones intersubjetivas y societales, los padres no pueden ni deben abstenerse de incidir en su orientación formativa. Esto es indudable y es pertinente que así suceda para un sano proceso de desarrollo identitario de los menores.

Contra la tesis de que el niño no debería ser perturbado por ningún conjunto de ideas que fueran a sustituir el natural desenvolvimiento de su vida interior, y por tanto, que los padres no tendrían derecho a colaborar en ese desenvolvimiento con sus principios y sus ideas, los defensores del modelo del “Estado de las familias” advierten que esta visión es errónea en su concepción psicológica. En el citado debate parlamentario, Dardo Regules argumentó en este sentido: *“Se presume que el niño es, psicológicamente, un valor inerte en el seno de un Universo indiferente cuando el niño es un valor vivo en el seno de un Universo militante. El alma de mi hijo, cuando sale a la vida, sale llena de ansias y no se encuentra frente a un Universo neutral que le va a respetar en su libre y pleno desenvolvimiento. Se encuentra frente a un universo que está cargado de sentido y de verdad para él; que se va a meter en el espíritu. De todas maneras, para el alma de mi hijo en formación, el trompo con que juega, el amigo, la piedra, el panorama de la naturaleza, el cielo que tiene sobre la cabeza, todo es una realidad viviente.*

*Psicológicamente, él es un foco de absorción constante de la vida exterior. Y entonces, todo el Universo se entra dentro de su alma, y entra, no en forma neutral, sino en forma militante, viva, con sentido de verdad, enriqueciendo sus mil realidades y posibilidades psicológicas, produciendo esa obra milagrosa de creación de la personalidad, frente a la cual se me exige que, mientras todo el Universo se vuelca, como fuerza, en el alma de mi hijo, yo soy el único que está enfrente, con los brazos cruzados.”*

En base a fundamentos de esta naturaleza, el reconocimiento de los derechos de los padres a la educación de los hijos se ha incorporado al derecho positivo, tanto nacional como internacional. En nuestro país, ese derecho se expresa en normas de rango constitucional. La Constitución de la República proclama que *“la familia es la base de*

*nuestra sociedad*” (Art. 40) y define como deber y derecho de los padres “*el cuidado y educación de los hijos para que éstos alcancen su plena capacidad corporal, intelectual y social*”. (Art.41). A su vez, el inciso 3° del artículo 68 de la Carta prescribe que “*Todo padre o tutor tiene derecho a elegir, para la enseñanza de sus hijos o pupilos, los maestros o instituciones que desee.*”

Por su parte la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas (París 1948), expresa que “*los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos.*” (Art. 26 inciso 3°). También la Convención Americana sobre Derechos Humanos (Pacto de San José de Costa Rica, 1966, ratificado por Uruguay por ley N° 15737) proclama que “*Los padres, y en su caso los tutores, tienen derecho a que sus hijos o pupilos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones*”. (Art. 12 inciso 4°)

“De este modo”, dice el Dr. Carlos Delpiazzo, “*se consagra explícitamente el derecho-deber de los padres, que forman corporalmente a sus hijos por la generación, a formarlos espiritualmente por la educación*”. Este derecho básico comprende, por lo menos, tres categorías distinguibles de derechos específicos:

- a) derechos a la libre elección de instituciones de enseñanza, pública o privada;
- b) derecho a educar a los hijos conforme a las propias determinaciones;
- c) derecho a que los hijos reciban una formación moral y religiosa acorde con sus propias convicciones.

Sentado de manera indisputable este derecho de la familia, hay que advertir que, sin embargo, de ello no podrá inferirse que esa influencia la deba ejercer excluyentemente la familia, sin que se le ofrezcan al menor, progresivamente, otros ambientes donde el intercambio de experiencias y el entrecruzamiento de plurales puntos de vista amplíen el horizonte de sus opciones. No obstante, el “Estado de las familias” identifica el derecho y bienestar de los hijos con el derecho de los padres de educarlos a su total arbitrio. Esta correspondencia unívoca es, sin embargo, objetable en una sociedad liberal que protege el derecho de cada individuo a su singularidad y a realizarse como persona moralmente autónoma.

Aquí lo que se pone en cuestión es la atribución que pretenda arrogarse cualquier grupo o comunidad de pertenencia, por más natural que ese grupo sea, para determinar dogmáticamente, con sentido exclusivo o unilateral, lo que conviene a los individuos menores.

El hijo es, simultáneamente, una persona en construcción y un futuro ciudadano. La autoridad familiar estaría limitada por ambas circunstancias.

Esto es así porque los hijos no son meras extensiones de las personalidades de sus padres. Mucho menos son propiedad o extensiones del Estado o de cualquier otra instancia, de nada ni de nadie. Son criaturas singulares y sujetos de derecho, que los padres (y con más razón otras instancias sociales) están forzados a respetar en su normal desarrollo físico, intelectual y emocional.

La evolución histórica de las sociedades humanas testimonia una progresiva restricción de los derechos paternos (a partir del clan, de la gens, de la familia patriarcal) y una extensión correlativa del derecho público y de los poderes del Estado, que no deja de manifestarse en el campo educacional. Los sistemas legales de los países civilizados

concuerdan en limitar la discrecionalidad en el uso de la patria potestad de los padres y es una doctrina común, que el derecho-deber de éstos debe cesar si se ejerce contra los intereses y el bienestar de los niños. La relación tradicional entre infancia y derecho se ha reformulado vigorosamente. En el viejo concepto, el universo doméstico se configuraba como sociedad natural en cuyo seno los “menores”, junto al patrimonio, la familia y la casa, eran ajenos al derecho y sometidos al poder absoluto paterno y conyugal. Esa esfera privada, hasta muy entrado el siglo XX, sólo ofreció un interés para los poderes públicos como problemas de policía o de asistencia caritativa, cuando se verificaban actos desviados o situaciones de abandono (Ferrajoli, Luigi: 1995).

Últimamente, se desestima la idea según la cual la infancia pertenecería a un mundo puramente “natural de relaciones privadas” no regladas jurídicamente, y sometido únicamente a las dinámicas espontáneas de las relaciones afectivas y tutelares. El nuevo enfoque reivindica con fuerza para el derecho de la infancia la misma lógica de los derechos generales y sus garantías, y se reconoce que los niños pueden tener intereses jurídicamente protegidos, diversos de sus padres.

Por otra parte, el cambio de perspectiva invierte la relación del derecho con los “menores” que, privados de la capacidad de actuar, eran considerados, muchas veces, más como “objetos” que como “sujetos” de derecho.

El hito fundamental de este cambio de paradigma se produce con la aprobación, en 1989, de la Convención Internacional de los Derechos del Niño. Esta es el resultado de un proceso acumulativo de reconocimiento y protección de la infancia, desarrollado progresivamente durante la anterior centuria. Con alguna excepción, todos los países del mundo han ratificado esta Convención, y todos los países de América Latina la han transformado, además, en ley nacional.

La Convención se funda en “*que los derechos del niño derivan de su condición de persona*”, por lo que los dispositivos de protección específicos son complementarios de los mecanismos generales de protección reconocidos a todas las personas. Se trata de un nuevo derecho para todos los niños, fundado en la “*doctrina de la protección integral*”, y no sólo para aquellos en “*situación irregular*”. La Convención reduce drásticamente la discrecionalidad jurídica y pedagógica en la cultura y las prácticas de la “protección”, y apuntala la objetivación de las relaciones de la infancia con los adultos y el Estado (García Méndez, E: 1994).

La piedra angular de esta doctrina es el reconocimiento del niño como sujeto pleno de derecho, y por ende, con una capacidad progresiva para ejercer por sí los derechos de que es titular. La Convención eleva el principio del “*interés superior del niño*” al carácter de norma fundamental (principio rector), y de garantía de la vigencia y cumplimiento de los derechos que consagra para la infancia.

En la adopción de medidas y soluciones que afecten al niño, deberá primordialmente atenderse a su interés supremo, antes que a cualquier interés colectivo, social, u otro interés legítimo concurrente. Así, el derecho a la educación no puede ser retaceado por criterios de organización escolar o intereses corporativos. Numerosas disposiciones de este instrumento internacional regulan la relación niño-familia o padres, y específicamente en lo educacional. Los artículos 5° y 18° reconocen el derecho de los padres a la crianza y educación de los hijos y el deber del Estado de garantizarlo y



apoyarlo. Pero, a su vez, sostienen el reconocimiento pleno de la titularidad de derechos del niño y de una capacidad progresiva para ejercerlos, de acuerdo a la evolución de sus facultades. De modo que la norma señala que el ejercicio de sus derechos-deberes por los padres, deberá hacerse de acuerdo a una orientación fundamental: el interés social del niño y el ejercicio de los derechos que le son reconocidos, lo que significa que *“los derechos y responsabilidades de los padres, en relación a la orientación y dirección de sus hijos, tienen por objeto la protección y desarrollo de la autonomía del niño en el ejercicio de sus derechos y que sus facultades se encuentran limitadas, justamente, por esta función u objetivo”*. (Cillero Bruñol, Miguel: “El interés superior del niño en el marco de la Convención Internacional sobre los Derechos del Niño”).

En cuanto futuros ciudadanos y miembros activos de una sociedad democrática, los niños y adolescentes no dejan, también, de ser alcanzados por la pretensión pública de que su personalidad adquiera los valores y las actitudes requeridas por el sistema institucional, capacitándose para actuar competentemente en los asuntos públicos. Ningún padre tiene, en este sentido, legitimidad para obstaculizar la adquisición por los hijos de una educación en valores para una ciudadanía democrática, ni para socavar la adquisición de las nociones de respeto a la ley y a las reglas del juego democrático. Esto deriva de que la educación no es un asunto referido únicamente a cada educando tomado como individualidad. La educación, además de una dimensión referida al desarrollo personal, tiene, concomitantemente, una dimensión social de primer orden. Por lo tanto, deben entrar en consideración, bajo este aspecto colectivo, criterios y finalidades que rebasan la visión unilateral de cada familia y de sus intereses específicos, aunque sin anular su pertinencia ni los derechos que legítimamente le corresponden.

En nuestra Constitución, precisamente, una limitación a la libertad de enseñanza deriva del artículo 71, inciso 2º que dispone: *“En todas las instituciones docentes se atenderá especialmente la formación del carácter moral y cívico de los alumnos”*.

En el Estado democrático constitucional es legítimo imponer restricciones a los individuos y a las asociaciones; pero las mismas deben derivar de necesidades impuestas por la estructura básica del régimen social (el modo en que las instituciones sociales más importantes distribuyen los derechos y deberes fundamentales) para mantener la justicia del sistema y los principios que la rigen. John Rawls señala como ejemplos de estas restricciones legítimas, las siguientes: *“Las Iglesias se ven restringidas por el principio de igual libertad de conciencia y deben conformarse al principio de tolerancia. Asimismo, las Universidades se ven restringidas por lo que se requiere para mantener la igualdad de oportunidades, y el derecho de los padres se ve limitado por lo que es necesario para mantener la salud física y el desarrollo intelectual y moral de sus hijos. Porque las Iglesias, las universidades y los padres ejercen autoridad dentro de la estructura básica, deben reconocer las restricciones que esta estructura impone para mantener la justicia”* (en “La justicia como equidad: política, no metafísica”, 1996: 40-41).

No puede dejar de observarse, sin embargo, que la familia juega un trascendente papel de intermediación entre los menores y las organizaciones colectivas con disponibilidad de poder (entre ellas, especialmente la organización estatal) pero fundamental-

mente, juega también un papel protector de sus integrantes respecto a éstas. Frente a las grandes organizaciones y sistemas burocráticos (donde, como evidenció Wright Mills, “*la creciente racionalidad que las distingue ya no puede suponerse que trabaje a favor de una libertad creciente*”) la familia sigue siendo, por la condición personalizada de los vínculos que unen a sus miembros, por los lazos profundos que produce su historia común, los relatos y significados compartidos, una eficaz célula de soporte y un reducto de defensa de los individuos, un ámbito de intimidad privativa que los resguarda frente a las invasiones y constreñimientos de poderes sociales y políticos. Cuando éstos pretenden moldear a la gente a su modo y uniformizar las maneras de pensar, la familia se erige en un ámbito privilegiado de generación de individualidad y, por ende, de pluralismo.

La familia, a pesar de los cambios que ha experimentado en las últimas décadas, mantiene una inmensa relevancia como célula básica de reproducción biológico-social y como agencia primaria de socialización. Como sostiene Reina Reyes, “una política de protección familiar es la forma más efectiva de realizar la defensa del niño como sujeto de derecho, porque es la familia la institución que puede ofrecer al niño la satisfacción de sus necesidades psicofísicas”, por lo que aboga por una política comprensiva que atienda el problema económico y educativo de la familia. (1969: 31)

El ser humano es esencialmente un ser social y cultural. Esto significa que la actualización de sus capacidades genéticas requiere de la mediación de otros seres humanos. Sólo a través de la relación con los otros, podemos desarrollar nuestra propia identidad y nuestras capacidades potenciales. La actualización de esas potencialidades y el modo concreto que éstas asuman, dependerá de las experiencias de relación humana en medio de las cuales cada ser crezca. Por ende, la familia como comunidad primaria de vida tiene un papel primordial en el pleno desarrollo de ese nuevo ser.

A lo largo de los primeros años de vida y a través de un sinnúmero de eventos con los adultos que lo rodean, que en principio pueden parecer insignificantes, se van construyendo la identidad personal y las capacidades básicas del niño. Es así que las diferencias más importantes entre los seres humanos, se generan a partir del ambiente familiar en que se desarrolla la primera infancia.

Este proceso de construcción de la identidad, que se produce en la interacción con los adultos de la familia principalmente, se denomina “socialización primaria”, y es la primera forma de socialización por la que atraviesa el individuo en la niñez. Por medio de ella, y la mediación de la familia, se convierte en un miembro de la sociedad.

La socialización primaria implica algo mucho más amplio que el aprendizaje puramente cognoscitivo: se efectúa en circunstancias de enorme carga emocional. El niño se identifica con los “otros significativos” (habitualmente los miembros de su familia) en una variedad de formas emocionales y por esa identificación con los otros significativos, el niño se vuelve capaz de identificarse a sí mismo. Expresado de otra manera, el yo es una entidad reflejada, porque refleja las actitudes que primeramente adoptaron para con él los referentes inmediatos. Como el niño no interviene en la elección de sus “otros significativos”, se identifica con ellos automáticamente. Este mundo que se le ofrece primariamente en el seno de su familia, es internalizado como “el mundo” y se implanta en la conciencia con mucho más firmeza que los mundos internalizados en la socializa-

ción secundaria, que responden a formas institucionales centradas en criterios de objetividad universalizables.

El análisis de este proceso de socialización permite apreciar que las dos características más importantes son la carga afectiva con la cual se transmiten sus contenidos y la identificación con el mundo, tal como se lo presentan los adultos.

Aquí se plantea el importante desafío que tiene la familia en la construcción de las condiciones de educabilidad necesaria para integrarse a la escuela y que van a determinar que los niños ingresen a esta institución “equipados” desigualmente. El concepto de educabilidad no se refiere a factores hereditarios de carácter genético, inmodificables por medios de políticas sociales y de estímulos culturales. La educabilidad se refiere, en cambio, a dos tipos de factores diferentes:

a) un desarrollo cognitivo básico que se produce en los primeros años de vida y está vinculado a una sana estimulación afectiva, buena alimentación y condiciones sanitarias adecuadas, y

b) una socialización primaria mediante la cual la familia aporta el capital cultural y los activos sociales, así como una adecuada integración de valores morales, que le van a permitir al niño incorporarse a una institución especializada de educación diferente a la familia. (Tedesco, 2003: 41, 91)

Cuando el proceso de construcción de la identidad se bloquea, se fractura o no se transmite adecuadamente, provoca la ruptura de códigos básicos de comportamiento social, trayendo como consecuencia una crisis de valores que puede desestructurar la personalidad y perturbar seriamente las posibilidades de aprendizaje de los alumnos.

Es así que las características específicas de este proceso de construcción de la identidad y de las capacidades personales, dependen de las características de los adultos de su familia y del entorno material y cultural en que el niño crece. La diversidad de situaciones sociales y culturales, así como las historias familiares de los adultos, determina una amplia variedad de contextos de socialización. Las fuerzas o debilidades del niño dependen en alto grado de su familia. El mayor componente del rendimiento en la escuela es el hogar y su capacidad o debilidad para proveer activos sociales y culturales a las nuevas generaciones.

Estas funciones familiares y su notable incidencia en los activos sociales y culturales de los niños, deben compatibilizarse con el hecho de que el sustento final de la democracia constitucional reposa en la autonomía del individuo. Este régimen, para mantenerse fiel a su matriz filosófica y a su sentido último, no puede admitir que la autonomía moral y la libertad de conciencia sean constreñidas o determinadas absolutamente por ningún grupo, sea éste biológico, social, político, étnico o religioso. Una cosa es, entonces, reconocer la autoridad de los padres para educar a los hijos como miembros de una familia, y otra bien distinta es sostener que la autoridad paterna pueda reivindicar que los hijos no pueden ser expuestos a modos de vida plurales y a juicios que resulten divergentes de los que sustentan sus padres.

La libertad que postula la democracia constitucional, significa que todo individuo tiene derecho a conocer una variedad de modos de vida legítimos y diversas concepciones del bien. Amy Guttmann (2001:50) sostiene al respecto: “*El mismo principio que requiere libertad política y personal de un Estado para garantizar a los adultos, tam-*

*bién lo compromete a asegurar a los niños una educación que posibilite que esas libertades sean posibles y significativas en el futuro. El Estado permite esta elección enseñando a los futuros ciudadanos a oponer puntos de vista y formas de vida. Hace la elección significativa al dotar a los niños de las habilidades intelectuales necesarias para evaluar formas de vida diferentes de las de sus padres”.*

Así como en el modelo de “Estado como familia” es cuestionable la reconciliación absoluta de lo individual y lo colectivo, de lo privado y lo público, -que niega cualquier estatus moralmente independiente al sujeto y a lo privado- en el modelo del “Estado de las familias” los padres (ni menos otras comunidades de cultura que estos elijan para sus hijos) pueden arrogarse la exclusividad educativa, privatizando lo público y negando a este espacio toda capacidad para garantizar la autonomía individual y ser sostén de legítimas identidades históricas y colectivas.

Ahora bien, el asunto resulta más complejo desde que las intersecciones de los sujetos educadores en este modelo se reproducen en otras instancias secundarias, o dicho de otro modo, en una intermediación de segundo grado. Ello tiene claras implicancias respecto a la argumentación que sustenta esta postura.

Como la familia no es una agencia especializada para la enseñanza, y el conocimiento se especializó, se multiplicó y se ha tornado crecientemente complejo, aquella debió ceder buena parte de ese papel a organizaciones profesionales calificadas para el cumplimiento de esa función cultural específica. Así, el derecho a educar de los padres devino, en buena medida, en el derecho a elegir la institución de enseñanza que consideren pertinente para la educación de sus hijos. Hay en este paso una pretensión de transferencia hacia el centro de enseñanza, de la legitimidad formativa de que se consideran portadoras las familias. Puede discutirse, sin embargo, esta pretensión de sinonimia entre el derecho a educar de los padres y la intermediación que entre la familia y los niños es ejercida por una organización de enseñanza. Reina Reyes (1969) nos recuerda *“que los padres son personas y no instituciones que responden a creencias o ideas como la Iglesia o el Estado y que, con respecto al niño, su hijo, tienen, por lo mismo, una situación singular no comparable a las relaciones del niño con el Estado o la Iglesia”.*

El aspecto crucial de la escuela con referencia a valores estriba, precisamente, en la existencia como sujetos separados de alumnos, padres y maestros, en virtud de una mediación institucional. Si no existieran las escuelas, la reproducción cultural sería directa, en lugar de ser mediada institucionalmente. Las escuelas, los maestros, los conocimientos, las ideas y visiones que en ella circulan, configuran un espacio de mediación cultural entre los significados y conductas de las familias y la sociedad y el desenvolvimiento de las nuevas generaciones. En otros términos, la responsabilidad específica de la escuela es la mediación reflexiva de las proyecciones plurales que diferentes culturas y concepciones ejercen sobre las generaciones nuevas. Suministran un contexto, no monopólico pero sí de gravitante centralidad, en los procesos de comprensión crítica y de producción y reproducción de la crítica social (Walzer, 1997). Contra la pretensión de ciertas concepciones, en verdad la escuela no actúa por delegación de las familias, no es un apéndice institucionalizado de ésta, ni ejerce una función supletoria. Su legitimidad no proviene de una cesión voluntaria de supuestas responsabilidades, o

de derechos docentes naturales anteriores de los padres, sino en cuanto que la sociedad asume su parte de responsabilidad frente a la infancia (Trilla, 1992).

De lo dicho hasta aquí, es posible concluir que la acción de diversos actores que interactúan y demandan recíprocamente derechos sobre la educación de las nuevas generaciones, puede ser conciliada definiendo los límites de sus prerrogativas en cada caso.

Creemos indiscutible el derecho de los padres a la educación de los hijos y a elegir maestros e instituciones de su preferencia, siempre que ello no implique la imposición de programas de vida irrevocables, que enerven la autonomía de su conciencia o sus opciones futuras.

Tampoco parece discutible que el Estado tiene derecho a desarrollar una actividad educativa propia, con la inexcusable limitación de garantizar el respeto a la independencia de conciencia de los alumnos y la libertad de enseñanza. Respecto a las relaciones recíprocas entre Estado e instituciones educativas de gestión privada, éstas podrían ser definidas diciendo que los propósitos democráticos de la educación incluyen enseñar a los estudiantes un conjunto común de valores democráticos (una ética cívica), pero compatibles con un conjunto diverso de creencias. Como dice Amy Guttmann (2001:150), un sistema mixto supone limitaciones en las escuelas privadas (las doctrinas que pueden enseñar legítimamente deben ser coherentes con el desarrollo del carácter democrático) y, al mismo tiempo, limita las restricciones que el Estado democrático puede poner a las escuelas privadas (las restricciones deben limitarse a las necesarias para el desarrollo del carácter democrático).

La existencia, en presencia, de esferas distintas entre lo público y lo privado es una garantía de libertad, como lo es también la existencia de una sociedad familiar respetada como sujeto natural de un derecho preeminente en la educación de los hijos, que no debe ser invadida por las otras esferas, para no colocar en situación de indefensión a los individuos en sus determinaciones personales, constitutivamente autónomas. Pero también consideramos que no puede discutirse que la libertad de enseñanza, que el derecho a educar reconocido a educadores e instituciones de enseñanza, tiene un límite infranqueable en el niño como sujeto del derecho a la educación. La libertad del maestro debe ser contrarrestada por el ejercicio fiscalizador que deriva de la elección libre de los padres, así como, en lo que afecte a los derechos públicos (principios y valores fundamentales del sistema constitucional), por el ámbito necesario de regulación estatal.

El juego natural de estos diferentes resortes, la mutua incidencia de estas libertades y esferas de derecho, es de esperar que contengan y corrijan las desviaciones o excesos en que pueden incurrir los diversos agentes. En un régimen de vida abierto, donde circula la información y el conocimiento de los hechos se expone a la crítica y a la contrastación pública de opiniones, hay cauces sociales que tienden naturalmente hacia un perfeccionamiento y elevación de las propuestas educativas que se ofrecen.

Como postula John Rawls (1990: 21-21, 88ss.), las libertades básicas se limitan mutuamente y se autolimitan. Se mantienen en un equilibrio sin el cual no sería posible el ejercicio de ninguna de ellas. Es una libertad que confía en el dinamismo propio de las libertades, para producir resultados deseables.

### **I.3. EL “ESTADO DE LOS INDIVIDUOS”**

Partimos de la versión clásica, que reconstruye la dinámica de las sociedades abiertas como una tensión entre dos tradiciones ideológicas. La vigencia actual y la extensión hegemónica de los regímenes liberal-democráticos o de democracia liberal, inducen a creer que democracia y liberalismo son interdependientes o dos modos que no existieron históricamente sino acoplados.<sup>5</sup>

La realidad es más compleja. La historia de las relaciones entre los dos términos muestra tanto desencuentros como convergencias. En su realización histórica, el Estado Liberal no fue necesariamente democrático, ni los regímenes democráticos, medidos en términos de igualdad social o participación ampliada de la soberanía, fueron forzosamente Estados Liberales (modelos de J.J Rousseau o el caso de algunos populismos).

En la teoría política, esa tensión fue expuesta clásicamente por Benjamín Constant en su discurso sobre la libertad de los modernos y la libertad de los antiguos. Su argumento remite a dos exigencias básicas del Estado moderno: la demanda de limitar el poder, por un lado, y la demanda de distribuir el poder entre todos los ciudadanos, por otro.

En el pensamiento liberal, el problema del Estado no es visto desde el poder sino desde los ciudadanos, de donde deriva la doctrina de los límites jurídicos del poder estatal y la postulación del Estado mínimo. El Liberalismo, separándose de las versiones organicistas, coloca al individuo en el centro de su sistema, por lo que “libertad” y “poder” son dos términos antitéticos. El Estado liberal puede concebirse como la ampliación progresiva de la esfera de la libertad del individuo con respecto a los poderes públicos, y como la emancipación gradual de la sociedad civil respecto a la acción del Estado.

La democracia como forma de gobierno, es antigua. El tránsito hacia formulaciones modernas se introduce con el régimen representativo, en contraposición a las asambleas directas de la época clásica. El principio de la soberanía popular no se altera, pero cambia la forma en que se la ejerce, sin mandatos imperativos y como representación de la nación, dando origen al sistema parlamentario. Este proceso corre paralelo a la disolución de la sociedad estamental y corporativa, que autonomiza al individuo. Su desarrollo al crear las entidades de la nación y la ciudadanía es confluyente con el nacimiento del Estado Liberal, cuyo fundamento primero reside en los derechos inviolables del individuo. Así, la democracia moderna no sólo no es incompatible con el liberalismo, sino que en muchos aspectos debe ser visto como su consecuencia natural.

Ello, sin embargo, no cancela las tensiones entre los dos términos; si consideramos la distinción del concepto de democracia formal, como régimen político, de lo que se designa como democracia sustancial, como ideal igualitarista que postula cierta equiparación económica y nivelación social.

---

<sup>5</sup> Véase Daniel J. Corbo: “La construcción de ciudadanía democrática en el Uruguay: EL papel central de la educación y la tensión entre los principios de monoidentidad y de poliidentidad, como matrices constitutivas de la cultura cívica”, en Oráisón-Corbo-Gallo-Von Zuben: “La construcción de ciudadanía en el siglo XXI”. Octaedro-OEI, Barcelona 2005.

Esquemáticamente, Bobbio (1991:59) presenta la relación liberalismo-democracia con estas tres combinaciones: “a) Liberalismo y democracia son compatibles y por tanto pueden convivir, en el sentido de que puede existir un Estado liberal y democrático sin que por lo demás se pueda excluir un Estado liberal no democrático y un Estado democrático no liberal (el primero es el de los liberales conservadores, el segundo el de los democráticos radicales); b) Liberalismo y democracia son antitéticos, en el sentido de que la democracia en sus consecuencias extremas termina por destruir al Estado Liberal (como sostienen los liberales conservadores) o sólo puede realizarse plenamente en un estado social que haya abandonado el ideal del estado mínimo (como sostienen los democráticos radicales); c) Liberalismo y democracia están ligados necesariamente en el sentido de que sólo la democracia es capaz de realizar en plenitud los ideales liberales y sólo el Estado Liberal puede ser condición para la práctica de la democracia”.

### *Tradiciones Cívicas en la configuración de las Poliarquías*

Esta clásica visión es enriquecida por Guillermo O’Donnell, quien sostiene que en la génesis y consolidación de las estructuras poliárquicas confluyen tres matrices del pensamiento político moderno: las tradiciones liberal, republicana y democrática.

El autor destaca la contribución de cada una de estas corrientes y los recortes y tensiones que se entablan entre ellas: “Cuando hablo del *componente liberal*, me refiero a que existen ciertos derechos que ningún tipo de poder, especialmente el estatal, puede invadir. Con el *componente republicano* me refiero, a la idea de que el desempeño de las funciones públicas es una actividad dignificante que exige cuidadosa sujeción a la ley y entrega devota al servicio del bien público. Tanto la tradición liberal como la republicana plantean la distinción crucial entre la esfera pública y la esfera privada, pero el sentido y las implicaciones de ese corte son muy diferentes. Para el liberalismo el área donde la vida se desarrolla de la forma más plena es la privada. Esta es la razón de su inherente ambigüedad hacia el Estado y, en general, hacia la esfera pública. En cambio, para el republicanismo el área para el pleno desarrollo humano es la pública. Si el liberalismo es básicamente defensivo el republicanismo es básicamente elitista quienes basan su derecho a gobernar en la superioridad de sus virtudes, tienden a menospreciar a quienes dedican sus esfuerzos a los menesteres de la vida privada. Por su parte, *la tradición democrática* ignora estas distinciones: en los hechos pueden haber actividades privadas pero, quienes participan de las decisiones colectivas no son una “elite” especialmente virtuosa sino los mismos que junto con los no-ciudadanos, llevan a cabo una activa vida privada”. (O’Donnell, 1998: 9)

Gustavo de Armas (1999) se encarga de inventariar el valor que reviste la introducción por O’Donnell del componente republicano:

1) Permite deconstruir la clásica oposición, en cierta medida maniquea, entre democracia y liberalismo, traducida no pocas veces al clivaje izquierda/derecha.

2) Como resultado de la deconstrucción teórica y analítica recién planteada, la oposición entre republicanismo y liberalismo puede ser más reveladora (por ejemplo, en los debates sobre la centralidad de la política, o sobre las formas más prudentes de articular las escenas pública y privada) que el corte entre liberalismo/democracia o derecha/izquierda.

3) El componente republicano, tal como lo define O'Donnell, constituye una de las más sólidas reservas morales invocadas a la hora de apelar a la accountability vertical (expresión de la típica legitimidad electoral) y horizontal (el contrapeso entre poderes) de una comunidad, frente a lo que Bobbio (1990) ha denominado “política invisible.”

La confluencia de estas tradiciones y la delimitación de fronteras que sus agregaciones e interferencias suscitan se laudan, según este autor, básicamente en tres espacios: A) la centralidad o instrumentalidad de la política; B) la articulación entre el espacio de lo público y el espacio de lo privado; y C) el corte monismo-pluralismo.

Respecto a *la centralidad de la política*, tanto la tradición republicana como la democrática, aunque con distintos acentos, conciben la política como la arena específica para el desarrollo de la comunidad, mientras que el liberalismo ve en la política un instrumento que garantiza las condiciones para alcanzar fines que residen en el ámbito privado.

En relación al eje de *articulación entre lo público y lo privado*, el liberalismo y el republicanismo delimitan normativamente las fronteras entre esos ámbitos, aunque con diverso signo. El primero defiende el espacio privado ante los avances colonialistas de lo público, mientras el segundo eleva lo público como el espacio de construcción de ciudadanía. En cambio, los demócratas radicales, al priorizar la dimensión social sobre la mercantil y la colectiva sobre el individualismo, buscan regular lo privado desde lo público.

En relación al *corte monismo-pluralismo*, tanto liberales como demócratas (especialmente los primeros) denotan una vocación inclusiva por acoger las versiones plurales, mientras que en el republicanismo se advierte una proclividad a las caídas en versiones jacobinas, uniformizantes y hegemónicas. (De Armas, G., 1999)

Los sistemas políticos que ostentan sólidas instituciones democrático-liberales descansan en la confluencia de aportes de estas tres corrientes, cada una de las cuales contribuye desde su perspectiva a un aspecto fundamental de la configuración poliárquica.

“Todos los ciudadanos, dice O'Donnell, tienen el mismo derecho a participar en la formación de las decisiones colectivas... A esta regla democrática se añade el imperativo republicano de que nadie, ni siquiera quienes gobiernan, puede colocarse por encima de la ley, y la advertencia liberal de que ciertas libertades y garantías jamás se deben vulnerar.”

### *La versión liberal*

Los liberales han subrayado la idea de los límites de la esfera pública frente a los fueros del individuo, y han segregado la idea de justicia que atañe a aquella esfera, de las ideas del bien o del valor que individuos o colectivos persiguen legítimamente. Como dice Habermas, las “visiones de la vida buena” son el núcleo de las autocomprensiones personales o colectivas. Son cuestiones de identidad que tienen significado existencial. “Las cuestiones éticas se vinculan con un tipo de pretensión de validez diferenciado tanto de la verdad como de la rectitud moral. Se miden por la autenticidad de una autocomprensión del individuo o del colectivo formada en el correspondiente contexto de una historia vital o de un acontecer de tradiciones



intersubjetivamente compartido”, que puede esperarse sea objeto de un desacuerdo razonable con otras personas o colectivos con una diferente historia de reflexión y experiencia. (“Razonable” versus “Verdadero”; en Habermas-Rawls, 1998: 177-178)

De esta visión resulta también la neutralidad que postula el estado liberal, de no interferencia con ninguna visión sustantiva particular. Ante el pluralismo cosmovisional de facto que es una condición estructural de las sociedades modernas, el estado liberal, como concepción de bien público y como forma de maximizar la libertad de los individuos en la búsqueda y realización de su concepción de vida buena, actúa con neutralidad entre los diferentes proyectos vitales razonables en competencia en la sociedad, garantizando que cada una de esas concepciones no interfiera los derechos iguales de otros miembros de la comunidad y que las prácticas sean congruentes con las reglas de juego del sistema.

En otros términos, el modelo de “Estado de los individuos” o, en versión más clásica, del Estado liberal, asume que la lógica de la atribución de autonomía y la lógica de lo moralmente bueno interactúan en grados variables en las esferas pública y privada, pero de ello no puede seguirse su confusión (la capacidad de autonomía es previa a la elección de los fines, diría Kant) ni la reducción de la una a la otra. De igual modo, pone especial empeño en diferenciar cada una de esas esferas sin sacrificar ninguna de las dos, porque reconoce como legítimas las pretensiones de lo público y de lo privado, sin aspirar a constituir uno en el otro.

Sin embargo, lo más importante aquí sería advertir que establecer una dicotomía mutuamente excluyente entre autonomía y virtud es una perspectiva por lo menos inadecuada, y tal vez moralmente falsa. La cuestión no es si hay que maximizar la libertad de elección como bien supremo o inculcar la virtud como paradigma moral. La cuestión es cómo combinarlas. La alternativa más defendible, en opinión de Guttman (2001), sería la que evita disolver “la libertad individual en el bien social y reducir la justicia o la virtud cívica a la libertad individual”. Es decir que la educación democrática debería incorporar la idea liberal de que una vida buena debe ser identificada como propia y vivida interiormente como tal por el individuo, pero no coloca la libertad individual como su único fin legítimo.

Pero si la libertad no es el único fin legítimo, para los liberales es la prioridad fundamental, el valor preeminente. La teoría liberal se presenta como una teoría de los derechos, fundada en una antropología de tipo individualista. Este individualismo, como lo señala Concepción Naval (2000: 34), se presenta como un universalismo, en virtud de su postulado de igualdad, que se apoya en una definición abstracta de los agentes. Ese individualismo posee dos sentidos básicos: Primero, es una creencia en la dignidad inherente y, de hecho, sagrada, del ser humano. El más importante fundamento al respecto fue formulado por Kant, para quien la autonomía es el fundamento de la dignidad humana y de toda naturaleza racional. En la *Metafísica de las Costumbres*, considera a las personas siempre como fines en sí mismas y nunca como medios o instrumentos de otros, de nada ni de nadie.

Segundo, es una creencia en que el individuo posee una realidad principal, mientras que la realidad de la sociedad es de orden secundario, derivada o artificialmente

construida. Es lo que Bellah denomina individualismo ontológico. Esto no significa, como sostienen algunos comunitaristas, que no puedan invocar el concepto de bien común, pero sí implica que se lo usa para referirse a la ideas de una suma total de bienes individuales, esto es, se oponen a que se otorgue prioridad al bienestar general de un colectivo sobre el bien de los ciudadanos individuales.

Para la teoría liberal, los individuos, por su naturaleza autónoma, poseen derechos imprescriptibles e inalienables que pueden considerarse, incluso, pre-políticos. Algunas corrientes afirman “una prioridad ontológica de los derechos”, por lo que no se admitiría su alienación, incluso si sus titulares consienten en ello a cambio de un aumento de bienestar o satisfacción. Es, en términos de Dworkin, el “triumfo de los derechos”. Al respecto, John Rawls escribió que “cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia, que incluso el bienestar de la sociedad como un todo no puede atropellar” (1993: 20) Como dice Skinner, la concepción de la justicia distributiva de Rawls está elaborada para oponerse a toda teoría que conceda prioridad, no a la libertad (y, por lo tanto, a los derechos) de los individuos, sino al bien común o al bienestar del grupo (en “La política”, 1996:139). En efecto, para Rawls “la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales”. Por eso postula que en “la justicia como equidad, el concepto de derecho es previo al de bien”. Ello significa que un sistema social justo no sólo define el ámbito dentro del cual los individuos deben desarrollar sus propósitos”, sino también, “proporciona un esquema de derechos y oportunidades, y de medios para su satisfacción, dentro y a través del cual estos fines pueden ser equitativamente perseguidos” (véase Concepción Naval, 2000).

Para asegurar el imperio de la justicia, la primera prioridad debe ser proteger la libertad individual. De ahí el enunciado de lo que Rawls (1993) llama “el primer principio” de la justicia: “Cada persona tiene igual derecho al más amplio sistema de libertades básicas compatibles con un sistema de libertades similar para todos”. A ello agrega Rawls la “regla de la primera prioridad”, que asegura la “prioridad de la libertad” al postular que “la libertad sólo puede ser restringida por el bien de la libertad”.

### ***Capacidad autolegisladora del sujeto. Autonomía y constitución social del Yo***

La visión de este modelo al enfatizar, siguiendo en esto a Kant, la capacidad autolegisladora del sujeto, no valora en la medida necesaria que su constitución moral está también vinculada a su incorporación a la tradición cultural de sus grupos de pertenencia, que es un elemento relevante para la estructuración de su identidad. Se le ha criticado por ser una filosofía política que postula una concepción descarnada del sujeto, sin tomar en cuenta que los compromisos y pertenencias son también constitutivos de su yo, lo que provoca un individualismo autosuficiente que procura el propio interés y fomenta la visión del otro como un rival. Esta perspectiva descuida, entonces, la constitución social del yo, un ser parte de una comunidad o colectivo que proporciona referencias y otorga sentidos de vida. Es un proyecto de un yo que puede constituirse, desarrollarse o perfeccionarse, de espaldas a su contexto histórico y social. De este modo, la idea de ese individuo moralmente autónomo puede resentirse de atomismo, abstracción, discontinuidad cultural y pérdida de sentido, especialmente en el marco

del relativismo subjetivo que caracteriza a las sociedades plurales de nuestro tiempo. Por estas razones, el pluralismo ético no puede sustentarse en el autismo moral. No hay ética sin relación con el otro, ni individualidad sin alteridad. Se trata, en definitiva, de componer la intimidad con la intersubjetividad.

Habría que considerar, entonces, que la capacidad autolegisladora de los sujetos no deriva exclusivamente de su capacidad de autodeterminación. La subjetividad moral tiene lugar también mediante procesos de conformación intersubjetiva. Los criterios de identidad del sujeto requieren su ubicación en un mapa de sentidos culturales que proporcionan los vínculos a sus grupos de referencia. Hay una incidencia social en la construcción identitaria del sujeto (aunque no una determinación social), que ha sido descuidada en esta versión individualista, fundada unilateralmente en la autonomía. Charles Taylor ha postulado que las categorías normativas bajo las cuales los individuos se piensan a sí mismos, están ligadas al conjunto de valores sustantivos, de bienes, que sostienen esa comunidad de sentido y de creencias a la que los individuos pertenecen. Ese conjunto de valores y de bienes constituye predicados morales que permiten a los individuos pensarse a sí mismos como sujetos morales, comprender su identidad y el sentido de muchos de sus comportamientos.

La versión de Taylor es una suerte de “antropología de la libertad situada” (Llamas: 2001). El sujeto recibe gran parte de los significados que lo constituyen de su entorno sociocultural, a través de las prácticas sociales y del lenguaje. De este modo, la cultura configura un horizonte de sentido mediante el cual cada sujeto se sitúa en el mundo como ser humano y se entiende a sí mismo. La comunidad configura su identidad, al configurar la visión significativa del sujeto y proporcionar bienes valiosos que constituyen sus marcos de referencia. Taylor, en un aspecto, supera la visión liberal al mostrar que las condiciones de posibilidad del sujeto, de su identidad como ser humano, son sociales. La cultura es condición necesaria y constituyente, no es un sustrato neutro, sino que es portadora y transmisora de una particular visión del mundo, implícita en las prácticas y lenguajes. Pero en otro momento de su concepción, recupera la centralidad liberal de la autonomía del sujeto, al sostener que la configuración sociocultural es sólo una condición de posibilidad en general, pero no en sus determinaciones concretas. Es que la identidad humana se da como una articulación de referencias en un proceso, a través del cual, mediante el acceso a nuevos conocimientos, a la reflexión y al intercambio intersubjetivo, el sujeto redefine y reevalúa los significados que configuran su identidad. “Luego, la identidad del ser humano se define socialmente, pero no está socialmente determinada”. El contraste con otras configuraciones de sentido y la valoración de sus supuestos, da lugar a nuevas configuraciones de sentido y abre nuevas posibilidades. El ser humano es, entonces, “una tarea para sí mismo”. Pero además, Taylor concibe lo constitutivo del ser humano tanto en términos de “ser un ser de significados”, como de ser agente moral que ha de definir los fines de su acción a partir de la adhesión o no a determinados bienes que lo llevan a obrar, decidiendo así qué tipo de ser humano quiere ser. Los significados se convierten en fines que orientan la acción, y la decisión del sujeto sobre ellos queda abierta, lo que lo sitúa en el mundo como agente. “El sujeto conforma su identidad en un sentido doblemente moral: los significados son valorativamente percibidos y reevaluados por el sujeto, que

además, decide libremente a cuáles de ellos prestará adhesión, cuáles constituirán la motivación que guíe su acción”. De este modo se escapa al determinismo cultural y a la definición de lo humano en términos de cultura transmitida. Taylor formula una visión que supera, a la vez, el individualismo atomista liberal y el determinismo cultural de ciertas corrientes comunitaristas. (Llamas, E. 2001: 259-267)

El reconocimiento de la singularidad autocreadora de los seres humanos no debe confundirse con un cuadro de individuos atomistas que crean su identidad y buscan sus propios fines aparte de los demás. Parte de la singularidad de cada persona resulta del modo en que integra, refleja y modifica su propia tradición cultural. Como dice Taylor la génesis de la mente humana no es monológica, sino dialógica. Nuestra identidad se crea en parte en respuesta a nuestras relaciones, e incluye nuestros diálogos reales con “los otros significantes”. De ahí que resulte una falsa simplificación, la dicotomía que plantean algunas filosofías políticas, entre los individuos atomistas y los individuos socialmente conformados (Taylor 1993: 18,19, 52-55).

La postura que refiere a la construcción del sujeto a partir de una comunidad de cultura y significados y en un contexto intersubjetivo y dialógico, debe entenderse, entonces, como ajena a las que prescriben una determinación social del sujeto. Es, en cambio, una noción más rica de la autonomía personal, porque luego de rescatar ese factor incidente de la cultura por un lado, y de las relaciones de alteridad para conformar el propio yo por otro, como lo ha sugerido Carlos Thiebaut (1998), valora que expresar y nombrar nuestra identidad es algo que hacemos primordialmente en primera persona: “soy yo quien busca mi identidad, yo quien se la cuestiona, yo quien sufre sus crisis y nadie está capacitado para sustraerme a esa prosecución personal en la búsqueda de mi identidad”. Del mismo modo y en relación con los otros, la categoría moral que guía las relaciones intersubjetivas estipula que se nos debe enseñar a ser autónomos, y que se presupone ética y políticamente que los otros son sujetos autónomos. “La autonomía es postulada, siempre supuesta en otros, y en sí mismo”.

John Rawls, con su construcción del consenso entrecruzado, opera un desplazamiento del concepto kantiano de autonomía a un concepto más abarcativo de autodeterminación ético- existencial. De este modo, al enfatizar que libre es quien asume la autoría de su propia vida, Rawls parece acoger una perspectiva que Kant despreció y que Hegel había hecho valer contra él. Los mandamientos morales deben estar en una relación interna con los proyectos de vida de las personas involucradas, porque “los mandamientos morales no se pueden poner por encima de la historia vital de las personas cuando apelan a un sentido universal de la justicia” (Habermas-Rawls.1998: 179)

Una intuición básica del liberalismo político es que el individuo y su forma de vida privada deben ser protegidos de la intromisión del poder estatal. Así, la distinción entre esfera pública y esfera privada basa su significación en una cuestión de principio. Los derechos son “revestimientos protectores de la autonomía privada”, de modo que cada persona pueda llevar una vida autodeterminada. Desde esta perspectiva, la autonomía pública de los ciudadanos que participan de la esfera pública colectiva de autolegislación, debe posibilitar la autodeterminación personal en la esfera privada. Sin perjuicio de que para algunos ciudadanos la autonomía pública sea un fin en sí mismo, para la versión liberal, debe verse principalmente como un medio instrumental para posibilitar la auto-

nomía privada. La concepción republicana parte de otra intuición: “Nadie puede ser libre a costa de la libertad de otros. Porque las personas sólo se individualan en el camino de la socialización, la libertad de un individuo está vinculada a la libertad de los demás, no sólo negativamente, por limitaciones recíprocas” (Habermas-Rawls, 1998:180) En una sociedad democrática, todos han de poder entenderse como coautores de las leyes a las que se sienten ligados en tanto destinatarios de las mismas. El uso público de la razón, institucionalizado jurídicamente en el proceso democrático, es la llave que garantiza las libertades iguales, de modo tal que la autonomía pública y la autonomía privada se presuponen mutuamente. El proceso democrático debe definir siempre de nuevo esa relación entre las precarias fronteras de lo público y lo privado.

En síntesis, como lo sugiere la propuesta habermasiana, debe evitarse el riesgo de sobrecargar las estructuras que dependen sólo de las virtudes del individuo, como igualmente el opuesto de condicionar las identidades personales a los marcos sociales y culturales. Ambos aspectos: las virtudes éticas de los sujetos y las instituciones y estructuras normativas que la comunidad se atribuye legítimamente, son igualmente necesarias.

Michael Walzer ha objetado este contencioso sobre la constitución del yo, que configura el debate central entre liberales y comunitaristas, señalando que ni una ni otra teoría necesitan de la misma. Para este pensador, “los liberales contemporáneos no están comprometidos con un yo presocial, sino sólo con un yo capaz de reflexionar críticamente sobre los valores que han gobernado su socialización; y los críticos comunitaristas, que hacen exactamente eso, difícilmente pueden seguir afirmando que la socialización lo es todo”. Por eso sostiene que el tema central de la teoría política no es la constitución del yo, sino la conexión de los yoes constituidos, el patrón de las relaciones sociales. Sostiene que se puede apreciar mejor el liberalismo si lo vemos como “una teoría de la relacionalidad centrada en la asociación voluntaria y que entiende la voluntariedad como un derecho de ruptura o retiro”. La crítica que esboza Walzer es que la facilidad de este retiro y de acceso a identidades o afiliaciones alternativas, hace que nuestras relaciones sean menos estables, provocando que la sociedad esté en perpetuo movimiento. De modo que el sujeto real de la práctica liberal, podría decirse que “no es un yo presocial sino un yo postsocial, libre en última instancia de todo, excepto de las alianzas más efímeras y limitadas”. (“La crítica comunitarista del liberalismo”, en “La Política”, 1996: 52ss.) De algún modo, ese yo liberal refleja la fragmentación de la sociedad liberal, es un yo radicalmente subdeterminado y dividido, que los liberales saludan por su libertad y autoinvención. Argumenta, entonces, que en la medida que el liberalismo tiende hacia la inestabilidad y la disociación, requiere de una recurrente corrección comunitarista para reforzar los lazos subyacentes (sus capacidades asociativas internas) que hacen posibles las uniones sociales, pero no existe un refuerzo permanente porque está fuertemente interiorizada y valorada esa libertad de asociación liberal.

#### **I.4. SEPARACIÓN DE LAS ESFERAS Y DINÁMICA DE LA LIBERTAD**

El mundo político y socio-cultural antiguo se concebía como una totalidad orgánica e integrada. En una imagen gráfica del mismo, escribió John Donne, “cada hombre era una pieza del continente y el continente estaba formado por una sola pieza” (cit. Walzer, 2001) El Antiguo Régimen se componía de un número muy amplio de cuerpos intermedios, que proporcionaban a sus miembros referencias identitarias. Estos cuerpos se ordenaban en el seno de un gran cuerpo imaginario, cuya representación era ofrecida por la figura del rey como garantía de integridad de ese universal.

La modernidad operó un proceso desestructurante sobre este mundo antiguo, al disolver la corporeidad orgánica de lo social. Una de sus manifestaciones es la revolución democrática, que produce lo que Claude Lefort (1990) denomina la “desincorporación de los individuos”. Esta se traduce en la idea del sufragio universal y en la idea de los individuos como unidades numéricas, que instalan la intervención de las masas en el escenario político. Los individuos como unidad numérica son un reto disolutorio de la sustancia de la sociedad, significan la descomposición de la unidad orgánica. La otra manifestación es la separación de la sociedad civil que se ubica hacia el exterior del Estado, dando lugar al nacimiento de relaciones sociales –no sólo económicas, sino también jurídicas, pedagógicas y científicas- que poseen su propio fin o este les es intrínsecamente constitutivo. Esto imprime nueva fuerza a la idea de que la sociedad posee una identidad extra-política.

Para Talcott Parsons, los procesos de cambio de la sociedad contemporánea pueden entenderse como un proceso de diferenciación estructural de las distintas funciones sociales. A su vez Niklas Luhmann, interpreta la evolución de las sociedades complejas en términos de diferenciación de ámbitos de significados separados. El fenómeno de diferenciación funcional produce una fractura entre la organización de la sociedad que se desarrolla a través de la comunicación social, y la interacción directa de los individuos, que se desarrolla mediante percepciones inmediatas y de corte afectivo- emocionales. Es en este último ámbito, correspondiente al dominio privado, donde tiene lugar la expresión de las dos esferas fundamentales de la libertad de la ética occidental: el dominio privado del pensamiento y de la conciencia y el dominio privado de la familia, que exigen la no interferencia del Estado y la sociedad. (Marcuse, H. 1969)

No bien se desvanece la identidad orgánica del cuerpo político, se manifiesta la desagregación entre las instancias del poder, de la ley y del saber, asumiendo cada una de ellas unas normas propias y una autonomía relativa que emana de su especificidad como órgano diferenciado de la sociedad. Concomitantemente con aquella disolución, se debilita y es disputada la idea de un “bien común”, en la que todos acabarían estando de acuerdo por la fuerza del argumento racional y la apelación a una voluntad general universal. Como lo señaló Schumpeter, en las sociedades modernas diferenciadas, siempre habrá interpretaciones diversas del bien común, porque los valores últimos están fuera del alcance de la mera lógica. Existen diferencias irreductibles entre lo que deben ser la vida y la sociedad. Asumir la idea de un bien común indisputable como producto de la racionalidad, es objetable, porque crea condiciones para el rechazo de toda discrepancia por sectaria e irracional. (1988: 251-252)

La transmutación operada en la organización jurídica de las sociedades modernas y complejas la describe Walzer, diciendo: “los teóricos liberales preconizaron y aplicaron el arte de la separación, oponiéndose de este modo al mundo antiguo. Trazaron líneas que delimitaban los dominios específicos y, así, compusieron un mapa sociopolítico que todavía hoy nos resulta familiar. La separación más famosa es la del “muro” erigido entre la Iglesia y el Estado, pero existen muchos más (como la separación de la Universidad respecto del Estado y de la Iglesia, de donde nace la esfera de la libertad académica; o la separación de la sociedad civil de la comunidad política, de donde nace la esfera de la competencia económica y la libre empresa, la del mercado de bienes, del trabajo y del capital; la separación de la vida pública y la vida privada, de donde nace la esfera de la libertad individual y familiar, de la intimidad y el hogar). El liberalismo es un mundo de muros, y cada uno de ellos engendra una nueva libertad. Así es como actúa el arte de la separación” (“El liberalismo y el arte de la separación”, en 2001:93-96)

En las sociedades complejas modernas estas esferas e instituciones operan libremente respondiendo a su propia lógica, al mismo tiempo que reaccionan ante ciertas determinaciones del sistema global. En este sentido puede afirmarse, que “la teoría liberal refuerza y completa un proceso de diferenciación social a largo plazo” y que en este contexto civilizatorio, “el libre funcionamiento de cada lógica interna sólo se puede evitar por una fuerza tiránica que trasgreda las fronteras, que supere los muros que establece el arte de la separación. Según su mejor interpretación, el liberalismo se presenta como una herramienta que se esgrime contra semejante transgresión” (en 2001: 100)

La separación tal vez más influyente y significativa es la que se instaló entre la sociedad civil y el Estado. Pero la misma no puede comprenderse cabalmente si no nos interrogamos sobre el alcance de la distinción producida históricamente, entre el poder político –cuya formación, ejercicio y renovación están regidos por reglas democráticas– y el poder administrativo, que posee competencias circunscriptas en derecho, pero que en los hechos aumenta como poder burocrático su capacidad de administrar las necesidades de la población y termina ejerciendo un control cada vez más absorbente sobre la vida social. (Lefort, 1990: 76)

Del otro lado, la sociedad civil puede ser definida como continuidad de la teoría del pluralismo. Eisenstadt dice que en ésta, las distintas asociaciones existentes “no están insertas en conjuntos cerrados, de tipo adscriptivo o corporativo, sino que tienen límites abiertos y se solapan unas con otras. Cada uno de ellas tiene acceso directo al espacio público político central, y un cierto grado de compromiso con el conjunto o marco en que se encuentra” (“Democracy and Modernity”. 1992: IX)

La diferenciación es la nota característica de una sociedad civil moderna, como lo señala Habermas en “Facticidad y validez”. Este, citando a Cohen y Arato, describe las cuatro notas características de la misma: pluralidad, publicidad, privacidad y legalidad, que la deslindan del Estado, de la economía y otros subsistemas funcionales sociales, pero conectada con los ámbitos privados básicos del mundo de la vida que la retroalimentan. “**Pluralidad**: familias, grupos informales y asociaciones voluntarias, cuya pluralidad y autonomía permiten una

variedad de formas de vida; **Publicidad**: instituciones culturales y de comunicación; **Privacidad**: un ámbito de autodesarrollo individual y de elección moral individual; **Legalidad**: estructuras de leyes generales y derechos básicos, necesarios para deslindar esa pluralidad. Privacidad y publicidad, por lo menos con respecto al Estado y, tendencialmente, también respecto de la economía. Todas juntas, estas estructuras aseguran la existencia institucional de una sociedad civil, moderna y diferenciada”.

### ***Derechos colectivos y libertad de los individuos.***

Ahora bien, en las sociedades abiertas y plurales, estos dos factores combinados (Estado y sociedad civil diferenciada) jugaron papeles vitales en apoyo a la libertad individual. Durkheim visualizó que la combinación del Estado y los grupos secundarios es lo que engendra la libertad individual, mostrando la competencia especial que juega cada una de estas estructuras para el logro de este resultado. El Estado operó desde la modernidad como protección de la autonomía de los sujetos, evitando su dominio y absorción por grupos particulares. Se comprende fácilmente que el poder social y económico privado (especialmente el de las grandes corporaciones multinacionales) puede resultar más peligroso para la libertad que el poder estatal. De ahí que sea vital la intervención del poder público con respecto al uso del poder privado.

Los grupos secundarios no debían monopolizar a los individuos y sus vidas y creencias, ni moldearlos a voluntad. Para ello se necesitaba una autoridad superior por encima de estos grupos secundarios o intermedios, que estableciera la ley para todos; asumiendo la representación de los intereses y derechos de toda la comunidad frente a los grupos particulares. Si bien pueden reconocerse derechos de los colectivos, estos nunca pueden sobreponerse sobre los derechos de las personas ni ejercerse contra su voluntad autónoma. Como lo señala el filósofo canadiense Will Kymlicka (1996), dos tipos de derechos colectivos pueden ser reclamados por un grupo para proteger su diversidad cultural, sus tradiciones y afirmar su identidad comunitaria. A estos dos tipos los denomina: “restricciones internas” (dirigidas a proteger al grupo del impacto de la disidencia individual de sus propios miembros) y “protecciones externas” (dirigidas a proteger al grupo del impacto de políticas globales de la sociedad más amplia que integran, que pueden afectar su existencia o particularidad propia). Kymlicka ha sostenido, frente a la invocación de estos derechos colectivos, dos tipos de restricciones: que no se permita a un grupo minoritario dominar a otros grupos y que se impida que un grupo domine a cualquiera de sus miembros. Es decir que debe asegurarse una base de trato simétrico “entre” los grupos o colectivos particulares, y garantizarse la libertad de los miembros individuales “dentro” de ellos, dando siempre preeminencia a los derechos de éstos si coliden con un derecho del colectivo. Como veremos más adelante, las afiliaciones múltiples o superpuestas de los individuos a los grupos –cada una de las cuales afecta solo aspectos limitados o parciales de la vida de sus miembros- son un poderoso factor para impedir que el grupo busque la dominación total sobre sus afiliados. (Kornhauser 1969: 75)

Pero también, claro está, el Estado o esa instancia supra-política puede volverse tiránica, por lo que debe ser contrapesada con la presencia de un sistema de restricciones, equilibrios de poderes y una vigorosa estructura intermedia, donde una pluralidad



de grupos sociales estables e independientes representan intereses y perspectivas diversas y, en muchos casos, contrapuestas. La diversidad social contribuye a crear una fragmentación política que impide la acumulación de poder y la formación de una mayoría tiránica. Por eso, para los pluralistas, la existencia de poderes e intereses competitivos diversos es la base del equilibrio democrático y de un desarrollo favorable de la política pública. (Held, D. 1991: 85, 227)

Como sostiene Habermas, la trama asociativa sólo puede conservar su autonomía y su espontaneidad en la medida que pueda sustentarse en un amplio pluralismo de formas de vida, subculturas y creencias. A la integridad de los ámbitos de la vida privada, le sirven de escudo protector los derechos fundamentales que articulan con la esfera de la privacidad y sirven de protección a la familia, circunscribiendo una zona intangible de integridad personal y formación autónoma de la conciencia y del juicio moral. “La estrecha conexión entre la autonomía de la sociedad civil y la integridad de la esfera de la vida privada muéstrase con toda claridad al contraluz que representan las sociedades totalitarias del socialismo de Estado. Aquí un Estado panóptico no sólo controla directamente un espacio de la opinión pública desecado en términos burocráticos, sino que también entierra las bases que esa esfera de la opinión pública tiene en el ámbito de la vida privada. Las intervenciones administrativas y la supervisión constante desintegran la estructura comunicativa del trato cotidiano en la familia, en la escuela, en el municipio y en el vecindario. La destrucción de los modos de vida solidarios y el entumecimiento y paralización de la iniciativa y la actividad autónomas en ámbitos que quedan inundados por una superregulación a la vez que caracterizados por su inseguridad jurídica, se dan la mano con la destrucción de los grupos sociales, de asociaciones y redes de comunicación, con la imposición doctrinaria (y con la disolución) de identidades sociales, con la estrangulación de la comunicación pública espontánea. La racionalidad comunicativa queda así destruida en las relaciones públicas de entendimiento intersubjetivo a la vez que en las privadas”. (1998: 449)

### *Diferenciación de esferas, bienes básicos y justicia como igualdad compleja.*

Michael Walzer ha ahondado sobre el modelo que debe asumir esa diferenciación de esferas en la sociedad y las normas que la deben regir para garantizar una justicia entendida en términos de “igualdad compleja” (1997: 17-43). Para este autor, todo bien social o conjunto de bienes sociales constituye una esfera distributiva autónoma, que se rige por ciertos principios propios y dentro de la cual sólo ciertos criterios y disposiciones son apropiados. Si bien en ninguna sociedad los significados sociales son distintos por completo, de modo que lo que ocurre en una esfera distributiva afecta lo que ocurre en otras, debe mantenerse una autonomía relativa de cada una de ellas como “principio crítico”. Para alcanzar la igualdad compleja, es preciso que se respete la peculiaridad de cada esfera e impedir que quienes posean el bien dominante en una de ellas, traten de poseer los demás bienes, invadiendo y controlando otras esferas para llegar a dominar la sociedad en su conjunto. Para respetar la lógica de las distintas esferas hay que evitar la colonización de unas esferas por otras, porque colonizar es homogeneizar (desde el Estado, el poder político, el capital, etc) y esto lleva a la dominación. Así, el capital, que es el bien dominante en el

mercado, no debe dominar la esfera política, donde rige el voto como bien, o el poder político determinar los bienes de la esfera cultural, que se rige por un criterio meritocrático, etc. “El ciudadano “X” puede ser escogido por encima del ciudadano “Y” para un cargo político, y así los dos serán desiguales en la esfera política. Pero no lo serán de modo general, mientras el cargo de “X” no le confiera ventajas sobre “Y” en cualquiera otra esfera –cuidado médico superior, acceso a mejores escuelas para sus hijos, oportunidades empresariales- Siempre y cuando el cargo no sea un bien dominante, los titulares del cargo estarán en relación de igualdad, o al menos podrán estarlo, con respecto a los hombres y mujeres que gobiernan”. La dominación en una sociedad proviene de la posesión de un bien dominante, que otorga a quienes lo poseen, por el hecho de poseerlo, la disposición de otra amplia gama de bienes, y por esa vía obtienen dominio en otras esferas fuera de la que gobierna ese bien.

Frente a la idea de la igualdad simple, que puede concebirse como la pretensión de que el bien dominante sea redistribuido, de modo que sea ampliamente compartido (la idea de que el monopolio de un bien es injusto), Walzer erige la concepción de la igualdad compleja, que es la pretensión de una distribución autónoma de todos los bienes sociales (la idea de que el predominio fuera de la propia esfera de operación es injusto). Por esto, para Walzer, tan pronto empezamos a distinguir los significados y a demarcar esferas distributivas, nos embarcamos en una empresa igualitaria. En cambio, la tiranía es “el desbordamiento de alguna frontera particular, la violación de algún significado social en particular. La igualdad compleja exige la defensa de las fronteras; funciona mediante la diferenciación de bienes, tal como la jerarquía funciona mediante la diferenciación de personas y roles. Pero sólo podemos hablar de un régimen de igualdad compleja cuando hay muchas fronteras por defenderse”. En síntesis, en la sociedad moderna y diferenciada, siempre que se cumpla con las condiciones antes expuestas, puede decirse que el “arte de la separación” de esferas es fuente de libertad y a la vez generador de igualdad; que bajo su égida, la libertad y la igualdad marchan juntas y se incluyen mutuamente. Por eso afirma que “la igualdad compleja es lo opuesto al totalitarismo: la máxima diferenciación contrapuesta a la máxima coordinación”. (Walzer 1997: 326)

### ***Separación de esferas y autonomía de las instituciones: marcos plurales de la libertad***

La filosofía liberal ha encarnado históricamente una construcción, que tiene como fin último garantizar la seguridad y la libertad de acción de las personas. La esfera de las instituciones públicas es concebida con un criterio instrumental, funcional a esta misma finalidad de realización de los individuos en su vida privada. La noción de adhesión racional es un fundamento importante de las instituciones democráticas, y la teoría de los derechos se encuentra en la base de nuestras libertades, pero como descripción sociológica es vulnerable por disociación, se resiente de atomismo, de separación de los demás hombres y de la comunidad. Es cierto que el proceso de separación de esferas y de autonomía institucional es siempre un medio. Pero no compartimos con Walzer que su fin único sea lograr un individuo libre en el círculo de sus derechos, a partir de una noción de lo social como simple confederación de círculos conectados tangencialmente, que se hallan sostenidos por intersecciones reales, establecidas de forma voluntaria por cada uno de sus miembros (2001: 106). El arte de la separación

produce fundamentalmente instituciones, prácticas y relaciones sociales de todo tipo, de carácter autónomo. En el marco de las sociedades complejas actuales se trazan fronteras que separan y rodean las Iglesias, las escuelas, el mercado, las asociaciones profesionales, los grupos empresariales, los partidos políticos, los sindicatos, las comisiones sociales, culturales y de recreación, las organizaciones no gubernamentales, los medios de comunicación, las familias, etc, dando margen a que cada una de estas esferas se mueva conforme a una trayectoria y una lógica propia, con unos intereses intrínsecos y una autonomía relativa dentro del margen de una normatividad social abierta. Estos grupos intermedios atraviesan la vida de las personas y las relacionan de formas complejas a una variedad de instituciones.

De ello resultan dos tipos de efectos: un efecto social de pluralización cultural e ideológica, de distribución de bienes y segmentos de poder social que, cuanto más se multiplican, más difíciles de cooptar y de controlar resultan por ningún grupo de poder y por cualquier visión unilateral. Es a partir de este pluralismo, de la existencia de una multiplicidad de fuentes de información, conocimiento e interpretaciones y de la circulación de diversas perspectivas sociales, que se alimenta la independencia de las personas y se nutren las capacidades para un ejercicio de la libertad que puede asumir diversas formas, según múltiples escenarios y diversos códigos. Que, según el punto de vista liberal, el individuo sea el fundamento último, no significa que se postule la separación de los individuos. La libertad no es la del individuo aislado, porque “los hombres y las mujeres son libres cuando ellos o ellas viven rodeados de instituciones autónomas”... “son libres en toda la amplitud del término si viven en el seno de un Estado que es internamente libre, si participan en la vida de Iglesias libres, de empresas libres, etc. La libertad es una realidad a la que se llega por la suma de las libertades que existen en cada ámbito específico”. (Walzer, 2001: 109)

### *Pluralidad de asociaciones, diversidad de afiliaciones y solidaridades superpuestas.*

El segundo tipo de efecto proviene, no meramente de la existencia de un multiplicidad de asociaciones (fenómeno que era observable también en la sociedad medieval, aunque ésta carecía de controles democráticos,) sino, también, de la posibilidad de múltiples afiliaciones de los individuos (en la sociedad medieval la afiliación a un grupo, como lo demostró Simmel, absorbía a todo el hombre). De las diversas afiliaciones de los ciudadanos, resultan “clivajes superpuestos” (Lipset). De modo que, como dice Kornhauser (1969: 77-78), allí donde los individuos pertenecen a varios grupos, ninguno de estos abarca la vida de sus miembros. De estas afiliaciones múltiples resultan solidaridades entrecruzadas, que favorecen simultáneamente un elevado nivel de libertad (en tanto el mundo permanece abierto a la libre elección) y de integración social. Mientras “ninguna asociación exija o detente hegemonía sobre muchos aspectos de la vida de sus miembros, su poder sobre el individuo será limitado. Este es un punto vital, porque la autoridad de un grupo privado puede llegar a resultar tan opresiva como la del Estado”. Simmel, en su Sociología, ha descrito notablemente la pluralidad de círculos sociales a que pertenecen cada una de las personas, sosteniendo que esta pluralidad es condición de liberación progresiva del individuo. Las afiliaciones superpuestas, la participación en múltiples grupos nos ponen en contacto y nos colocan bajo la influencia

de variados proyectos, iniciativas y justificaciones. Este pluralismo permite la efectiva elección individual, y una primera forma de ella es la libertad de salir de los grupos de los que formamos parte. Pero como lo señala con razón Walzer (en “Pluralismo y socialdemocracia”, 2001, cap.6), lo crucial no es que la elección sea lo primero, porque “la libertad de ir y venir de los grupos, exige que vayamos o vengamos de algún lugar”. Un pluralismo sólo puede sostenerse en el tiempo si los individuos se comprometen, se implican y se movilizan en una diversidad de grupos; porque lo que hace posible mi elección es el hecho de que otros, antes que yo, hayan elegido (o se hayan mantenido en el lugar) ya que de esta manera han contribuido a la subsistencia de un estilo de vida, sosteniendo a una comunidad a la que me puedo unir (o que puedo abandonar). “La libertad se autodestruiría si no se realiza un esfuerzo colectivo por crear y recrear hábitats sociales estables –familias y comunidades- que produzcan individuos fuertes y les provean de posibilidades diferentes, serias e interesantes”... “Sin estas tradiciones y grupos, jamás podríamos adquirir el tejido social mínimo (ni la identidad ni la personalidad ni la visión del mundo) que permite realizar elecciones coherentes” (2001:118,125)

Ahora bien, esta pluralidad, como política de la diferencia sustentada en diversos grupos sociales y esferas públicas, cuyas prácticas sociales, códigos y voces singulares contienen sus propios principios de validez, en virtud de esas afiliaciones múltiples o superpuestas que construyen una identidad compleja y solidaridades entrecruzadas, entablan un alto grado de intercambios democráticos que son funcionales a la construcción de una conciencia común para el bien público.

Si para cada individuo no hubiese más que una asociación y de ella recibiera una única perspectiva posible, se entablarían entre los grupos múltiples conflictos de tribus, cada uno defendiendo una singularidad identitaria absorbente e inconmensurable. En cambio, si los factores que configuran las identidades individuales se multiplican, “las pasiones se dividen”. La ciudadanía democrática requiere de intercambios entre los que están ubicados diferencialmente en variados aspectos de la vida. Es de este intercambio que surge el espíritu de cooperación e integración social que evita el crecimiento de ghettos culturales. Cuantos más espacios y estructuras existan, cuantos más cruzamientos de pertenencias múltiples de individuos a grupos se den, más intercambios y más densa será la red de puntos de acceso a la vida pública y más ocasiones habrá para la implicación de numerosas personas en la política pública. Puesto que existe una multiplicidad de puntos de organización en la sociedad plural y diferenciada, surgen de ello una variedad de centros de formulación de políticas y de adopción de decisiones rivales. La existencia de grupos activos de distinto tipo y tamaño es crucial para el proceso democrático y para que los ciudadanos promuevan sus objetivos.

Como lo sostuvo el educador Juan Carlos Tedesco, la formación del sentido de solidaridad está íntimamente asociada a la formación del sentido de pertenencia. El desafío educativo sería el de contribuir al desarrollo de la capacidad para construir una identidad compleja, que contenga la pertenencia a múltiples ámbitos de desempeño y no de una identidad afincada en un solo eje dominante y excluyente. El desarrollo de este sentido plural de pertenencia requiere de la escuela asumirse como un ámbito privilegiado para el desarrollo de experiencias democráticas y pluralistas organizadas educativamente. (2000: 65-66)

## I.5. MODERNIDAD Y DIMENSIONES DEL PLURALISMO

En el tránsito del mundo antiguo a la modernidad se produce un quiebre del uniformismo ético y del código moral único. Es una afirmación tópica la que atribuye a la modernidad la pérdida de las seguridades del pasado, donde las palabras y conceptos que daban sentido al mundo y permitían una comprensión compartida pierden vigencia, y son sometidos a crítica y desafiados por conductas e ideologías de ruptura. Concomitantemente, hay un desfibramiento progresivo de vínculos culturales y sociales, que desgarran los sentidos de filiación, desencadenando en amplios sectores de la vida social una suerte de desconcierto sobre el modo de orientarse y justificar las propias opciones morales. En síntesis, se produce una crisis de sentido, en el marco de un progresivo proceso de relativismo cultural y moral.

El derecho natural clásico y el cristiano, reflejaba un ethos social global que vinculaba los diversos órdenes sociales y, como sostiene Habermas, determinaba que los patrones culturales de valoración y las instituciones se solapasen con los motivos y orientaciones de acción enraizados en las estructuras de la personalidad. En el plano de los órdenes de legitimidad, se entrelazaban los eslabones normativos de las costumbres, la política y el derecho. Pero en el curso de lo que Habermas denominó “la racionalización del mundo de la vida” tal trabazón se rompe, de modo que las tradiciones culturales y los procesos de socialización, quedan sometidos a una reflexión que está referida a su tematización por los sujetos. Al no poder apelar a visiones religiosas o metafísicas del mundo, las orientaciones prácticas sólo pueden obtenerse por vía de argumentación. “La vida virtuosa estimulada por la vía de casos ejemplares, de modelos de vida logrados, postulados para su emulación, pasa a ocuparlo una apropiación conciente y autocrítica, la asunción de la propia biografía. La interioridad es radicalizada como una tarea que entrelaza autoconocimiento y decisión existencial. La irrupción de la reflexión en el proceso biográfico genera un nuevo tipo de tensión entre conciencia de la contingencia, autorreflexión y responsabilidad por la propia existencia individual”. (1998: 166 ss).

Erigido ese yo independiente como lugar despojado de un orden moral objetivo, en un universo desprovisto de telos, los principios de justicia quedan abiertos a la interpretación humana, y las concepciones del bien sometidas a la elección individual. Como dice Sandel, cuando “ni la naturaleza ni el cosmos proporcionan un orden significativo que deba ser aprehendido o comprendido, queda a los sujetos humanos el construir su significado propio” (2000: 217-218). La modernidad opera un giro antropológico.

Las ideas modernas de autodeterminación y autorrealización producen la emergencia de una ética subjetivista. Las uniformidades morales tradicionales son sustituidas por opciones de valor que los individuos adoptan ante cada situación específica. La postura decisionista que esto entraña, ha alentado en amplias zonas de la vida social las actitudes individualistas y hedonistas.

El proceso de modernización occidental se caracteriza por dos fases concomitantes. Por un lado, un progreso de la racionalización de las estructuras sociales y de las formas de pensamiento (avances del sistema tecnológico, auge de la sociedad de la información, burocratización de las instituciones, etc), en un sentido específico del uso de la razón. Se define qué medios son adecuados para alcanzar unos fines determinados

y se calibra las consecuencias de determinadas acciones, pero que no se pregunta por el sentido de los fines últimos de la acción. Es lo que Weber denominó “razón instrumental”. Este uso instrumental de las casi ilimitadas posibilidades de la ciencia y la tecnología, pareciera justificarse por su mera factibilidad o por su eficacia para el logro de unos beneficios tangibles, pero acusa una ausencia de reflexión ética en el reino del sentido. Por otro lado, y como consecuencia de todo lo anterior, se produce un retroceso de las imágenes y formas de pensamiento religioso y moral que mantenían cohesionadas a las sociedades: es lo que Weber denominó “desencantamiento del mundo”. La racionalización del mundo moderno, la idea de que “todo puede ser dominado mediante el cálculo”, produce la erosión de la credibilidad del sistema de creencias, que proporcionaba una interpretación clara del “significado de la vida”. Como dice Adela Cortina (1993), los valores y fines últimos vinieron justificados tradicionalmente por las imágenes religiosas del mundo y, puesto que la razón instrumental se ha erigido como racionalidad única, aquella es relegada como irracional, como artículo de fe sobre lo que no se puede argumentar.

La sociedad instrumental ha sido objetada, tanto desde lo vivencial como desde lo institucional. Se ha dicho que tiende a vaciar la vida de su profundidad y sentido, que produce su “angostamiento”, adoptando una forma trivializada y autoindulgente. Esto mismo se advierte en la comprensión de la autorrealización, entendida como un subjetivismo absoluto, como un autonomismo “absorto en sí mismo”, que no aprecia ciertos bienes o tareas más allá del yo, que son importantes, sin embargo, para otorgar significación a una vida plena. También se le ha objetado que tiende a disolver las comunidades, en cuyas matrices fructificaba el significado, siendo sustituidas por asociaciones móviles y revocables, donde sólo opera una liviandad de lazos y una superficialidad de vínculos. En otro orden, la adopción de una postura instrumental hacia la naturaleza, nos escinde de la cadena del ser, separando la razón del sentido, y perdiendo el compromiso con las cosas perdurables que nos rodean. En el campo institucional, el instrumentalismo y la autorrealización fomentan un atomismo que tiene consecuencias públicas, pues al erosionar la identificación de los ciudadanos con la sociedad política como comunidad, puede poner en riesgo las bases de la libertad. Esto lleva al peligro de la fragmentación, de un pueblo cada vez menos capaz de proponerse objetivos comunes y de sentirse partícipe de lealtades a un sistema institucional, que se vuelve cada vez más lejano y burocratizado. (Véase Taylor, “Fuentes del Yo” (1996) y “la ética de la autenticidad” (1994)

Respecto del individualismo se aprecia una ambivalencia. La libertad moderna emerge cuando se logró escapar de los horizontes morales del pasado, que imponían a las personas identidades y les fijaban límites mediante creencias, prejuicios y visiones preformadas de vida. Lo peculiar de la modernidad consiste en reconocer a cada persona como sujeto activo en la construcción de su identidad, y ello constituye parte primordial del proceso de expansión de la libertad individual. Pero este individualismo es, a la vez, fuente de nuevas tensiones, porque esos órdenes del pasado a la vez que limitaban, otorgaban sentido al mundo y a la vida social, y eran para las personas fuentes de protección y seguridad.

### ***El hecho del pluralismo y sus dos dimensiones***

Como decíamos antes, entre las principales tendencias de nuestra época, destaca la creciente diversidad cultural y una suerte de “pluralismo simbólico” del mundo. La “situación de partida”, que no es posible soslayar ya que configura los contextos de génesis y de aplicación de principios, es lo que Rawls denominó “el hecho del pluralismo”, esto es, la radical, pero razonable, diversidad cosmovisional y axiológica que caracteriza la modernidad.

Esta se mueve en un horizonte cultural donde no solo se conjuga el abierto antagonismo entre diversas concepciones comprensivas del bien y de la vida buena, apoyada en doctrinas morales, religiosas y filosóficas globales, sino también la ruptura del monopolio de la interpretación que singulariza el fenómeno de la secularización. La pérdida de una instancia con capacidad de ejercer una hegemonía interpretativa, la ausencia de un poder o autoridad unificadora -papel que históricamente habían ejercido las grandes religiones, antes de su declinación-, están en la base de esta mutación.

El hecho del pluralismo es apreciado en este contexto como “síntoma de que el proceso de racionalización característico de la modernidad ha llegado a un punto tal que la autoridad de fuertes tradiciones capaces de sustentar de forma natural un consenso denso sobre los valores ha quedado irreversiblemente socavada”.

En las sociedades modernas el frágil consenso en que se basa la convivencia social sólo puede ser ya regenerado mediante argumentación racional; pero el ejercicio de la razón entre seres finitos, que han de soportar las fuertes ‘cargas de la razón’, lejos de producir unidad fomenta la pluralidad” (Rawls, 1999: 305)

Este estado tiene todas las características de un fenómeno de permanencia. No es un conjunto de sentidos diversos o posicionamientos en competencia que pueda ser eliminado por esfuerzos argumentativos. En las sociedades abiertas y plurales puede esperarse que la creciente libertad para el intercambio de razones produzca una ampliación de la diversidad de opiniones. En otras palabras, “el ejercicio de la razón humana en el marco de instituciones libres, produce como resultado natural un pluralismo estructural, constitutivo de la cultura democrática”.

El pluralismo razonable tiene dos dimensiones diferenciables: una dimensión fáctica y otra de principio.

**“Pluralismo de facto”.** Se denomina de este modo a un fenómeno histórico-sociológico de las sociedades abiertas y modernas, cuya constatación empírica pone de manifiesto la existencia de discordancias de creencias y de concepciones de vida, que pueden llegar a asumir el rango de cosmovisiones y de verdaderas prácticas sociales rivales e incommensurables. Este es el rasgo que caracteriza a la cultura moderna. Por otra parte, las democracias modernas están fuertemente configuradas por el descubrimiento de que el disenso, la diversidad y el conflicto no son incompatibles (dentro de ciertos parámetros de racionalidad), con el orden social y la estabilidad del sistema institucional. A diferencia de como se concebía el cuerpo político hasta el siglo XVIII, la democracia actual se basa en la idea de que el principio de la diferencia y aun el conflicto, y no la uniformidad o la unanimidad, es la condición para su funcionamiento.

Junto a ese hecho se reconoce que ese pluralismo no puede ser reducido a una univocidad axiológica o normativa, salvo mediante el empleo opresivo del poder

del Estado, lo que bajo ningún concepto es admisible para la democracia constitucional.

En contraste, la preocupación principal es cómo lograr un consenso democrático y mantener la unidad social, en las condiciones modernas de coexistencia de múltiples concepciones del bien en competencia. Rawls formula esta cuestión del siguiente modo: “¿Cómo es posible que pueda existir, a lo largo del tiempo, una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, que están profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables pero incompatibles? ¿Cómo es posible que doctrinas comprensivas profundamente enfrentadas, pero razonables, puedan convivir y abrazar de consuno la concepción política de un régimen constitucional?” (“Liberalismo político”, 1996: 13-14)

Habermas, a su vez, plantea este mismo dilema del siguiente modo. ¿Cómo conciliar la universalidad de los principios sobre los que se asientan las constituciones de las sociedades democráticas con la diversidad de identidades y con las tendencias centrífugas de la globalización? Dicho de otro modo, “¿Cómo integrar al otro en la comunidad republicana fundada sobre la afirmación de la igualdad de derechos y el igual respeto de cada cual cuando la fuerza de las cosas conspiran para poner a unos contra otros?” (“La inclusión del otro”, 1999)

La respuesta a esta cuestión que dan los liberales como Rawls, consiste en una neutralidad estatal que no interfiera con ninguna de las visiones sustantivas, y donde el pluralismo sea identificado con la tolerancia de los diversos modos de vida y búsquedas de felicidad, independientemente de su valor intrínseco. Esta es una visión estrictamente política, que no adhiere a ninguna concepción moral comprensiva ni a ninguna filosofía del hombre. La neutralidad es una condición ineludible, porque para que el sistema institucional pueda ser aceptado por personas ubicadas en diferentes visiones, el mismo no puede ser justificado en base a una de las concepciones particulares en controversia. El liberalismo político, en esta versión neutralista, supone que una doctrina sustantiva, pero razonable, no rechazará los elementos esenciales de un régimen democrático. Evidentemente, una sociedad puede albergar, también, doctrinas irrazonables o irracionales, que deben ser neutralizadas para que no destruyan la convivencia y la vigencia del sistema institucional.

Rawls sostiene que la falta de una instancia integradora de carácter normativo, implica que cualquier perspectiva que se pretenda democrática, no puede sino partir de una apertura a la diversidad de creencias, de concepciones de mundo y de sentidos de vida no conciliables, y renunciar a cualquier intento de fundamentación metafísica o de modelo finalista de vida (Véase “Justicia como equidad, política no metafísica”, 1996).

Como también sostiene Habermas (1999), una teoría democrática que pretenda garantizar la necesaria cohesión social debe presentarse de tal modo que pueda ser compartida por todos los ciudadanos, cualesquiera sean las creencias que profesen y los modos de vida que sigan. Eso no significa, empero, que los asuntos éticos –las cuestiones referentes a la identidad personal y las concepciones del bien- y, sobre todo, los morales- relativos a las cuestiones de justicia social- no deban ser objeto de discusión pública, sino tan sólo, que las condiciones y presupuestos de los procedimientos de



deliberación y toma de decisión sobre tales cuestiones deben ser estrictamente neutrales con respecto a las visiones particulares del mundo.

La segunda respuesta que da Rawls a esta cuestión es que, si bien resulta imposible un acuerdo general sobre una concepción de la vida moral, existe la posibilidad de alcanzar un “consenso por solapamiento”, como denomina a un entendimiento público que permite la coexistencia de concepciones del mundo diversas y enfrentadas, pero que renuncian a imponerse coercitivamente. El consenso por solapamiento (o consenso superpuesto) combina consenso y disenso. Consenso en torno a principios de justicia que fundamentan la estructura básica de la sociedad y que constituyen el contenido fundamental de la razón pública y, simultáneamente, el disenso sobre las concepciones comprensivas de vida. En síntesis, el consenso superpuesto de Rawls identifica instancias donde concepciones diversas e inconmensurables afirman, sin embargo, una base públicamente compartida (entendida como el cúmulo compartido de ideas y principios básicos, reconocidos en un acuerdo libre mediante el uso de la razón pública) de las instituciones políticas en un régimen constitucional.

Como dice Pablo da Silveira (2000), “el desafío consiste en construir y hacer funcionar instituciones comunes con capacidad de incorporar la diversidad. Esas instituciones políticas deben ser reconocidas por individuos que se identifican con variadas concepciones morales, religiosas e ideológicas. La justificación de estas instituciones debe apelar a criterios argumentativos que todos, desde su diversidad, puedan aceptar libremente a la luz de sus preocupaciones o intereses. No se trata de renunciar a nuestras más profundas convicciones ni a sus justificaciones, sino de recurrir a edificar sobre razones controvertidas las instituciones comunes.”

**Pluralismo de Principio.** Se puede denominar así, al concepto o idea que considera necesaria y asume como positivamente valiosa la multiplicidad de valores, convicciones, creencias y prácticas sociales, para la plenitud de la experiencia humana y como sustento de la libertad. Desde esta perspectiva, se descarta cualquier fundamentalismo, porque rechaza la pretensión típica de éstos de codificar los valores unívocamente. Afirma la bondad y riqueza de la diversidad. Este es el significado dado por Joseph Raz al “pluralismo valorativo”. La importancia de este enfoque es la conexión que entabla entre el ideal de la autonomía personal y el pluralismo de creencias y de modos de vida social. Según Raz, la autonomía de la persona presupone el pluralismo moral, porque sólo cuando una persona tiene varias opciones moralmente valiosas para elegir, puede vivir una vida autónoma. Para éste, “si la autonomía es un ideal, entonces estamos comprometidos con tal perspectiva: reconocer el valor de la autonomía implica respaldar el pluralismo moral” (1986). Por consiguiente, el pluralismo debe ser valorado y celebrado porque es la condición necesaria para la autonomía personal.

Pero, es igualmente evidente, la importancia de la autonomía para alimentar, a su vez, la complejidad y el pluralismo, ideológico y social. La producción de diferencia en el individuo y en la sociedad, además de ser un rasgo dominante de la modernidad, es una precondition clave para la realización democrática. De ahí que la educación ocupe un lugar central en la reproducción del pluralismo y la complejidad social, en la formación de los sujetos, en el apuntalamiento de su autonomía moral y de una individualidad densa, singular y multifacética; como forma de alimentar y reproducir esa diferencia-

ción social y esa individuación característica de la cultura democrática. Estos son dos pilares de la educación democrática, dos conceptos entrelazados entre los que existe un profundo nexo. El reconocimiento del pluralismo como resultado del ejercicio de la razón y como parámetro de la cultura democrática, no supone abdicar de la responsabilidad formativa que los sistemas educativos tienen en el terreno de los valores; por el contrario, implica asumir esa tarea desde los fundamentos liberales de la teoría democrática: el respeto por la diversidad de opiniones, la tolerancia, el valor de la razón y del diálogo interpersonal. De cualquier modo, queda planteado el interrogante –que trataremos de responder en estas páginas- acerca de cómo contemplar a la vez, el objetivo de una educación en valores y el respeto a la pluralidad de valores. Decíamos al respecto en otro lugar: “¿Cómo logramos conciliar la necesidad de proveer a los alumnos de una serie de fundamentos de valor, sin lo cual no habría prácticamente educación, la educación estaría vacía, sería inconsecuente con su propia definición, pero al mismo tiempo respetar la pluralidad de sentidos, de visiones, de creencias de las familias y de la comunidad educativa?” (OEA, Secretaría General. Relatoría del seminario sobre educación en valores y prácticas democráticas en el sistema educativo uruguayo. 2005:25)

## **1.6. EL ETHOS MORAL COMÚN. VALORES UNIVERSALES Y SOCIEDAD PLURALISTA**

Ese pluralismo que produce la razón humana en el marco de instituciones libres, debe ser balanceado con una base adecuada de cohesión social, con un ethos moral común, que permita superar los riesgos del relativismo, la fragmentación, la crisis de sentido y la pérdida de identidad. Esa base común es proporcionada, precisamente, por la existencia de unos valores universales en torno a los que es posible construir un consenso generalizado. Estos valores universales pueden servir de sustento a una base pública razonable –en el sentido ya visto de Rawls-, de justificación para las cuestiones fundamentales y posibilitan, a su vez, la convivencia de diversas visiones particulares de vida buena (1996). Es lo que Ágnes Heller denominó un “ethos disgregado” (no denso), porque no pone en duda la relativa autonomía de las diversas esferas y subesferas de la vida, sólo prescribe que las normas específicas de éstas, no deben contradecir las metanormas que rigen las costumbres morales colectivas y las normas y reglas de conducta. (“Políticas de la postmodernidad” 1998: 215ss)

Como dice Miguel Giusti, el desafío mayor es “imaginar, a partir de la defensa de la autonomía individual (y del pluralismo) una forma de concertación colectiva que pueda ser aceptada por todos los individuos o que pueda incluso ser asumida por ellos como norma vinculante...El objetivo del modelo es por eso, aunque parezca paradójico, hacer surgir la concertación a partir de la autonomía (y del pluralismo), construir el consenso a partir del disenso” (OEI, 2001).

La convivencia de diversos ideales de autorrealización en una sociedad abierta, que no pueden imponerse sino sólo invitar a ellos, es posible, precisamente, porque paralelamente existe un cierto acuerdo básico sobre unos mínimos normativos y universalmente exigibles. Estos, deben entenderse como garantía de convivencia entre máximos en una sociedad democrática, como una base compartida con capacidad de agrega-

ción y coexistencia civilizada entre diversos proyectos, intereses y visiones particulares. Estos mínimos, que constituyen los principios de una moral cívica, nos dicen lo que nos une y garantiza, por ello, la posibilidad de separarnos en otros temas sometidos a valoración abierta según sus ideales, según sus máximos. Porque todos participamos de la vigencia de la libertad de conciencia y la necesidad de una tolerancia activa entre las distintas creencias, es que podemos separarnos en que unos creen en Dios y otros no, dividimos entre los que creen en la religión X, los que creen en la religión Z, y los que no creen en nada. Porque todos participamos de un mismo respeto a las reglas y procedimientos del juego democrático, entre los que figuran, que los gobiernos y parlamentos derivan de elecciones libres, con garantías para la expresión soberana de la ciudadanía, la libertad de opinión y el pluripartidismo, es que podemos separarnos en afiliarnos a tal o cual ideología, o apoyar a los partidos A, B, o C. Esta base de mínimos axiológicos y normativos compartida, a la vez que permite y facilita los encuentros, es también su producto.

Para Adela Cortina, hay dos características que denotan la peculiar característica de estos mínimos: 1.- “Los mínimos de los que vamos a hablar –el respeto a unos derechos, el aprecio a unos valores y la estima de una actitud dialógica- ya son compartidos en las sociedades con democracia liberal. No se trata de ver cómo los consensuamos, sino de “descubrir” aquello que ya aceptamos en nuestra vida cotidiana. 2.- estos mínimos “no son el objeto de un consenso fáctico, no constituyen el tema de un pacto al que podamos llegar o no, sino *la condición* de que tenga sentido cualquier acuerdo legítimo que tomemos en una sociedad democrática. Si no partimos de ellos, si no los presuponemos, resulta imposible tomar un acuerdo moralmente válido, incluso a la hora de decidir cuáles serán los valores elegidos en el ideario de un centro o en el currículo escolar” (1993: 103)

Estos valores que sostenemos en común, esos mínimos de una ética cívica, son los que consagran las constituciones de nuestros países democráticos y las declaraciones universales de los derechos humanos; pero no se agotan en ellos. Se nos dirá que, establecida la existencia de un conjunto de valores universales, ello no agota el problema, porque éste resurgirá en torno a ponerse de acuerdo sobre cuáles serán éstos. La universalización de ciertos valores, abrió simultáneamente la posibilidad de una variedad de interpretaciones divergentes y aún contradictorias sobre los mismos. De este modo, es posible que en una contienda, las partes recurran a los mismos metavalores, pero sometiéndolos a interpretaciones distintas. Esto ocurre con todos los metavalores, lo que quiere decir que sirven de criterio referencial, de horizonte normativo, pero no prescriben específicamente en una situación fáctica la solución moralmente correcta. Esta es una cuestión referida a la decisión autónoma de cada persona, en interlocución con sus semejantes y con su cultura.

Ágnes Heller, aporta un esquema ordenador tripartito de los valores que sostenemos en común: 1) los “valores regulativos” (refieren a acciones guiadas o formadas por ciertos valores); 2) los “valores contrafactuales” (refieren a valores aceptados como válidos, aún cuando no formen la acción); y 3) “valores constitutivos” (refieren a los valores aceptados por todo el mundo y dados por sentados). Como expresión de estos últimos, y de las virtudes cívicas relacionadas con ellos, menciona: el valor de la liber-

tad y el valor de la vida, pero en combinación con el valor condicionado de la igualdad. Esta interpretación se presenta de este modo: “igual libertad para todos” e “igualdad de oportunidades de vida para todos”. Pero como la interpretación de los valores universales, requiere la participación de los implicados en el establecimiento de las instituciones de la “cosa común” (res pública), añade el valor procesal de la racionalidad comunicativa, como capaz de “proporcionar unas bases procesalmente justas para la deliberación y contestación de los valores en liza”. (1998: 223-224)

### *Colofón*

En este trabajo hemos pasado revista a algunas visiones históricamente influyentes, que operaron en una dirección monista y totalizadora. Por regla general, producen un efecto social y político-cultural de máxima coordinación y dominio de las diversas esferas, organizaciones y subsistemas sociales, que son absorbidos en un colectivo presidido por una lógica hegemónica y unidimensional. Este proceso agobia y llega a anular los espacios de diversidad, regulando los ámbitos de intimidad y de sociabilidad espontánea, así como la autonomía de los sujetos. En la esfera educativa una visión perfeccionista prefigura un modelo humano acabado, hacia el que debe ser conducida heterónomamente toda personalidad mediante su incorporación a sentidos homogeneizantes.

En contrapartida, hemos procurado fundamentar que toda política democrática no debía descuidar su raíz liberal, en términos de pluralismo social y cultural y de defensa de la unicidad y humanidad de cada persona. La democracia es enemiga de todo recurso a la totalidad y de todo principio central de unificación de la sociedad. Al igual que Tourain vemos “en la uniformidad el signo de la servidumbre”. Por eso, no hay democracia que no sea pluralista, y que no esté fundada en la diversidad y la libertad. Pluralismo que se asienta en una visión universalista y no particularista, y que por ende debe ser regulado por ricos intercambios comunicativos así como sustentarse en una densa base de valores compartidos, propios de una ética cívico-democrática. Una sociedad libre se constituye sobre seres libres. De ahí la imprescindible defensa del sujeto, en su personalidad y singularidad, contra la lógica de los aparatos de poder y de los mercados. Se trata de una defensa de la dignidad y autonomía moral de la persona humana, que no responde a versiones atomistas y solipsistas, ni se unilateraliza en roles consumistas. Es una afirmación de agentes morales bien constituidos, que sabe que la identidad requiere de la alteridad y la autonomía del diálogo y la razón pública; y que su riqueza también viene dada por las comunidades e instituciones cargadas de sentido en las que crecemos y nos formamos, entre las que destaca la familia. Pero a su vez, debemos ser conscientes que la disponibilidad del sujeto sobre sí mismo es imposible si no existe una democracia constitucional, como espacio institucional de derecho, donde pueda desplegarse sin restricciones la personalidad libre. Si la democracia es la realización de la libertad humana y esta se sustenta en el pluralismo ideológico, la diversidad cultural y la autonomía de las personas, el sistema educativo debe cultivar y hacer patente en las aulas, en los valores y en las estrategias de aprendizaje, esos conceptos y principios, sirviendo a su defensa, reproducción y recreación en las nuevas generaciones. Para ello se requiere una educación como ética de la libertad.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARENDDT, Hannah. (1987) "Orígenes del totalitarismo". Vol III. Alianza, Madrid.
- ARENDDT, Hannah. (1996) "Entre el pasado y el futuro". Península, Barcelona.
- ARIÉS, Philippe. (1973) "L'enfant et la vie-familiale sous l'ancien régime". París.
- BOBBIO, Norberto. (1985) "Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci". Debate, Madrid.
- BOBBIO, Norberto. (1991) "El futuro de la democracia". F.C.E. México.
- BOBBIO, Norberto. (1993) "Igualdad y libertad". Paidós, Barcelona.
- BOBBIO, N.-BOVERO, M. (1998) "Sociedad y Estado en la filosofía moderna". F.C.E. México.
- CASSIRER, Ernst. (1968) "El mito del Estado". F.C.E. México.
- CILLERO BRUÑOL, M. "El interés superior del niño en el marco de la convención internacional sobre los derechos del niño". En, García Méndez, E.-Beloff, M. "Infancia, ley y democracia en América Latiina".
- CORTINA, Adela. (1993) "Ética aplicada y democracia radical". Tecnos, Madrid.
- CORTINA, Adela. (1993) "Ética de la sociedad civil". Anaya, Madrid.
- DA SILVEIRA, Pablo. (2000) "Política y tiempo". Taurus, Bs..As.
- DE ARMAS, Gustavo. (1999) "La inscripción pluralista del liberalismo en la construcción de la poliarquía uruguaya". Cuadernos del CLAEH, n° 83-84, Montevideo.
- FERRAJOLI, Luigi. (1995) "Derecho y razón. Teoría del garantismo penal". Madrid.
- GARCÍA MÉNDEZ, E. (1994) "Derecho de la infancia-adolescencia en América Latina: de la situación irregular a la protección integral". Bogotá.
- GIUSTI, Miguel. (2001) "Ética, política y sociedad". Sala de lectura OEI.
- GUTTMAN, Amy. (2001) "La educación democrática. Una teoría política de la educación". Paidós, Barcelona.
- HABERMAS, Jürgen. (1998) "Facticidad y validez". Trotta, Madrid.
- HABERMAS, Jürgen. (1999) "La inclusión del otro". Paidós, Barcelona.
- HABERMAS, J.-RAWLS, J. (1998) "Debate sobre el liberalismo político". Paidós, Barcelona.
- HELD, David. (1991) "Modelos de democracia". Alianza, Madrid.
- HELLER, Agnes-FEHÉR, F. (1998) "Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural". Península, Barcelona.
- JAEGER, Werner. (1985) "Paideia. Los ideales de la cultura griega". F.C.E., México.
- KYMLICKA, Will. (1996) "Ciudadanía multicultural". Paidós, Barcelona.
- KORNHAUSER, W. (1969) "Aspectos políticos de la sociedad de masas". Amorrortu, Bs..As.
- LEFORT, Claude. (1990) "La invención democrática". Nueva Visión, Bs. As.
- LLAMAS, Encarna. (2001) "Charles Taylor: una antropología de la identidad". Eunsa, Navarra.
- MARCUSE, Herbert. (1969) "El marxismo soviético". Alianza, Madrid.
- MILL, John Stuart. (1970) "Sobre la libertad". Alianza, Madrid.
- MILLÁN PUELLES, Antonio. "La formación de la personalidad humana".

- MOREAU, Joseph. (1985) "Platón y la educación". En Chateau (Dir) "los grandes pedagogos". F.C.E., México.
- MORIN, Edgar. (1985) "Qué es el totalitarismo. De la naturaleza de la URSS". Madrid.
- MOUFFE, Chantal. (1973) "Hegemonía e ideología en Gramsci". Bogotá.
- NAVAL, Concepción. (2000) "Educar ciudadanos. La polémica liberal-comunitarista en educación". Eunsa, Navarra.
- O'DONNELL, Guillermo. (1998) "Accountability horizontal" En Ágora n° 8, Bs. As.
- POPPER, Karl. (1967) "La sociedad abierta y sus enemigos". 2 Vols. Paidós, Bs. As.
- RAWLS, John. (1990) "Sobre las libertades". Paidós, Barcelona.
- RAWLS, John. (1993) "Teoría de la justicia". F.C.E., Bs. As.
- RAWLS, John. (1996) "El liberalismo político". Crítica, Bs. As.
- RAWLS, John. (1996b) "La justicia como equidad: política, no metafísica". En AAVV "Liberalismo, comunitarismo y democracia". Revista La Política, n° 1, Paidós, Bs. As.
- RAWLS, John. (1999) "Justicia como equidad". Tecnos, Madrid.
- RAZ, Joseph. (1986) "The morality of freedom". Oxford.
- REYES, Reina. (1969) "El derecho a educar y el derecho a la educación". Alfa, Montevideo.
- RUBIO CARRACEDO. (1990) "¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau". Madrid.
- SANDEL, Michael. (2000) "El liberalismo y los límites de la justicia". Gedisa.
- SCHUMPETER, (1998) "Capitalismo, socialismo y democracia". Orbis.
- SPRANGER, Edgar. (1965) "Fundamentos de la política escolar". Losada, Bs. As.
- TALMON, J.L. (1956) "Los orígenes de la democracia totalitaria". Aguilar, México.
- TARCOV, Nathan. (1991) "Locke y la educación para la libertad". Gedla. Bs. As.
- TAYLOR, Charles. (1993) "El multiculturalismo y la política del reconocimiento". F.C.E., México.
- TAYLOR, Charles. (1994) "Ética de la autenticidad". Paidós, Barcelona.
- TAYLOR, Charles. (1996) "Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna". Paidós, Barcelona.
- TEDESCO, J.C. (2003) "Educar en la sociedad del conocimiento". F.C.E., Bs. As.
- TERRA AROCENA, Horacio. (1955) "La libertad de enseñanza y su reglamentación". Montevideo.
- THIEBAUT, Carlos. (1998) "Vindicación del ciudadano". Barcelona.
- TODOROV, Tzvetan. (1987) "Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau". Gedisa, Barcelona.
- TRAVERSO, Enzo. (2001) "El totalitarismo. Historia de un debate". Eudeba, Bs. As.
- TRILLA, Jaume. (1992) "El profesor y los valores controvertidos. Neutralidad y beligerancia en la educación". Paidós, Barcelona.
- WALZER, Michael. (1996) "La crítica comunitarista del liberalismo". En AAVV, "Liberalismo, comunitarismo y democracia". Revista La Política n° 1, Paidós, Bs. As.
- WALZER, Michael. (1997) "Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad". F.C.E., México.
- WALZER, Michael. (2001) "Guerra, política y moral". Paidós, Barcelona.