

Fernando Atria, *Derechos sociales y educación: Un nuevo paradigma de lo público* (Santiago: LOM Ediciones, 2014).

RESEÑA

EL SUEÑO DE LA RAZÓN

Pablo Ortúzar Madrid

Instituto de Estudios de la Sociedad

www.cepchile.cl

El último libro de Fernando Atria busca afinar su crítica al “neoliberalismo” —entendido como la defensa extemporánea del liberalismo clásico— y trazar un proyecto de desmontaje del mismo a partir de una nueva batería conceptual y de una serie de propuestas tácticas. *Derechos sociales y educación* es un producto derivado de *Neoliberalismo con rostro humano*¹ (del cual buena parte de *El otro modelo*² no es más que una versión de divulgación) cuyo objetivo principal es convertir la visión allí desarrollada en un programa específico de transformación en el ámbito de la educación, tal como *La Constitución tramposa*³ buscaba hacerlo en el ámbito de nuestro régimen constitucional. Así, si bien contiene varias consideraciones de fondo (especialmente la introducción de la noción de “paradigma” y la búsqueda de una definición de lo público), es un libro que se concentra en el plano

PABLO ORTÚZAR MADRID. Antropólogo social y magíster de análisis sistémico aplicada a la sociedad de la Universidad de Chile. Profesor del Instituto de Sociología de la P. Universidad Católica de Chile y de la Facultad de Economía y Negocios de la Universidad de Chile. Autor, junto a Francisco Urbina, de *Gobernar con principios. Ideas para una nueva derecha* (2013). Email: portuzar@ieschile.cl.

¹ Fernando Atria, *Veinte años después: Neoliberalismo con rostro humano* (Santiago: Catalonia, 2013).

² Fernando Atria et al., *El otro modelo. Del orden neoliberal al régimen de lo público* (Santiago: Debate, 2013).

³ Fernando Atria, *La Constitución tramposa* (Santiago: LOM Ediciones, 2013).

de la táctica, en explicar cuáles son los pasos más seguros, según el autor, para movernos desde lo que hoy existe hasta lo que a él le gustaría que existiera.

La propuesta política formulada en este libro intenta ser el reverso perfecto de lo que Atria llama la “hegemonía neoliberal”, cuya característica práctica principal parece ser la dominación blanda: no privatizar directamente, sino someter a lógicas de mercado a las instituciones estatales. Su respuesta, entonces, no es, como siguen defendiendo los socialistas nostálgicos, estatizarlo todo, sino someter aquellos aspectos claves de la vida en común a la lógica operativa del Estado, que llama “régimen de lo público”.

El concepto de lo público, en tanto, es develado aquí como un espacio de maniobra ambiguo, que ha servido para colonizar las instituciones estatales desde las lógicas de mercado, por lo que se propone usarlo en sentido inverso. Para ello, modifica su definición “neoliberal” (lo público como la provisión de ciertos bienes necesarios que el mercado no puede proveer a algunas personas) y lo formula en una versión “ciudadana” (lo público como ciertos bienes cuya importancia hace que deban ser proveídos de acuerdo a criterios de igualdad, neutralidad y universalidad). Con esto, Atria anticipa que la batalla por la definición de lo público será políticamente central en los años venideros.

En las próximas páginas presentaré el argumento central del libro, para luego comentar dos aspectos que me parecen de gran importancia, pues introducen posibles contradicciones en el discurso político del profesor de la Universidad Adolfo Ibáñez: su determinismo histórico y su confusión entre lo público y lo estatal.

UN NUEVO PARADIGMA

El concepto central de este nuevo libro, ausente en *Neoliberalismo con rostro humano*, es el de “paradigma”. Atria lo entiende, apelando a Thomas Kuhn, como un conjunto de preguntas, ideas y criterios de corrección que estructuran la cosmovisión de una época y se traducen en determinadas prácticas. Sostiene luego que los paradigmas son incommensurables entre sí, debido a tres razones: que los problemas que cualquier candidato a paradigma debe resolver dependen del paradigma mismo, que los nuevos paradigmas suelen resignificar el lenguaje de

los antiguos y que quienes miran desde paradigmas distintos, ven algo diferente al hacerlo desde un mismo punto y en una misma dirección. Finalmente, aclara que esto no puede traducirse en un “todo vale”, puesto que, aunque no exista un criterio común independiente entre paradigmas, al estar históricamente situados puede evaluarse si el paso de uno a otro reduce o no el error. Es decir, si se puede dar cuenta de una teoría desde la otra, pero no al revés.

Luego, el profesor de derecho toma estas nociones desarrolladas para explicar los cambios de perspectiva en la historia de la ciencia y las aplica a la política. Para ello, añade una idea que atribuye al sociólogo inglés Thomas Marshall respecto a que habría una progresión necesaria⁴ entre los derechos civiles, los políticos y los sociales, lo que significa que el desarrollo pleno de cada uno exige el despliegue de los siguientes. El resultado final es un esquema evolutivo que pone hoy en conflicto a un paradigma antiguo (el “neoliberal” o de mercado, que pretende que no es necesario ir más allá de los derechos civiles y políticos) y un paradigma nuevo (el de los “derechos sociales”, que es el resultado necesario del despliegue del paradigma antiguo).

El paradigma “neoliberal” o de mercado, según Atria, es una postura liberal-contractualista desubicada, formulada anacrónicamente, que insiste en la defensa de puntos de vista que eran progresistas para el siglo XVIII en un contexto en que resultan reaccionarios respecto a la evolución necesaria de los propios principios que informan dicha postura. Su característica distintiva es el contractualismo individualista: la pretensión de pensar lo político desde lo pre-político, negando de paso la idea de lo público y afirmando que, más allá de cierto bienestar mínimo que asegure a todos el beneficio de pasar del estado de naturaleza al civil, los individuos no están obligados a nada entre sí. Defiende, por último, una noción de la justicia que no tiene historia, cuyo contenido quedó fijado de una vez y para siempre al momento de surgir la sociedad.

El paradigma de los derechos sociales, por otro lado, tiene como eje la idea de que la realización humana no es individual, sino recípro-

⁴ Es importante hacer notar que esta interpretación de Atria del texto de Marshall es discutible, ya que el propio Marshall declara que su análisis es más bien histórico que lógico (además de remitir específicamente a la historia inglesa). Ver Thomas Marshall, “Citizenship and Social Class” (1950), en *Inequality and Society*, editado por Jeff Manza & Michael Sauder (New York: Norton & Co., 2009).

ca. Ellos suponen un vínculo de ciudadanía que, en la visión neoliberal, es fundado por el contrato. Esto obliga a entender que ciertos aspectos del bienestar de cada uno son responsabilidad de todos y que la escasez, en esos ámbitos, debe ser enfrentada de forma igualitaria, buscando dar a cada cual según sus necesidades y aportando cada cual según sus capacidades. El problema de la distribución de ese bien, entonces, es publicitario, dependiendo el contenido y evolución de dichos derechos del aprendizaje de cómo se vive en común, de la comunidad.

Las instituciones son muy importantes para Atria, pues considera que la forma de proteger un derecho redefine su contenido. El correlato institucional del paradigma neoliberal, nos dice, es el mercado, mientras que el del paradigma de los derechos sociales es el “régimen de lo público”. En el mercado, los individuos actúan motivados por su propio interés y no por el ajeno: nadie tiene el deber de proveer o el derecho de recibir algo sin previo contrato y cada participante es libre de contratar con las condiciones que desee. En el régimen de lo público, el proveedor no provee por su propio interés, sino por servir al interés de todos, el ciudadano tiene derecho a la provisión y el proveedor deber de proveer y, por último, el proveedor no puede fijar condiciones de acceso caso a caso, sino solamente a partir de protocolos públicos aplicables a todos por igual.

LA TRANSICIÓN: INCREMENTALISMO, PEDAGOGÍA LENTA Y DELIBERACIÓN POLÍTICA

Una idea reiterada a lo largo del libro es que el fin se anticipa en los medios, por lo que no debe establecerse una diferencia tajante entre ambos. Esto hace que el autor descarte la vía revolucionaria, entendida como acción por fuera de las instituciones, como forma de transformación institucional. Es la vía democrática la que, mediante reformas progresivas e incrementales, es capaz de completar de manera efectiva la transición de un paradigma a otro.

Lo que ocurre es que, cuando un paradigma es puesto en entredicho por otro, quienes defienden al primero están dispuestos a introducir modificaciones institucionales —injertos anómalos— que son incompatibles con él. Esas soluciones *ad hoc*, al irse sumando, van horadando el paradigma antiguo, hasta que se llega a un punto en que mediante

cambios que parecen poco ambiciosos se produce una transformación total. Atria llama a estos cambios “antigatopardistas”, ya que operan en sentido inverso a la frase “que todo cambie para que todo siga igual”. Los derechos sociales, al operar en una lógica opuesta a la del derecho liberal o burgués, son uno de estos “injertos anómalos” a partir de los cuales puede subvertirse el sistema legal completo.

Este tipo de transformaciones está en sintonía con lo que el autor llama “pedagogía lenta”, la idea de que las instituciones no son meramente instrumentales, sino que anticipan un punto de llegada que la comunidad va comprendiendo de a poco, viviendo bajo ellas. El camino hacia la autocomprensión del colectivo como comunidad de intereses no puede ser inmediato ni depender de la fuerza o de un argumento. Es una forma de vida que se va desarrollando de a poco en el marco de instituciones que la hacen probable.

Este camino de autocomprensión es político, en el sentido de que depende de instituciones y procedimientos que vayan purgando el debate público de los intereses particulares y distinguiendo de ellos el “interés general”, el cual, a su vez, vaya informando las instituciones. De ese modo, los “poderes fácticos” van siendo domesticados por la discusión y las instituciones públicas.

El riesgo de desviación “socialdemócrata” de este proceso de transformación se encuentra en la posibilidad de que los derechos sociales, en tanto injerto anómalo, sean normalizados desde la lógica del derecho liberal, convirtiéndose en meros derechos individuales a una cierta provisión, alegables frente a un tribunal. El autor dedica un buen espacio a combatir esta postura, defendida por muchos abogados constitucionalistas que se consideran a sí mismos de izquierda y “progresistas”.

EL RESULTADO: UNA REDEFINICIÓN DE LO PÚBLICO

Según Atria, para el neoliberal lo público es el financiamiento de la producción de ciertos bienes necesarios que el mercado no puede producir, mientras no pueda producirlos. Una consecuencia de esto es que la provisión de estos bienes se entiende como un asunto meramente instrumental que, por lo tanto, debe abordarse de manera administrativa, gerencial. Una segunda consecuencia es que lo público pasa a ser

comprendido como el producto de una falla de mercado que debe asumir al propio mercado como estándar de realización. El resultado es la privatización del Estado y, en el fondo, la negación de lo público.

Como alternativa, la mirada desde el paradigma de los derechos sociales que propone el profesor de derecho nos presenta lo público como “la esfera de la ciudadanía”. Es un espacio en el que los ciudadanos, como iguales, discuten y deciden sobre lo que va en el interés de todos y en donde la apelación al interés particular o a la facticidad no tiene fuerza justificatoria. Un espacio sostenido sobre la convicción de que se puede actuar políticamente para cambiar la forma en que la vida en común se organiza y donde el hecho de que algo sea de un modo no es argumento para que siga siéndolo.

Este nuevo sentido de lo público se vincula con los derechos sociales, a su vez, ya que ellos son aspectos del bienestar de cada uno que no dependen de la capacidad fáctica de cada uno para procurárselos, sino del estatus de ciudadano y de la discusión pública respecto a qué aspectos de la vida en común (y de qué modo) deben ser regulados, reorganizados o modificados en función del interés general.

Finalmente, Atria defiende la idea de que no hay un vínculo necesario entre lo público y el Estado, pero sí una contradicción directa entre lo público y el mercado. Lo que define a lo público, entonces, no es el agente que actúa, sino el régimen bajo el cual actúa. El régimen de lo público es opuesto al mercado, pero no, en principio, a la participación de privados sujetos a sus reglas. Si la función que se cumple es pública, el régimen también debe serlo, con independencia de si el agente es privado o estatal. Así, es posible que haya “soluciones privadas a problemas públicos” —el famoso eslogan de Libertad y Desarrollo— pero sólo bajo un régimen conforme al cual esos problemas sigan siendo entendidos como públicos.

COMENZANDO POR LA EDUCACIÓN

Como punto de partida para la subversión de la lógica y las instituciones de mercado, Atria propone tomar la educación, que es el punto más débil de la institucionalidad desde las masivas movilizaciones de 2006 y 2011. Éste es el ámbito donde sería posible instalar, antes que en ninguna otra parte, el régimen de lo público, lo que implica la “descomodificación” completa de su provisión.

La crisis del sistema educacional, sostiene el profesor de la Universidad Adolfo Ibáñez, es nada más que el efecto de tratar la educación como si fuera una mercancía. Lo que esto produce es una segmentación de la demanda de acuerdo a su capacidad de pago que se convierte en algo políticamente inaceptable, por lo que merece el término “segregación”.

El régimen de lo público aplicado a la educación, en tanto, resguardaría la libertad de proyectos educativos independientes del Estado, ya que permitiría que los privados siguieran funcionando, sólo que sometidos a un régimen institucional que excluiría el lucro, la selección y el copago. Esto tendría que empezar por los colegios estatales y particulares-subvencionados, para extenderse finalmente a todo el sistema.

Ahora bien, ya que el sistema educacional está fuertemente mercantilizado, el lugar para comenzar su subversión tiene que ser aquél donde este proceso se encuentre menos desarrollado. Y ese lugar, para Atria, es la universidad. Y la gran batalla política, en ese contexto, es por la gratuidad universal, ya que ella implica la total descomodificación de su provisión y rompe por completo con las lógicas de mercado.

El mecanismo que se propone es, además de reforzar la prohibición de lucrar, crear un impuesto especial para los egresados que financie la educación universitaria y asegure su gratuidad en todas las universidades sometidas al régimen de lo público, existiendo además aportes basales asegurados que sostengan la investigación en esas casas de estudio. La apuesta, a partir de ello, es ir aislando a las universidades que no se sometan al régimen, hasta que el sistema se vuelva universal.

Atria supone, finalmente, que una vez instaurada la gratuidad a nivel universitario, el efecto sistémico va a ser que el paradigma de los derechos sociales comience a penetrar en todos los demás ámbitos.

COMENTARIO

Derechos sociales y educación es una defensa fuertemente apasionante (y apasionada) del socialismo, que no sólo lo muestra como una alternativa a las democracias liberales modernas, sino que lo postula como su necesaria superación. El entramado argumentativo es, también en general, sólido, pero mirado de cerca deja a la vista ciertos problemas que algunas veces son tan evidentes que el propio autor opta —en

lugar de corregirlos— por declarar que no los comete. Un ejemplo de esto son sus caracterizaciones del mercado y del liberalismo, que tienden a una simplificación excesiva que a ratos asume el carácter de juicio moral, lo que el autor intenta negar a renglón seguido. Otro problema evidente se produce en el plano de los niveles de comparación que el libro utiliza: el liberalismo es muchas veces descrito a partir de sus resultados, al mismo tiempo que es comparado con una visión idealizada del socialismo que pocas veces se hace cargo de las consecuencias prácticas que ideas parecidas han tenido al ser aplicadas. Así, muy frecuentemente en el libro, un liberalismo real es comparado con un socialismo ideal, lo que beneficia obviamente al segundo.

El hecho de que el libro moraliza el debate respecto al rol del mercado y del Estado puede comprobarse en el intento de tipología de la acción que Atria construye para caracterizar la actividad de las personas en uno y otro. Respecto a la acción en el contexto del mercado nos dice que “los individuos actúan motivados por su propio interés, no por el interés ajeno”,⁵ mientras que en el contexto del régimen del Estado “el proveedor no provee porque de ese modo sirve su propio interés, sino porque sirve el interés del ciudadano”.⁶ Aunque el autor lo niega, estos tipos califican la intención moral de los agentes (y, por tanto de los regímenes), planteando que al pasar del régimen del mercado al del Estado cambia la motivación interna de su acción desde un interés egoísta hacia uno altruista. Esto empapa al libro, de hecho, de un tono casi misional o salvífico, alejando el debate del plano político.⁷ Otro antecedente de esta dimensión religiosa del texto puede encontrarse cuando Atria postula como equivalente del concepto de Dios de la tradición monoteísta cristiana al concepto de Pueblo en el plano político,⁸ lo que, por extensión, abre la puerta a pensar al Estado como Iglesia e imaginar una especie de síntesis final cultural e histórica para la humanidad.

Pero de entre todos los temas que podrían tratarse a partir del libro hay dos que merecen especial comentario, ya que pueden volverse contra las expectativas políticas del propio autor, incluso si se asumieran

⁵ Fernando Atria, *Derechos sociales y educación: un nuevo paradigma de lo público* (Santiago: LOM Ediciones, 2014), 126.

⁶ *Ibidem*, 128.

⁷ Agradezco mucho a Hugo Herrera la lucidez de sus reflexiones sobre este punto, que estarán a disposición de todos en un próximo libro.

⁸ Atria, *Derechos sociales*, 70.

sin más sus definiciones del liberalismo y del mercado. Uno es el determinismo histórico que introduce al asegurar que la progresión hacia los derechos sociales es lógica y, por lo tanto, históricamente necesaria. La segunda es la equiparación del régimen de lo público con el régimen del Estado, que reproduce la confusión entre lo público y lo estatal, aunque lo haga usando distinciones más sofisticadas.

DETERMINISMO HISTÓRICO

En el libro, el profesor Atria plantea que existiría una progresión necesaria entre derechos civiles, políticos y sociales, ya que “la propia lógica de los derechos civiles debe llevar a la superación de esta idea en los derechos políticos, y la propia lógica de los derechos políticos lleva, cuando es desarrollada enteramente, a la necesidad de reconocer los derechos sociales”.⁹ Los derechos sociales revelarían, en este esquema, el “verdadero sentido” de los derechos civiles y políticos.

A partir de dicha proposición, Atria descalifica la postura “neoliberal” no sólo como políticamente contraria a sus ideas, sino como históricamente superada. Afirmar en el siglo XVIII que los derechos civiles debían ser respetados, nos dice, “era un paso en el camino que llevaba hasta los derechos sociales [...] pero afirmar que los derechos relevantes son solo los civiles hoy, cuando ya hemos avanzado, es en realidad un retroceso”.¹⁰ La razón de este “retroceso” sería que “una teoría liberal que insiste en que lo político se explica desde lo prepolítico era un paso adelante cuando el adversario era el absolutismo, pero es un paso atrás cuando el adversario es la idea de derechos sociales”.¹¹

Las consecuencias de esta visión de la historia no parecen ser advertidas por el autor, pero son muy importantes. La primera de ellas es que si el destino está decidido, sólo queda discutir respecto a cómo “anticipar” su llegada. La pregunta respecto al tránsito entre el paradigma “neoliberal” y el de los “derechos sociales” es meramente táctica, ya que el curso está fijado y no existe sino una posición reaccionaria y otra favorable al progreso. Esto, evidentemente, devalúa lo político, reduciéndolo a un asunto más bien técnico. Lo único que Atria parece temer

⁹ *Ibíd.*, 98.

¹⁰ *Ibíd.*, 99.

¹¹ *Ídem.*

es que el destino sea retrasado por la elección de medios inadecuados para su “anticipación”. Ejemplos de ello serían el intento de generar quiebres institucionales por la fuerza y el intento de comprender los derechos sociales como derechos individuales.

La devaluación de lo político producida por la claridad del curso necesario de la historia tiende a arrastrar también a la democracia y a los medios pacíficos, por más que se tomen resguardos en contra de ello. Tal como lo señalara Raymond Aron, “en apariencia revolución y razón se oponen exactamente; ésta evoca al diálogo y aquella a la violencia. O se discute y termina uno por convencer al otro, o se renuncia a convencer y se confía en las armas. Pero la violencia ha sido y continúa siendo el último recurso de una cierta impaciencia racionalista. Quienes saben la forma que deberían revestir las instituciones, se irritan contra el engeguamiento de sus semejantes, desesperan de la palabra”.¹²

Los hombres movidos por la fe en un destino histórico creen estar “anticipando” la llegada del Reino y tienden a ignorar los límites de nuestro saber y la complejidad de lo real, negando la propia naturaleza del mundo.¹³ Tal visión, cargada de optimismo histórico —y a la vez de un cierto desprecio pesimista por el presente—,¹⁴ ve la pluralidad de sentido de los hechos históricos y la pluralidad de formas de vida y sus manifestaciones como algo problemático que puede ser superado. Cree que en algún punto de la historia se podrá mirar hacia atrás y todas las sociedades aparecerán frente a la conciencia finalmente ordenadas como etapas sucesivas de una búsqueda que progresaba en un sólo sen-

¹² Raymond Aron, *El opio de los intelectuales* (Buenos Aires: Siglo Veinte, 1979), 99.

¹³ Eric Voegelin hizo una de las más famosas críticas a este tipo de visiones escatológicas inmanentistas (que él llama “gnósticas”), vinculándolas a la violencia política. En su libro *La nueva ciencia de la política* (Buenos Aires: Katz, 2005), señala: “la obsesión del sueño hace imposible que los representantes de las sociedades gnósticas tengan en cuenta la estructura de la realidad [...] no puede haber paz porque el sueño no puede traducirse en la realidad y la realidad aún no fracturó el sueño” (página 207). Ver también *El hombre rebelde*, de Albert Camus (Buenos Aires: Losada, 2007).

¹⁴ Esta idea es desarrollada por Karl Popper cuando escribe que los historicistas parecieran aferrarse con fervor religioso a su doctrina porque intentan “compensar la pérdida de un mundo inmutable aferrándose a la creencia de que el cambio puede ser previsto porque está regido por una ley inmutable” (*La miseria del historicismo* (Madrid: Alianza, 2006), 179).

tido. Tal fue la convicción que inspiró, a lo largo del siglo XX, a muchos de los ejecutores de los actos criminales más terribles de los que se tenga memoria: “La violencia se hace más inhumana todavía cuando se la considera al servicio de una verdad a la vez histórica y absoluta”.¹⁵

Si en verdad se cree que los fines se anticipan en los medios, es necesario evaluar lo contradictorio que resulta reivindicar la liberación política y las libertades humanas desde una fe históricamente determinista, que se cierra a la pluralidad de lo real, a las limitaciones cognitivas de la condición humana y que resta valor justamente a la deliberación política que pretende reivindicar. Oponerse a la utilización de la violencia en la transformación del mundo parece entrar en contradicción con postular, al mismo tiempo, que se sabe hacia dónde marcha ese mundo.

Atria se queja en el libro de ser tildado de “dogmático” y acusa a quienes lo han llamado así de maniobrar desesperadamente en defensa del paradigma “superado”, así como de apelar, en función de esa defensa, a un relativismo que hace imposible la deliberación. Sin embargo, escudado en esa queja Atria podría estar mezclando a quienes efectivamente usan esa artimaña con quienes en realidad cuestionan su certeza radical y optimista respecto al devenir necesario del mundo; certeza que, además, descalifica por anticipado a sus adversarios políticos y los deja reducidos a meros defensores de intereses.

No es siempre cierto que “el que reclama que lo que sostiene es correcto crea, al decir esto, un espacio de comunicación con el otro”.¹⁶ La deliberación política, para poder existir, exige además que quienes participan de ella lo hagan con la certeza de que el sentido de ese diálogo —y, por tanto, de la historia— no está predeterminado. De hecho, bien podría decirse, siguiendo a la tradición socrática, que no es quien afirma estar en lo correcto el que crea un espacio de comunicación con otro, sino quien duda respecto a la validez general de nuestras convicciones. Atria tiene razón al decir que la acusación “se cree dueño de la verdad” dicha en defensa de un relativismo radical hace imposible el diálogo. Sin embargo, creer que se conoce el sentido de la historia no lo hace más fácil.

¹⁵ Atria, *Derechos sociales*, 120.

¹⁶ Aron, *El opio*, 168.

En suma, el determinismo histórico que introduce el profesor Atria en su planteamiento parece sostener una visión teleológica de la historia, la que implicaría, como explica Carlos Peña al comentar las ideas de Isaiah Berlin, una sola forma de vida a la cual deberíamos converger. La consecuencia de esto sería que la pregunta acerca de qué forma de vida deberíamos llevar “no admitiría respuestas genuinamente rivales e inconmensurables entre sí, sino una sola respuesta correcta y válida”.¹⁷ Esto, a su vez, haría imposible el pluralismo y la existencia de valores adversarios entre sí, además, por supuesto, de anular el espacio político en que las pluralidades dialogan. Todo lo cual nos lleva al segundo aspecto del libro que requiere comentario.

LO PÚBLICO, LO ESTATAL Y EL PLURALISMO

Como vimos, Atria le concede a sus adversarios que los privados pueden proveer bienes públicos, pero argumenta que para no corromper el estatus de esos bienes deben hacerlo sometidos a un régimen adecuado a ellos, el “régimen de lo público”. Luego describe este régimen, cuyos principios son los mismos que rigen la operación del Estado al relacionarse con quienes están sujetos a él: neutralidad y universalidad.

Este esquema, por supuesto, depende, al igual que su esquema adversario, de que los elementos en juego sean sólo cuatro: el Estado, el mercado y sus regímenes respectivos. El concepto de “público”, en este juego, es la carta que permite colonizar el espacio adversario, sometiendo al Estado a un régimen de mercado o a los privados a un régimen estatal sin privatizar o estatizar directamente (que son las posturas más radicales de uno y otro bando).

Esto permitiría configurar dos proyectos políticos perfectamente contrapuestos. Pero la pregunta es si ese esquema logra agotar los elementos que constituyen el orden social ¿Hay sólo Estado y mercado y sus respectivos regímenes? ¿Tiene lo público un carácter propio, más allá de su utilización como espacio de maniobra?

Según explican Marcel Hénaff y Tracy Strong en su libro *Espacio público y democracia*,¹⁸ existirían cuatro esferas a tomar en cuenta al

¹⁷ Carlos Peña, *Ideas de perfil* (Santiago: Hueders, 2015), 453.

¹⁸ Marcel Hénaff & Tracy B. Strong, *Public Space and Democracy* (Minneapolis: UM Press, 2001).

debatir respecto al carácter de una cierta realidad: la privada, la sagrada, la común y la pública. La esfera privada se caracteriza por reconocerse en ella el derecho a un individuo o grupo de individuos de establecer los criterios para permitir el ingreso a cualquier otro.¹⁹ La esfera sagrada es un espacio que se entiende como no fabricado por la actividad humana y que no puede ser apropiado ya que pertenece a la deidad. La idea de santuario como refugio en el cual no corren las leyes seculares se sigue de ella. El espacio común es aquel que no admite criterio y está abierto a todos de la misma manera: no es apropiable ni controlable. La esfera pública, finalmente, es el espacio creado por y para los humanos que es siempre disputable, ya que siempre que se forma un criterio que controla su admisión, el derecho a enarbolar y hacer valer ese criterio se encuentra en discusión. Es abierto a aquéllos que calcen con el criterio, pero no es apropiable en el sentido de poder ser controlado.²⁰

Las cualidades específicas del espacio público, según estos mismos autores, son tres. Primero, que está abierto en el sentido de que la posición de uno en ese espacio es transparente. Segundo, que es un constructo humano, un artefacto, el resultado del intento de los humanos por darle forma al espacio y a la cualidad de sus interacciones. Tercero, que es teatral: es un espacio que es visible y en el cual todos se pueden ver entre sí.²¹ Esta teatralidad puede ser entendida de tres maneras, que la política suele combinar: como farsa, como una representación no transitiva de lo común (en la cual el que es visto actuar no ve a los demás, como un rey) o como una representación transitiva de lo común en la cual hay observación recíproca. Quien actúa en el espacio público, entonces, ocupa una posición, lo que significa que encarna una expectativa respecto a su comportamiento. No hay neutralidad en ese espacio y pretenderse neutro es simplemente un intento de ocultarse a la vista de los demás.

Esta visión es complementaria con la ya clásica afirmación de Arendt respecto a que la realidad de la esfera pública “radica en la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común y para el que no cabe inventar medida o denominador común [...] pues, si bien el mundo común es el lugar de

¹⁹ Ibidem, 2.

²⁰ Ibidem, 4.

²¹ Ibidem, 7.

reunión de todos, quienes están presentes ocupan diferentes posiciones en él, y el puesto de uno puede no coincidir más con el de otro que la posición de dos objetos [...] ser visto y oído por otros deriva su significado del hecho de que todos ven y oyen desde una posición diferente [...] este es el significado de la vida pública”.²²

Este ámbito, que Habermas identifica como un espacio de “diálogo y análisis racional en que los sujetos se reunían para discutir la mejor forma de organizar la vida en común”,²³ surge, con la Ilustración, “al margen y por oposición al Estado”²⁴ (aunque bien podría defenderse su nacimiento en Grecia, con anterioridad al Estado), desde la sociedad civil, rompiendo la dicotomía entre el “ámbito de la autoridad” (organismos y procedimientos que administran el uso de la fuerza) y el “ámbito privado” (relaciones íntimas y mercantiles).

Lo público, entonces, aparece como un espacio común creado por la interacción humana para darle forma a sus vínculos. Este espacio está abierto a múltiples perspectivas y, por tanto, sujeto a constantes disputas respecto a su forma. Esta apertura equitativa a múltiples perspectivas es lo que normalmente conocemos como “pluralismo”.

PLURALISMO

Existe una gran cantidad de ideas respecto al pluralismo, pero, como señala Manfred Svensson,²⁵ son clasificables en dos grandes conjuntos: el “pluralismo ético” y el “pluralismo como programa de convivencia”. El primero pretende erigirse como “un camino que permite vivir en diálogo con distintas identidades humanas, dejando que esa variedad de identidades constituya nuestro gradual acceso a la naturaleza tenida en común”. El segundo tipo de pluralismo no supone la necesidad de ciertos valores comunes, sino simplemente ciertas institu-

²² Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 2005), 77.

²³ Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública* (Barcelona: Gustavo Gili, 2014), 65.

²⁴ Joaquín Brunner & Carlos Peña, “Introducción” en *El conflicto de las universidades: entre lo público y lo privado*, de varios autores (Santiago: Ediciones UDP, 2011), 54.

²⁵ Manfred Svensson, “Subsidiariedad y ordopluralismo”, en *Subsidiariedad. Más allá del Estado y del mercado*, editado por Pablo Ortúzar y coordinado por Santiago Ortúzar (Santiago: Ediciones IES, 2015), 77-94.

ciones comunes en las que diversas formas de vida puedan coexistir. En términos simples, los pluralistas éticos, de tendencia progresista, creen que el pluralismo tiene como fin llegar a algún tipo de acuerdo moral sustantivo; mientras que los pluralistas programáticos, más escépticos, creen que las sociedades contemporáneas no pueden funcionar con ese horizonte y que debemos simplemente buscar convivir en paz.

El pluralismo ético “aspira a orientar las conductas de los individuos en la dirección de un encuentro respetuoso en la diversidad de las diferencias legítimas”,²⁶ evitando los excesos tanto del relativismo como del universalismo. Con ese fin, defiende que distintas formas de vida e identidades humanas son la expresión de la misma naturaleza, exigiendo respetar “no sólo aquellas costumbres que, en virtud de la identidad propia, se viven como valores, sino también tratar como valores aquellas costumbres legítimas que otros, en virtud de una identidad tan legítima como la propia, viven como valores”.²⁷ Esto abre también la puerta a que distintas formas de vida legítimas, eventualmente, coincidan respecto a cuáles costumbres no deben tratar como valores, aunque exista alguna forma de vida que las viva como tales. La justificación de ello sería que atentaran contra la dignidad básica de la naturaleza humana entendida en términos puros y formales. Ejemplos de ello son el esclavismo, la castración femenina o el sacrificio humano.

El pluralismo como programa de convivencia es más modesto en sus expectativas y se identifica más bien sólo con las conclusiones prácticas del pluralismo ético: generar instituciones que traten como valores lo que otros viven como valores (y que no entran en conflicto con la dignidad básica del ser humano). Esto exige simplemente la disposición a “vivir juntos”, es decir, a ver el vínculo con los demás como algo más que un medio para fines contingentes, y la traducción de esa disposición en cierta tolerancia a las creencias y vivencias de los otros.

Para los fines de este comentario no es necesario tratar de zanjar el debate entre el pluralismo como ética y el pluralismo como programa de convivencia. Basta señalar que el pluralismo implica una exigencia institucional de “tratar como valor” la diversidad de creencias y vivencias diferentes a la propia, y, por tanto, la diversidad de instituciones

²⁶ Miguel Orellana, *Pluralismo. Una ética del siglo XXI*, 2ª ed. (Santiago: Editorial USACH, 1996 [1994]), 15.

²⁷ *Ibidem*, 62.

surgidas al alero de esas creencias y vivencias, en la medida en que no atenten contra la dignidad humana.

Esta idea básica de pluralismo, referida específicamente a la universidad, es la expresada por Juan Manuel Garrido, Hugo Herrera y Manfred Svensson en su libro *La excepción universitaria*. Ahí, los autores señalan que la publicidad de una institución de educación superior “es compatible con diversas concepciones del bien”, en la medida en que dichas concepciones sean “lo suficientemente razonables como para poder presentarse de buena fe al escrutinio y la deliberación públicos”.²⁸

Es la diversidad de tendencias existente en instituciones universitarias estatales y privadas lo que contribuye a la existencia del pluralismo y, por tanto, a la configuración de lo público. El pluralismo en la sociedad “estará garantizado y protegido precisamente por la existencia de perspectivas rivales que alcanzan a tener una expresión institucional, y que desde esa expresión institucional despliegan su identidad exponiéndose a su vez a la crítica”.²⁹ Al permitir que una visión de mundo adquiriera expresión universitaria y tenga libertad para desarrollar su proyecto de un modo que afecta la contratación, las áreas de investigación y otras características de la universidad, “saltan a la vista de modo más llamativo las consecuencias de distintas concepciones de la realidad”.³⁰ Esto ampliaría la libertad de las personas, ya que pone a disposición de las personas alternativas consistentemente pensadas, siendo sólo en tal contexto que podemos aprender efectivamente del otro. Tal idea es defendida en extenso por Manfred Svensson en el artículo “Universidades confesionales y pluralismo”.³¹

Una sociedad pluralista, concluyen los autores, no sólo es una sociedad que transforma algunas de sus instituciones en pluralistas, sino una “en que también pueden convivir instituciones y tradiciones efectivamente distintas”, en la que el pluralismo no consiste en “forzar a todas las instituciones a cierta diversidad interna que las convierta

²⁸ Manuel Garrido, Hugo Herrera & Manfred Svensson, *La excepción universitaria* (Santiago: Ediciones UDP, 2012), 75.

²⁹ *Ibidem*, 85.

³⁰ *Ídem*.

³¹ Manfred Svensson, “Universidades confesionales y pluralismo”, Informe n.º 1191, Centro de Estudios para la Democracia.

en semejantes entre sí”.³² Es de la existencia institucionalizada de una diversidad de tradiciones de saber, en suma, que lo público se nutre. Y cada universidad cumpliría su “rol público” en la medida en que se organizara de modo de hacer avanzar su tradición y ponerla a dialogar en el espacio común con otras tradiciones.

¿ES PLURALISTA EL RÉGIMEN DEL ESTADO?

El pluralismo en que se sostiene lo público, entonces, es una forma de igualdad que supone que todas las opciones de vida legítimas sean tratadas con igual respeto. Esto, a su vez, supone que existan formas de vida que puedan desarrollarse a partir de una concepción absoluta de los valores, sin por ello negar la existencia de otras formas de vida legítimas. La pregunta es si la visión del Estado coincide con la visión de lo “público”. En otras palabras, si el “régimen de lo público” es lo mismo que el “régimen del Estado”.

El Estado, en una sociedad pluralista, está al servicio de ese pluralismo. Esto significa, primero, que debe actuar persiguiendo la neutralidad y la universalidad en sus prestaciones. Todos los ciudadanos son iguales frente a la ley y, por tanto, deben ser tratados de la misma forma por el Estado. Lo segundo es que, en una sociedad pluralista, el Estado está obligado a “no imponer a las sociedades intermedias la neutralidad que otros le exigen a él en otras materias”.³³ Esto significa que debe tolerar la existencia de una pluralidad de “comunidades de convicción y de ideas”, con “programas determinados, que pueden ser libremente abrazados por sus miembros”, y que velan por su propia identidad, lo que “puede implicar exclusiones”.³⁴

Podemos ver con claridad que el “régimen del Estado” en un orden pluralista y el “régimen de lo público” no son lo mismo. El espacio público surge al margen del Estado, desde la sociedad civil, como un espacio de encuentro de miradas, identidades y tradiciones distintas. El régimen del Estado lo que hace es tolerar esa pluralidad de miradas en los márgenes de lo razonable y tratarlas como igualmente valiosas.

³² Garrido, Herrera & Svensson, *La excepción universitaria*, 86.

³³ Manfred Svensson, “¿Una disposición pasajera? Hacia una concepción robusta de mera tolerancia”, en *Una disposición pasajera*, de Svensson, Andrea López & Ismael Gavilán (Santiago: Ediciones UDP, 2013), 74.

³⁴ Ídem.

Así, desde este punto de vista, puede afirmarse que Fernando Atria construye su argumento sobre la base de una confusión entre Estado y sociedad civil, que es una confusión entre el régimen del Estado y el régimen de lo público. Por esta razón termina exigiendo a las instituciones de la sociedad civil operar según la misma lógica en que el Estado pluralista está obligado a actuar respecto a la sociedad civil. El efecto de esta idea, de llevarse adelante, sería neutralizar y homogeneizar todas las formas de vida existentes, generando un sólo orden legítimo y acabando con la diversidad de miradas que constituyen lo público. En otras palabras, el “régimen de lo público” propuesto por Atria no es otra cosa que el debilitamiento de lo público por el Estado.

El origen de este malentendido en el ámbito de la educación en general, y de la educación universitaria en particular, viene dado por la historia reciente de los Estados nacionales. Si bien las universidades son previas a los Estados nacionales modernos y nacieron como “instituciones públicas, aunque arraigadas en esa esfera que la literatura del XVIII comienza a llamar sociedad civil”,³⁵ durante el siglo XIX fueron creadas instituciones estatales (“universidades modernas”) bajo la creencia de que “existiría una identificación plena de intereses entre el Estado y la nación y entre ésta y la ciudadanía democrática”.³⁶ Sin embargo, esta pretensión de identidad se fue debilitando a lo largo de toda la segunda mitad del siglo XX —luego de la experiencia de los totalitarismos— y ha entrado en abierta crisis durante el siglo XXI. Hoy nadie piensa seriamente que exista perfecta identidad entre Estado, nación y ciudadanía, y ésa es exactamente la razón por la que las “luchas por el reconocimiento” (nacional, identitario, institucional, etcétera) se han tomado la agenda pública durante los últimos 30 años.

En efecto, tal como explica Manfred Svensson en “Una disposición pasajera”,³⁷ occidente parece haberse movido desde una visión en la cual la tolerancia pluralista era entendida como una etapa transicional hacia una síntesis universal (que el Estado era capaz de producir), a comprender que, más que una forma transicional, es una manera de convivir razonablemente con otros seres humanos. Y es esta segunda

³⁵ Brunner & Peña, “Introducción”, 11.

³⁶ Ídem.

³⁷ En *Una disposición pasajera*, de Manfred Svensson, Andrea López & Ismael Gavilán (Santiago: Ediciones UDP, 2013).

idea de la tolerancia pluralista, que depende de un “entramado mayor de excelencias humanas”, el que parece ahora ser despreciado por muchos nostálgicos de las ideologías de la “síntesis universal”.

CONCLUSIÓN

El régimen de lo público, en conclusión, es el régimen de convivencia plural entre distintas organizaciones sociales con fines legítimos diversos e inspiradas por visiones distintas —y, a veces, contrapuestas— respecto a cuestiones diferentes. Esta pluralidad es asegurada por el Estado en la medida en que tolera, trata y valora a estas instituciones en un pie de igualdad y de neutralidad. El régimen del Estado pluralista, por tanto, es complementario al régimen de lo público, pero en ningún caso son lo mismo.

La pretensión de volver equivalentes Estado y sociedad civil entendida como pluralidad de formas de vida —algo parecido a equivaler el régimen del Estado y el régimen de lo público— condujo en el siglo XX a la construcción de Estados totalitarios en los cuales se ponía la “unidad” como valor central y se arrasaba con toda instancia intermedia entre el individuo y el Estado con el objetivo de planificar la forma de esa unidad. Este tipo de proyectos fueron llamados por el filósofo inglés Michael Oakeshott “empresas sociales”, pues en ellas “los intereses de los ciudadanos están siempre subordinados al proyecto general, que está invariablemente determinado por el poder soberano, es decir, por el Estado mismo” y “la igualdad formal es reemplazada por una métrica social que ordena a las personas de acuerdo a su contribución a un todo corporativo y, usualmente, por una cadena de moralina pública que busca justificar estas asignaciones”.³⁸

Fue justamente la extensión del absolutismo en la forma de los regímenes totalitarios³⁹ lo que hizo que las luchas liberales por los de-

³⁸ Jesse Norman, *La Gran Sociedad. Anatomía de la nueva política* (Santiago: Ediciones IES-180, 2014), 134-135.

³⁹ Este asunto es tratado en forma muy notable por el anarquista alemán Rudolph Rocker, quien afirma que “los representantes del socialismo autoritario, en la lucha contra el liberalismo, tomaron a menudo prestadas sus armas del arsenal del absolutismo” (Rudolf Rocker, *La influencia de las ideas absolutistas en el socialismo* (La Biblioteca Anarquista, 2012), 6). El asunto también es tratado por Aron, en el ya citado *El opio*, y por Bertrand de Jouvenel en *Sobre el poder* (Madrid: Unión Editorial, 2011).

rechos civiles y políticos tuvieran sentido a lo largo del siglo XX, y es razonablemente defendible que también sea esa lucha lo que les da sentido en el siglo XXI. Ya que la historia no parece tener un sentido claro y fijo ni sus conquistas parecen estar aseguradas, por lo que la amenaza del poder absoluto no podrá darse nunca por superada, las tradiciones liberales no parecen tener sus días contados ni poder ser simplemente tachadas como anacrónicas.

Aunque Atria toma distancia abiertamente de posturas políticas y métodos totalitarios, no es claro que esa prevención tenga un correlato a nivel de sus propuestas. No es evidente, usando sus conceptos, que la forma de vida anticipada por las instituciones que él propone sea compatible con las libertades (¿burguesas?) que hoy consideramos valiosas, con la pluralidad de formas de vida y expresiones propias de la sociedad civil, ni con la deliberación política misma. Ello, por supuesto, no es problema si se piensa que lo anticipado es el paraíso terrenal entendido como una comunión perfecta y definitiva de las almas en la cual la política ha sido superada. Pero resulta complicado para cualquiera que crea que, mientras haya historia, los seres humanos seguiremos atados a nuestra condición, enfrentando los mismos problemas, obligados a vivir políticamente. Y ya hemos visto que ello no parece ser facilitado ni por los determinismos históricos ni por la confusión entre lo público y lo estatal. En otras palabras, no es claro que el “régimen de lo público”, tal como es propuesto y defendido en el libro, engendre un mundo donde sea probable que lo público pueda seguir existiendo. *EP*