

**EDUCACIÓN DE VALORES
Y CIUDADANÍA DEMOCRÁTICA:
HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UN NUEVO
REPUBLICANISMO CÍVICO****

Prof. Carlos Kohn W.*

kohncl@eldish.net

Abstract

This paper focuses on some of the most important aspects of Hannah Arendt's contribution to the theory of Deliberative Democracy; namely: education of values, reflexive and communicative judgment, and civic republicanism. My purpose is to emphasize that, according to this outstanding Jewish philosopher, the fundamental task of political deliberation is to determine the validity and feasibility criteria required by citizenship democracy, not only to achieve a normative integration of society, but also to guarantee an active and equal participation of its members.

Key words: *Political philosophy, Moral values, Civic education, Participatory democracy, Arendt.*

*Prof. Carlos Kohn W., venezolano. BA en Historia y en Ciencias Políticas por la Universidad Hebrea de Jerusalén; M.A. en Historia Universal por la misma Universidad; Estudios Doctorales en Historia de las Ideas en la London School of Economics; Investigador por más de 27 años del Instituto de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, del cual fue Director (1992-1994); Profesor de Postgrado en Filosofía de la UCV, USB y UCAB-Guayana; Actualmente se desempeña como Jefe del Depto. de Filosofía Social Contemporánea del Instituto de Filosofía; y Coordinador del Área de Filosofía en la Comisión de Estudios de Postgrado de la Facultad de Humanidades y Educación de la UCV.

1. La educación como fundamento de la deliberación política

Aunque hoy nos parezca un presagio insólito, hace más de 250 años, en pleno apogeo del absolutismo en Europa, Montesquieu proclamaba: *«Es en el gobierno republicano donde se hace necesario todo el poder de la educación»*. Y ¿cuáles eran las razones que esgrimía el pensador francés del siglo XVIII, como si estuviera haciendo una lectura de lo que está aconteciendo en nuestra Venezuela, de comienzos del siglo XXI?. Cito sus palabras: *«A diferencia de los gobiernos despóticos, que instauran el orden sobre el temor de los súbditos e incluso suavizan la falta de libertad con el estímulo de la benevolencia, en la república, la principal, por no decir la única, fuente de legitimación del orden político es la virtud de los ciudadanos»*.¹

De una manera muy similar, y como si estuviera explicando en qué consiste tal «virtud de los ciudadanos», Bolívar afirmaba, hacia comienzos de 1819, lo siguiente: *«Uncido el Pueblo Americano al triple yugo de la ignorancia, la tiranía y el vicio, no hemos podido adquirir, ni saber, ni poder, ni virtud (...) Un pueblo ignorante es un instrumento ciego de su propia destrucción (...) La veneración que profesan los pueblos a la Magistratura Real es un prestigio, que influye poderosamente a aumentar el respeto supersticioso que se tributa a esta autoridad (...) Ninguna forma de Gobierno es tan débil como la Democrática, su estructura debe ser de la mayor solidez (para poder) moderar la voluntad general, y limitar la autoridad pública (...) El amor a la Patria [y] el amor a las Leyes (...) son las nobles pasiones que deben absorber exclusivamente el alma de un Republicano (...)»* -y, por ello, concluye, *«La educación popular debe ser el cuidado primogénito del amor paternal del Congreso. Moral y Luces son los polos de una República»*.²

****** Este artículo nace como resultado de una revisión crítica que articula dos de mis ensayos más recientes: El primero publicado con el título: «Praxis comunicativa y formación ciudadana» en Bolívar, A. y otros, *Humanismo y Educación: Seducción del futuro*, Caracas, Fondo Editorial de la F.H.E de la Universidad Central de Venezuela, 2004, pp. 15-30; y el segundo: «Teoría y práctica del republicanismo cívico: La perspectiva arendtiana» en *filosofía Unisinos*, Vol. 6, No. 2, (2005), pp. 138-148.

¹ Montesquieu, Ch., Baron de, *The Spirit of Laws*, IV, 5, (1748) en *Encyclopædia Britannica*, 38. Chicago, University of Chicago Press, 1978, pp. 15-16.

² Bolívar, S. «Discurso pronunciado ante el Congreso de Angostura el 15 de febrero de 1819, día de su instalación» en *Obras Completas*, (Vol. III). Caracas, Cibema, s.d., pp. 677-692.

Por su parte, Montesquieu sostiene que mientras las monarquías tienen garantizadas su soberanía, ya que se sustentan en el derecho divino o la nobleza de sangre de los reyes, las repúblicas, por el contrario, precisan de legitimación, requieren educar la práctica de la «*virtud pública*», pues sólo «*un orden político justo*» puede instruir la excelencia cívica de ejercitar la «*renuncia de sí mismo*» y la «*preferencia continua del interés público*», para, de esta manera, lograr «*el amor a las leyes y a la patria*».³

Aquí conviene preguntarse: ¿por qué estaríamos de acuerdo con Montesquieu y con Bolívar, en cuanto a que la democracia republicana siempre necesita de un proceso educativo abocado a la formación de valores cívicos, mientras que los regímenes autoritarios pueden darse el lujo de prescindir de ese requisito?

He aquí mi respuesta: Vivir de acuerdo a estructuras mentales y sociales ya consolidadas confiere sosiego y reduce ciertos riesgos, y, sobre todo, porque no nos alienta a encarar los cambios inevitables, ni a disfrutar la inspiradora incertidumbre que nos impulsaría a navegar en procura de horizontes desconocidos.

En otras palabras, los discursos que sustentan la gobernabilidad de las dictaduras -y de muchas de las democracias *ad usum*- de cualquier signo, estructuran los consensos deseados, a partir de los siguientes presupuestos: La resignación conduce al quietismo. La inercia genera tedio, vacío existencial y resistencia al cambio. La rutina cómoda y deteriorante de la existencia, marchita la esperanza y ahonda la distancia entre el hombre y su libertad. Se busca producir la sensación de que la vida carece de significado y que la persona debe conformarse con intentar satisfacer sus necesidades más básicas como ser vivo.⁴ Esta alienación del hombre significa nuestra «descapacitación» moral como ciudadanos y nos empuja al solipsismo y a la apatía en vez de prepararnos para enfrentar de manera solidaria y responsable los crecientes riesgos y peligros que nos asechan como miembros de una sociedad que se ha transformado en 'Aldea global'.

³ Montesquieu, *The Spirit of ...*, *op. cit.*

⁴ Véase, Kohn, C., «Solidaridad y poder comunicativo: La praxis de la libertad en la filosofía política de Hannah Arendt», en *Res Publica. Revista de la historia y del presente de los conceptos políticos* (Universidad de Murcia), Vol. 5, Año 3, 2000, p. 73.

De manera que, frente a la hegemonía del discurso del conformismo, el discurso del cambio es importante. Tiene que ver con nuestra capacidad de asumir nuevas orientaciones para proceder a modificar pensamientos y opiniones, conductas y perspectivas ya caducos. Es por ello que el desarrollo de la praxis humana, hoy más que nunca, requiere que el discurso educativo democratizador establezca criterios de *virtud pública* -como los enarbolados por Montesquieu- siempre que éstos sean asumidos como sentimiento de responsabilidad colectiva y co-participativa, para que se puedan generar los cambios e innovaciones indispensables para el progreso del hombre. Una virtud que debe ser arraigada en la personalidad de los individuos para que éstos aprendan a asumir la condición de ciudadanos comprometidos con el quehacer de la comunidad.

En el marco de este acercamiento a la necesidad de transmitir valores cívicos, ya en 1934, George Herbert Mead nos advierte del sentido universal que hace posible la racionalidad dialógica subyacente a esta idea, es decir, aquella racionalidad que se genera cuando el individuo aparece dentro de la perspectiva del 'otro generalizado', cuando es reconocido como un yo, dentro de un nosotros, y adopta el rol que genera la intersubjetividad.⁵ La asunción y reconocimiento del papel del otro representan un salto cualitativo con relación a la concepción del *role-taking* y establece la base de lo que, con Habermas, podríamos denominar una ética de signo universalista y a la vez pragmática.

Esta ética nos provee las claves del juicio moral compartido -en cuyos intersticios se constituye el marco primario de aquellas experiencias vivificantes del proceso educativo-formativo- que es indispensable para que los individuos sean capaces de discernir reflexivamente los momentos de la contextualización y la universalidad de las acciones humanas. Implica el reconocimiento del otro, del derecho a la diferencia, a las opiniones personales, etc. Es una instancia de apertura hacia la comprensión de la diversidad de otras culturas, formas de vida y puntos de vista, para poder generar un espacio cívico común y un discurso político que lo fundamente y lo promueva.

De acuerdo con Michael Oakeshott, esta interacción comunicativa puede describirse «*como una conversación, distinta de un debate o una investigación común por no tener proposiciones que probar o conclusiones que buscar, (...) Es la capacidad para hacer descubrimientos acerca del*

⁵ Mead, G. H., *Mind, Self, and Society*. Chicago, University of Chicago Press, 1962, pp. 299 y sig., y 366 y sig.

mundo, o para inventar un mundo mejor; lo que distingue al ser humano del animal y al hombre civilizado del bárbaro. (...) La educación [-acota Oakeshott-] no es sino una iniciación en la habilidad para tomar parte en esta conversación en la que aprendemos a reconocer las voces, a distinguir las expresiones y los significados, y donde adquirimos los hábitos intelectuales y morales apropiados para conversar. Y es esta conversación la que, en última instancia, da un lugar y un carácter a toda actividad y expresión humanas».⁶

Bajo estas premisas, en un primer momento, la praxis de la educación ha de configurarse como resultado de la libertad de expresión, del respeto mutuo, del fomento de la solidaridad; en suma, como una práctica emancipadora sustentada en la valoración de la racionalidad comunicativa del discurso propio y del ajeno; y, en un segundo momento, como el medio facilitador para la incorporación activa de los ciudadanos a la vida pública, en un proceso que conllevaría necesariamente a la democratización de las relaciones humanas. Esta doble secuencia, que corresponde a los cometidos de la educación moral y de la educación política, no es otra cosa que el desglose de un único proceso formativo del género humano -en modo alguno lineal o anticipable, sino discontinuo, impredecible, conformado múltiples mediaciones- orientado primariamente a fomentar -siempre dentro del contexto de la interacción comunicativa- la capacidad reflexiva del sujeto y la definición de su propia identidad y, desde esta auto-constitución moral -para utilizar una expresión de Foucault- hacia el desarrollo de un sujeto-ciudadano, capaz de defender sus derechos, y que, a la vez, sea un participante comprometido en **la práctica de la democracia, asumida como un proyecto de realización colectiva**; como «una forma de vida o forma de vivir».⁷

Empero, tal como lo señalé en otro ensayo,⁸ de lo anterior no debe deducirse que la educación es un mero producto teórico del 'ejercicio intelectual'

⁶ Oakeshott, M., *Rationalism in Politics and other essays*. London, Methuen Press, 1962, pp. 198-199.

⁷ BARBER, B., «Public talk and civic action. Education for participation in a strong democracy», en *Social Education*, Vol. 53, No. 6, 1989, pp. 355-356.

⁸ Véase, Kohn, C., «Puede la educación transformar la acción comunicativa en praxis política» en Tellez, M. (Comp.), *Repensando la educación en nuestros tiempos*. Buenos Aires, Novedades Educativas, 2000, esp. pp. 144-145.

de la razón, sino que entraña, sobre todo, la práctica de la **capacidad de juicio**, de lo que Hannah Arendt, evocando a Kant, ha denominado «*mentalidad ampliada*»; es decir, la capacidad de pensar en el lugar y en la posición de '**los otros**'. Según Arendt, el ámbito de jurisdicción de esta *mentalidad ampliada* es el diálogo con quienes se debe arribar a acuerdos para poder dar inicio a una acción, obteniendo el apoyo y la concordancia de muchos para llevar adelante la iniciativa concertada. Esta **praxis comunicativa**, precisamente porque exige la presencia de otros, es imposible en una situación de aislamiento y requiere de un espacio: el espacio público de la palabra y la acción, es decir, un ámbito donde se experimente el «*juicio compartido*»; donde haya coincidencia en torno a lo que nos afecta en común y en referencia a la posibilidad que tenemos de ponderar la pluralidad de perspectivas, refrendadas por **valores cívicos**, durante el proceso de deliberación y de la adopción de criterios para la acción.⁹ Para nuestra autora, ciertamente, sólo el diálogo público permite que el juicio 'intersubjetivo-prospectivo' discierna cómo una situación particular y específica puede generar consecuencias y coincidencias en torno a lo que nos afecta en nuestra vida en comunidad. Es decir, el ejercicio reflexivo del juicio, por parte del ciudadano, debe abrir espacios cada vez más amplios para el diálogo y la deliberación política, no sólo para lograr acuerdos fácticos, sino también como práctica educativa para su propia formación -y la de los demás- como miembro participante en la construcción de un espacio cívico común.

En otras palabras, Arendt reivindica el juicio crítico de «*la mentalidad ampliada*» como la condición de posibilidad para una conformación pluralista y participativa de una ciudadanía democrática, es decir, de una *deliberación pública* que opere como mediación evaluadora y contrapeso del poder gubernamental, constriñéndolo a un ejercicio limitado y visible de la autoridad. Pero, la deliberación política, desde este enfoque de la educación, no es sólo un trabajo de la razón, aunque presuponga los parámetros de la racionalidad y opere sobre la base de la subjetividad descentrada, más bien depende de las actividades cívicas compartidas, las cuales se definen a partir de la praxis comunicativa que se efectúa durante el ejercicio de la concientización y de la acción pública de la libertad.¹⁰

⁹Véase, Arendt, H., *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York, The Viking Press, 1961, pp. 151-154 y pp. 165-171.

¹⁰ Este rasgo de la deliberación lo hemos abordado, con cierta profundidad, Adriana Bolívar y yo, en un artículo titulado: «**Diálogo y participación: ¿cuál diálogo?**»,

Esta definición de educación ha de ser el *desideratum* de todo discurso político democrático cuyo *telos* sea la formación de virtudes públicas ciudadanas; es decir que establezca los lineamientos para preparar al niño-hombre hacia el ejercicio de su libertad, para que aprenda a moldear su propia identidad, en un proceso en el que el pensar adquiera la forma de juicio crítico intersubjetivo, capaz de fundar un sentido de *Koinonía*, de amor por el mundo que tenemos en común. Desde luego, la educación no opera como su único antecedente, pero sí como condición legitimadora que viene a fundamentar el entramado de prácticas cívicas que configuran el espacio público democrático.¹¹

Sostengo, finalmente, que la ‘**praxis comunicativa**’ del discurso educativo debe acaecer en el mundo de la vida, no en una «comunidad ideal de diálogo» y, por lo tanto, es libre, eminentemente contingente, endeble, pero reconstruible, a diferencia de los discursos políticos que han sido revestidos jurídicamente de solemnidad y cuya obligatoriedad y eficacia dependen de la capacidad de persuasión o manipulación de la élite (‘**obediencia a la autoridad**’) que los ha construido. A mi juicio, Arendt, mucho más que Habermas,¹² estaba atenta a no restringir el discurso a los parámetros impuestos por criterios de racionalidad formal; es decir, no estaba dispuesta a prohibir la formación de opiniones motivadas por la estructura de nuestra personalidad; por la defensa de intereses

¿cuál participación?» en Bolívar, A. y Kohn, C. *El discurso político venezolano: Un estudio multidisciplinario*. Caracas, edit. Tropykos, 1999, pp. 103-115.

¹¹ En una línea similar a Arendt, Amy Gutmann observa que el ideal moral de la educación no puede circunscribirse al ámbito del aprendizaje en las escuelas; debe implementarse, también, en otras instituciones sociales y culturales para que los individuos de todas las edades puedan desarrollarse cívica y moralmente, a fin de garantizar la efectividad de una verdadera democracia participativa. (Cfr. Gutmann, A. *Democratic Education*. New Jersey, Princeton University Press, 1987, pp. 11-14.)

¹² Según Habermas, la idea de una comunicación perfecta es innata en el hombre y, por lo tanto, no proporciona contenido alguno sobre los acuerdos que deben ser alcanzados; se trata más bien de un criterio que se limita a proponer un procedimiento cuyos requisitos han de ser respetados para garantizar la validez de los acuerdos. (HABERMAS, J., *Communication and the Evolution of Society*. Suffolk, The Chaucer Press, 1979, pp. 2 y sig.) El problema radica en cómo lograr la buena disposición de actores -con ideas, creencias y formas de vida distintas- al diálogo y la búsqueda de los consensos necesarios para dirimir conflictos entre sí.

políticos o ideológicos diversos; por prejuicios; e incluso, por ignorancia. Para la filósofa judía, no sólo son legítimos los actos de habla que provienen de la gente 'letrada' (los imbuidos de racionalidad), también lo son los emitidos por cualquier ciudadano medio que tenga interés en hacer respetar sus opiniones. En suma, a **la deliberación política** le compete, más que argumentar para lograr 'consensos', preocuparse por indicar, esclarecer y legitimar las diferencias. Tal es el modelo sugerido por Hannah Arendt para la Democracia.

2. La deliberación política como fundamento de la *Res-Publica*

Como lo he venido señalando en todos mis ensayos sobre la filosofía política de Hannah Arendt, para ella, la verdadera *política* es siempre *acción libre*. Se trata de que todos y cada uno de los individuos realicen las actividades que *juzgan* necesarias y que todos tengan iguales derechos al reconocimiento y a la solidaridad respecto de sus motivaciones e intereses particulares. Una labor manual o un trabajo creativo pudieran ser realizados por individuos solitarios, pero la acción y el discurso precisan del testimonio y la participación de otros hombres. Es la actividad que requiere de la existencia de aquel espacio público o '*república*', en el cual los hombres se reúnen y participan los unos con los otros. Pero si, justamente, se trata de promover intereses personales o grupales y reclamar derechos, no basta con el mero acto de hacerse presente, los ciudadanos también deben participar activamente en la deliberación política y en la gestión de los asuntos comunes. Obsérvese como lo expresa Arendt en el siguiente pasaje:

«El poder se genera cuando las personas se reúnen y actúan de común acuerdo, poder que desaparece en cuanto se dispersan. La fuerza que las mantiene unidas, (...) es la fuerza del contrato o de la promesa mutua. (...) La soberanía de un grupo de gente que se mantiene unido, no por una voluntad idéntica que de algún modo mágico les inspire, sino por un acordado propósito para el que sólo son válidas y vinculantes las promesas, muestra claramente su indiscutible superioridad sobre los que son completamente libres, sin sujeción a ninguna promesa y carentes de un propósito. [Para expresarlo con mis palabras: La ética de la responsabilidad preconditiona a la ética de la libertad instrumental] (...) Los únicos preceptos (...) que son válidos en el terreno de los acuerdos, costumbres y modelos (...) surgen directamente de la voluntad de vivir junto a otros (...), y son así como mecanismos de control

*construidos en la propia facultad para comenzar nuevos e interminables procesos».*¹³

La esfera pública establece, así, un modelo de interacción caracterizado por el discurso no coercitivo entre ciudadanos que poseen e intercambian libremente una verdadera pluralidad de opiniones acerca de los asuntos de interés general, en una racionalidad comunicativa -Habermas *ante litteram*- que amplía el juicio particular de cada cual y le lleva a ejercer un uso público de la razón. En palabras de Arendt, «*El espíritu de las leyes* [es decir, 'la República'] (...) *está basado en la noción de un contrato que liga recíprocamente; (...) y cada asociación establecida y actuante según el principio del asentimiento, basado en la promesa mutua, presupone una pluralidad que no la disuelve, sino, por el contrario, se conforma en una unión - e pluribus unum*».¹⁴

El eje conceptual de esta propuesta lo ofrece la racionalidad dialógica que preside la comunicación humana en el *reino público*, pues sólo mediante la deliberación política, entre ciudadanos, en igualdad de derechos, se pueden lograr acuerdos, los cuales -aunque siempre serán transitorios- son los únicos que generan un poder legítimo, en contraposición al habitual mero ejercicio instrumental y egoísta de la coacción. En consecuencia, la 'república arendtiana' -no puede ser una forma de gobierno en el que una persona o grupo domine a otro. Implica, más bien, un '*no gobierno*', la acción recíproca y conjunta fundada en la pluralidad humana y en la *isonomía* de los ciudadanos que permite que los individuos debatan e intenten convencerse mutuamente. La quintaesencia de la vida política consiste, entonces, en cumplir con «*los acuerdos*» y con «*las promesas mutuas*», y no actuar por acatamiento a la fuerza ni por intimidación de la violencia; es decir, para Arendt la política jamás podrá significar la manipulación de los otros mediante la creación de *idola* (Bacon), sino que implica el debate libre y abierto entre iguales, mediante el cual tratamos de formar, someter a prueba, aclarar y volver a probar las opiniones, hasta llegar al mutuo acuerdo, que hace plausible que compartamos, solidariamente, nuestra soberanía.¹⁵

¹³ Arendt, H. *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1993, pp. 263-265. Cfr. también, *Between past and ... op cit.*, pp. 241-243.

¹⁴ Arendt, H., *Crises of the Republic*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1972, p. 94.

¹⁵ Véase, Arendt, H., *La Condición ...*, *op. cit.*, pp. 222-225 y p. 255.

Efectivamente, en el mundo actual, el Estado democrático de derecho no puede encontrar ya más su legitimación ni en los valores tradicionales, sean laicos o religiosos, ni en los discursos ideológicos de turno. Se impone, entonces, buscar su cimiento en una expresión deliberativa de la política, de la libertad y de la justicia que valide la legitimidad que ha de sustentar a las diversas formas de institucionalización del poder. Dicha forma de praxis política tiene que arraigarse en aquellas estructuras de la opinión pública que sean capaces de captar los problemas más críticos de la comunidad y que logren que éstos sean concientizados por vastos sectores de la población. En ello radica, en última instancia, toda esperanza normativa, la cual, obviamente, depende de la formación de *virtudes públicas* en la mayoría de los ciudadanos.

Con base en esta convicción, nuestra autora, no deja de reiterar que no basta que un pueblo comparta una lealtad hacia una autoridad comúnmente reconocida para que se dé una 'comunidad política', ciertamente, en ese caso, se estaría hablando de un Estado y, si el Estado se gobierna por leyes -en vez de por decretos arbitrarios- sería, por supuesto; una 'comunidad legal': Pero ello no sería suficiente para que una comunidad sea *política*, esta última se crea a partir de la capacidad que tienen los hombres para arribar a acuerdos entre sí y cumplir con los compromisos establecidos y por límites de tiempo estipulados concertadamente.¹⁶

Por consiguiente, a diferencia de un Estado o de una comunidad legal, una *República* no puede implantarse de una sola vez y seguir sin renovarse para siempre, ni su existencia puede garantizarse mediante la creación de una determinada serie de instituciones. Según Arendt, los parlamentos representativos, las elecciones, la libertad de expresión y de asociación, etc., son solamente las condiciones previas de la política y, por sí mismas, no pueden crear o sustentar una comunidad política. A lo sumo, pueden crear la sensación de que existe una sociedad civil estable, que al menos formalmente permite la puesta en práctica de los valores democráticos, pero no instauran una forma de vida pública. Esta última sólo *aparece* cuando la mayoría de los ciudadanos, o al menos una parte considerable de ellos, se identifica con la *República*, valora los asuntos de la comunidad más que sus propios intereses privados y se involucra activa y permanente en el manejo de éstos.

¹⁶Véase, Arendt, H., *Sobre la Revolución*. Madrid, Revista de Occidente, 1967, pp. 175-189.

Para lograr esta meta habría que ejercer, ciertamente, una radicalización del principio de participación democrática; aquello que otrora Gramsci denominara «*Una Reforma Intelectual y Moral*».¹⁷ Esta radicalización consistiría en ‘despertar’ a la ciudadanía para que actúe en aras de lograr los tres contenidos planteados por el republicanismo arendtiano; a saber:

1) Garantizar la puesta en práctica del carácter universal de los derechos y de los deberes de los ciudadanos, para su participación en la *Res pública*.

2) La apertura cabal de todas las áreas de la actividad propia de una república (en el ámbito político, social, cultural, etc.), y de sus organismos institucionales, a la aplicación de los derechos y deberes cívicos de los ciudadanos.

3) Someter las distintas preferencias particulares existentes al *poder comunicativo* de la deliberación y de la acción concertada.

El *quid* consiste, entonces, en elevar la **virtud pública** de la ciudadanía, estimulando las preferencias más depuradas y reflexivas, en lugar de las ‘espontáneas’ e inmediatamente contingentes. Entiendo por preferencias reflexivas aquellas que son producto de la confrontación consciente del propio punto de vista con otros distintos, e, incluso, opuestos; es decir, el logro de acuerdos a través de la deliberación política entre una multiplicidad de puntos de vista, que el ciudadano, mediante la crítica del juicio, ha ido asumiendo. La validez y facticidad de estas premisas radican en el respeto y la solidaridad en cuanto a la libertad personal, la justicia social, y el reconocimiento de la diversidad individual y cultural, entre otros.

En suma, Arendt sostiene que si aprehendemos la política en su justa dimensión, en tanto práctica de la responsabilidad cívica, entonces, la persuasión y el diálogo, y no la violencia desgarradora, serían los que dominarían la racionalidad intersubjetiva de los ciudadanos en su relación con el ordenamiento institucional de lo político. De esto se desprende que, para poder construir una ‘*República*’, es necesario asumir, en un debate plural, una filosofía y un lenguaje políticos que coordinen la noción y la práctica de la ciudadanía a partir de la comprensión y la defensa de los ideales de la democracia, por medio del

¹⁷ Sobre las similitudes entre Arendt y Gramsci, Cfr. Kohn, C., *Las Paradojas de la democracia liberal: La ausencia del hombre en el fin de la historia*. Caracas, edit., ed, 2000, esp. pp. 129-134.

aprendizaje cívico de los contenidos de la igualdad, la libertad y la solidaridad.

Reconstruido sobre la tradición helénica y el legado del humanismo cívico del *Risorgimento* italiano, este modelo republicano -en el que vendría a concretarse en términos prácticos, la democracia deliberativa y participativa- ha legado a nuestro presente político su fuerza normativa y un contundente impulso para llevar a cabo una verdadera 'revolución política' en el sentido arendtiano del término. Se trata de un nuevo paradigma de la política que ha asumido como su *telos* la construcción de un *reino público* democrático como escenario para el diálogo y la acción entre los ciudadanos, no sólo para defender derechos, sino, por sobre todo, para que cada miembro de la sociedad sea capaz de cumplir con sus deberes.

3. Conclusiones, a modo de guión abierto

Revitalizar el discurso del *republicanismo cívico*, uno de los desafíos que nos presenta el debate moral y político en nuestro días, supone, en primer término, contextualizar la reflexión en los ámbitos históricos concretos de la acción política, en el terreno de la negociación y el conflicto en la gestión de los problemas sociales, y, en segundo lugar, como propuesta normativa, afrontar la tarea de construir un lenguaje crítico que nos permita reconocer las relaciones de subordinación y desigualdad, además de mediar entre la facticidad de los hechos y la validez de la reflexión, a través de la praxis compartida de la deliberación política. Empero, al mismo tiempo, en tanto que recurso emancipador, habrá de moldearse como un lenguaje de posibilidades que conjugue de modo significativo el momento de la comprensión y la praxis comunicativa con la estrategia racional de construir solidariamente las pautas y las instituciones de un orden social cívico-republicano. Este fue seguramente el *telos* de Hannah Arendt en su vasta obra y así lo han entendido sus seguidores en América Latina.¹⁸

Las expectativas de estos intelectuales, cifradas en el ideario arendtiano, al enfatizar en la dimensión de la integración entre comunidades en un conjunto de instituciones que constituirán una suerte de hogar público preservando la

¹⁸ Cfr. Lafer, C., *Ensayos Liberales*, México, F.C.E., 1993, esp. pp. 96-125 y 150-166; y Lechner, N., *Los patios interiores de la democracia*, Chile, F.C.E., 1990, esp. pp. 17-38.

multiculturalidad, es decir, las diferencias¹⁹ se sustentan, en el caso de éstos, en una *demanda de sentido* que crece a medida que se transforman los valores y formas de vida. En esta demanda no sólo está sólo en juego la relación entre régimen político y condiciones económicas, sino también la autoimagen de la sociedad. La pregunta que ellos se plantean es ¿cómo defender algún sentido de lo colectivo frente a los procesos de atomización y diferenciación que llevan consigo la modernización y el desarrollo? La interrogante parece basarse en la idea de que la *república* como valor integrador o está en crisis o no es lo suficientemente *moderna* ya que continúa basando su legitimidad en un principio de identidad que está más allá de la elección y de la autonomía individual. En todo caso, el mercado como mecanismo 'natural' y la nación como comunidad preconstruida cuasi-naturalmente se mostraron como respuestas insuficientes al fantasma de la desintegración política y a los mecanismos de exclusión socialmente producidos. De manera que la demanda de comunidad, en este caso producto de una modernidad deficitaria, se expresaría en la necesidad de afirmar una identidad colectiva, un conjunto de certezas compartidas, valores comunes y referencias unitarias que se dispondrían tanto frente a los autoritarismos como ante los rebrotes populistas.

Esta necesidad de construir una esfera pública *a la* Arendt, es -en la opinión de estos autores- incluso más necesaria en Latinoamérica, debido a que esta región se caracterizó por sufrir una modernización sin Ilustración. Así lo afirma por ejemplo Norbert Lechner: «*No hay una imagen fuerte del ciudadano, resultado de un proceso limitado de individuación. En muchos sectores campesinos el voto electoral, por ejemplo, no es considerado una decisión personal. Predomina una identidad colectiva, pero este sentido de pertenencia a una comunidad, siempre amenazada por peligros de usurpación y exclusión* [Se trata de una relación clientelar y, por lo tanto,] *no se reconoce en el Estado. (...) Las nociones colectivas de pueblo, masas, clase, tienen mayor poder de evocación que la idea de ciudadano. La conciencia corporativa de derechos adquiridos me parece más fuerte que el principio igualitario del derecho a tener derechos en que se funda la ciudadanía*». ²⁰

¹⁹Véase, Lechner, N., *op. cit.*, pp. 28-30.

²⁰ Lechner, N., «¿La política debe y puede representar a lo social?», en Dos

En efecto, si la modernización profundiza el proceso de fragmentación (no sólo debido a las ubicuas diferencias culturales y regionales, etc., sino, sobre todo, a la exclusión de los marginados sociales) más que nunca se requiere de una integración compensatoria frente a los límites de la racionalidad técnico-instrumental del mercado y de la lógica burocrática. La esfera política casi pensada como *politike koinonia*, encarnaría lo público como sentimiento ciudadano, como identidad comunitaria. Es allí donde se acopla el modelo arendtiano.

Frente a los riesgos y asechanzas de los autoritarismos, la propuesta pasaría por rescatar el espíritu de la civilidad que tuvo su momento de máxima expresión en las esporádicas luchas que, en el pasado, se efectuaron contra los regímenes autoritarios. En ese *espacio de aparición*, la lucha por la democracia respondía también a una demanda de comunidad: de la civilidad, mediante el *reconocimiento del nosotros* frente al enemigo autoritario. En tal sentido, la *república* no sería otra cosa que el eje aglutinador de una serie de demandas. De lo que se trata es de reavivar y reencauzar ese espíritu de civilidad por medio del fortalecimiento de la esfera pública, entendida ésta, ante todo, como el espacio común de deliberación y de participación política. El poder *agonal* se conformaría así como el lugar de expresión de la sociedad civil plural; el escenario de lucha por sus aspiraciones, valores y propuestas. Constituiría el entramado de *automediación* de la sociedad civil con un ‘Estado cívico’ concebido, al decir de Juan Carlos Portantiero, como «núcleo regulador en el que las distintas alternativas generadas en la sociedad puedan tener tal expresión».²¹

De este modo, la ‘República’ como marco para el ejercicio de la libertad y de la deliberación política entronca con una noción fuerte de ciudadanía que tiene un sentido existencial y compromete toda la identidad. Así, el hombre ostentaría una formación moral que lo haría respetuoso hacia las convicciones de los *otros*. Para el republicanismo cívico, en suma, la cuestión principal es que los ciudadanos participen en la construcción de un mundo común, que amen las leyes que

Santos, M. (Coord.), *¿Qué queda de la representación política?*, Caracas, Edit. Nueva Sociedad, 1992, pp. 136-137.

²¹Portantiero, J. C., «La múltiple transformación del Estado latinoamericano», en *Nueva Sociedad*, N° 104, Noviembre 1989, p. 60.

ayudan a implantar, y que promuevan unas instituciones que expresen su voluntad y sus aspiraciones. Por ello, la solidaridad²² es la virtud política cardinal y es indispensable para la acción ciudadana y para el fortalecimiento de un ámbito público que quiebre las cadenas de la apatía y de la resignación frente a la autoridad; y, de esta manera, se logre «iluminar la libertad del mundo». Sólo así, el *poder comunicativo* de los hombres se traduciría en la experiencia más elevada de la Vida Buena.

²²Sobre el concepto arendtiano de solidaridad puede consultarse mi ensayo, Kohn, C., «Hannah Arendt's conception of Solidarity as a critique to Liberalism», en A. Soeteman (ed.) *Pluralism and Law (Proceedings of the 20th IVR World congress, Amsterdam, 2001.)* vol. 1: *Justice*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2003, pp. 123-130.