

REPENSAR EL «DILEMA» COMUNITARISTA-LIBERAL EN VENEZUELA

*Javier B. Seoane C.**

Centro de Investigaciones y Formación Humanística
Universidad Católica Andrés Bello
Caracas – Venezuela
jseoane@ucab.edu.ve

Fecha de recepción: 24.02.2006

Fecha de aceptación: 15.03.2006

Resumen

En este ensayo se repiensa el debate comunitarismo-liberalismo como cargado de una falsa oposición entre individualismo y comunidad. Para ello, lleva a cabo una construcción típico ideal de ambas posturas, distinguiendo los planos ontológico-social y ético-político en sus discursos para establecer un enlace que quiebre el dilema. Así, se aprecia que en el plano ontológico los comunitaristas tienen buenas razones, y en el plano ético las tienen los liberales. Finalmente, desde el concepto de una teoría crítica mínima, se piensa el fenómeno político cultural venezolano tratando de rescatar el plano ético liberal como fuente de reflexión crítica.

Palabras clave: ética, justicia, comunitarismo, liberalismo, teoría crítica mínima, Venezuela

TO RETHINK THE COMMUNITARISM-LIBERALISM «DILEMMA» IN VENEZUELA

Abstract

This paper rethinks communitarism-liberalism debate as saturate of a false opposition among individualism and community. For such purpose,

* **Javier B. Seoane** es Doctorando en Ciencias Sociales (UCV, 2006). Magíster en Filosofía (USB, 1998). Sociólogo (UCV, 1992). Actualmente es Director del Centro de Investigaciones y Formación Humanística de la UCAB. Profesor e Investigador de la Escuela de Sociología de la UCV. Jefe del Departamento de Teoría Social de esa Escuela entre 2001 y 2003. Autor de *Marcuse y los sujetos* (UCAB, Caracas 2001). Coautor de *Los valores en Venezuela* (Funtrapet y UCAB, Caracas 2005). Autor de diversos artículos publicados en revistas arbitradas e indexadas.

it carries out a construction typically ideally of both positions distinguishing the social-ontological and politically-ethical planes in his theoretical speeches to establish a link that breaks the dilemma. This way, it appreciates that in the ontological plane the communitarists have good reasons, and in the ethical plane the liberal ones have them. Finally, from the concept of a critical minimal theory, there is thought the political cultural Venezuelan phenomenon trying to rescue the ethical liberal plane as source of critical reflection.

Key words: ethics, justice, communitarism, liberalism, critical minimal theory, Venezuela.

Repensar el «dilema» comunitarista-liberal y la democratización en Venezuela

Las líneas que siguen ofrecen algunas reflexiones en torno a la discusión en materia de éticas y políticas procedimentales y sustantivas y su vinculación con las prácticas democráticas, para cerrar con algunas ideas acerca de la situación del país en cuanto a estos tópicos. Para ello, haremos *uso* de algunas tesis que proponen las corrientes comunitaristas y liberales sobre el problema de las concepciones del *bien* y de la *justicia*. Repetimos, haremos «uso» y no exégesis de las tesis señaladas, por lo que de antemano aclaro que mi exposición no profundiza en disquisiciones teóricas sobre el asunto, disquisiciones, por demás, siempre interesantes.

Dado lo dicho, nos proponemos, primero, presentar una reseña sobre la relación entre vida buena y justicia en el marco del debate entre comunitaristas y liberales, distinguiendo sinópticamente entre el plano ontológico social y los planos ético y político de tales discursos; segundo, rescatar algunos aspectos muy puntuales y significativos de ambos discursos de cara a establecer, finalmente, una aproximación al caso venezolano a partir de una óptica minimalista de la teoría crítica.

1. Relación entre vida buena y justicia en el marco del debate entre comunitaristas y liberales

La vida metropolitana de nuestros días parece reclamar cada vez más de sus instituciones públicas la máxima neutralidad posible ante las concepciones de

bien que portan los diferentes actores. Con ello se busca garantizar, cuando menos, una cohabitación, y, si es posible, hasta una convivencia. A nuestro juicio, difícilmente pueda ser de otro modo en el complejo reino de la pluralidad. Nuestra Caracas, si bien no confronta los problemas de multiculturalismo de otras urbes occidentales, no está muy distante de ese espíritu metropolitano. Bastaría recorrer el kilómetro que hay entre el inicio y el final del Boulevard Amador Bendayán para percatarse de la coexistencia de lo plural en nuestro entorno. Allí encontramos: la principal central sindical del país seguida a 50 metros de la Cámara de Comercio de Caracas, esto es, proletarios y patronos; poco más adelante la Mezquita de la ciudad, y justo enfrente, a 20 metros, una Iglesia Maronita; si seguimos rumbo al Este hallamos un centro farandulero (la Casa del Artista), una capilla católica, el Colegio de Ingenieros y, finalmente, una sinagoga. Tenemos allí muchos credos y muchos mundos de vida, y todos ellos cohabitan ese estrecho espacio. Si no se toleraran no sería posible la paz por esos lares.

Pero aquí, a pesar de lo dicho, la cosa aún se nos presenta muy separada espacialmente. En otros lugares, por ejemplo en una escuela pública de Ámsterdam, o quizás muy pronto en una de Madrid, un hijo adoptivo de un matrimonio homosexual puede ser compañero de clase de un hijo de una familia católica o luterana. En todo caso, el mundo contemporáneo, metropolitano, en la búsqueda de su convivencia pacífica demanda éticas y políticas minimalistas que permitan el respeto por la diferencia: es decir, éticas y políticas que regulen la vida pública más a partir de principios de justicia que de ideas del bien y la felicidad¹.

Es en este marco sociológico que, a nuestro entender, cobra mayor significado el debate de los últimos treinta años entre comunitaristas y liberales; aunque, quizá resulte mejor decir: entre los comunitarismos y los liberalismos, pues ninguna de las dos corrientes resulta lo suficientemente monolítica como para darle un tratamiento en singular sin más. No obstante, para los fines de este artículo, permítaseme abstraer las diferencias y presentarlas, inspirado en Adela Cortina, en sus rasgos más generales de cara a la relación entre éticas de máximos (o de la buena vida) y éticas de mínimos (o de la justicia) y de democracias procedimentales y democracias sustantivas².

2. La postura liberal

Repetimos, liberalismos hay muchos, tanto hoy como en su larga tradición. Entre John Locke (1632-1704) y John Stuart Mill (1806-1873), como más re-

cientemente entre Ronald Dworkin (1931), John Rawls (1921-2002), Milton Friedmann (1912), Robert Nozick (1938-2002) o James M. Buchanan (1919), por sólo nombrar algunos, las diferencias resultan relevantes. También entre los liberalismos filosóficos, políticos o económicos. Pero, como ya se dijo, por razones de economía abstraeremos lo divergente. A nuestro juicio, y en función con los propósitos de este trabajo, y su metodología de tipos ideales, las tesis liberales más significativas resultan las siguientes:

- a) La autonomía individual constituye un valor fundamental para todo juicio ético y toda formulación de acción política. Por ello, el compromiso ontológico liberal suele marchar en consonancia con las posiciones atomísticas en el sentido de entender las estructuras sociales como producto de las acciones sumadas de los individuos que las integran ³/₄lo que en otra nomenclatura se podría catalogar como «individualismo metodológico». De aquí que los liberalismos suelen convenir en posiciones contractualistas para explicar lo social y lo político; si bien hay diferencias como, por ejemplo, la postura defendida por Dworkin, quien no acepta la explicación contractualista en la dimensión ontológica social pero sí la postula como idea regulativa en la dimensión ético-política de su discurso.
- b) Dada su defensa de la autonomía individual como valor fundamental, los liberalismos convergen en la separación entre los ámbitos de lo público y lo privado, como en su correlato entre el derecho, la política y la moral. Así, el ámbito de lo público debe limitar seriamente sus intervenciones en los proyectos de vida buena de los individuos. Decimos limitar seriamente, pues, el ámbito de lo público, que se debe orientar por valores de imparcialidad, esto es, de justicia, debe intervenir en aquellos proyectos individuales que cercenen injustificadamente las libertades de terceros. Se aspira entonces a una concepción de la justicia que se deslinde de compromisos ideas de la buena vida, puesto que de lo contrario no sería posible la imparcialidad y la autonomía individual correría peligros muy serios. De este modo, se considera que ningún grupo de poder, sea éste económico, político, religioso o de otra índole, por más mayoritario que llegue a ser en un momento determinado, debe imponer sus valores morales y políticos a los demás. Los ideales de vida buena sólo pueden ser un don, algo que se ofrece, una invitación..., tal como sentencia John Locke en sus *Cartas sobre la Tolerancia* con motivo de la relación entre Estado e Iglesia. Empero, la justicia como imparcialidad tiene que ser un acuerdo que suscriban los miembros de una sociedad para el desenvolvimiento correcto de las instituciones públicas. Como

afirma Adela Cortina³, la justicia atañe a la relación entre partes, entre individuos, es, por antonomasia, una cuestión relacional, social. Por ello, demanda acuerdos. En cambio, los ideales de felicidad y vida buena atañen a los individuos en su subjetividad⁴, por lo que no pueden ser impuestos sin coartar la libertad del otro. En la constitución y ejecución de una justicia que se pretenda imparcial todos los afectados e interesados deben tener voz y voto y tienen que participar en las condiciones más simétricas posibles (Habermas, Apel). La democracia a defender, en este caso, es de orden procedimental, precisamente para que los valores de lo bueno y la felicidad intervengan indebidamente lo menos posible en la vida pública.

Hasta aquí las premisas liberales que queremos destacar de cara a lo que he planteado arriba, como norte de este trabajo.

3. La postura comunitarista

Al igual que en el caso de los liberalismos, aquí es menester también plantearse la cuestión en plural, es decir, hay comunitarismos, no cabe pensar en términos monolíticos. Los enfoques del pragmático Richard Rorty (1931), o los de Bernard Williams (1929-2003), Alasdair MacIntyre (1929), Michael Sandel, Michael Walzer (1935), Robert Bellah (1927), Robert Nisbet (1913-1996), Mary Ann Glendon (1938) o Charles Taylor (1931), mantienen importantes diferencias entre sí, sobre todo en cuanto a las críticas al plano ético de los liberalismos. El punto, sin embargo, una vez más, consiste en hacer abstracción y presentar dos tesis gruesas sobre la concepción ontológica básica y su relación con las propuestas éticas y políticas. Así, tenemos lo siguiente:

- a) Los comunitarismos defienden, si bien con una amplia gradación, la prioridad de los derechos de los grupos comunitarios con relación a los derechos individuales. Ello responde a su concepción ontológico-social, según la cual la identidad de las personas resulta inseparable de la identidad de los grupos sociales y sus tradiciones⁵. Como expresó Emile Durkheim (1858-1917), y desde otra óptica John Dewey (1859-1952) y George Herbert Mead (1863-1931), la sociedad resulta anterior al individuo, esto es, todo individuo nace en el seno de grupos ya constituidos que le proporcionan, en el marco del contexto de sus relaciones, su identidad moral. De este modo, lo que va en juego con la comunidad son las propias identidades que otorgan sentido a la vida⁶, tanto de grupo como personales.

- b) A partir del plano ontológico-social comunitarista se defiende un posicionamiento determinado en los campos ético y político. Lo más destacable a nuestros fines es que, para los comunitaristas, las concepciones de justicia y de buena vida son inseparables, y, por consiguiente, las pretensiones liberales resultan erráticas por abstractas. Lo colectivo configura lo individual, no quedando espacio para una separación contundente de las esferas de lo público y lo privado, así como de la política, el derecho y la moral. Lo justo sólo puede ser concebido como una forma de bien, precisamente porque la justicia se considera un bien es que tiene valor⁷. Además, y como dice la heterodoxia liberal de Dworkin⁸, cuando hablamos de justicia imparcial y equitativa, ¿de qué tipo de justicia hablamos? ¿De equidad de recursos? ¿O de oportunidades? ¿O de bienestar? ¿O de rentas? Nos inclinamos por una o por otra a partir de nuestras concepciones regulativas de vida buena, y la asunción de una u otra tiene consecuencias en la organización de las instituciones públicas. Por todo lo dicho, y a diferencia de los liberalismos, desde los comunitarismos la democracia ha de entenderse como eticidad, por lo que no se puede concebir sólo en términos procedimentales.

Cerramos aquí lo que precisamos retomar de los comunitaristas.

4. Una apuesta por el diálogo

Presentada nuestra sinopsis típico ideal no creemos conveniente poner todos los huevos en una misma canasta. Apostar por una sola concepción resulta muy limitante. Por el contrario, pensamos que ambas tienen buenas razones, si bien en planos diferentes. El plano ontológico-social de las tendencias comunitaristas parece apuntar más certeramente. El plano ético-político de los liberalismos parece sustentar buenos argumentos para el sostenimiento de la paz en sociedades plurales y multiculturales. En otras palabras, las cuasi dicotomías del período clásico de la teoría social entre sociedades tradicionales y sociedades modernas, entre la *Gemeinschaft* (comunidad) y la *Gesellschaft* (asociación) de Ferdinand Tönnies (1855-1936), o entre la solidaridad mecánica y la solidaridad orgánica de Durkheim, parecen no poder sostenerse más allá del recurso metodológico que proporcionan. De hecho, decimos cuasi dicotomías porque estos autores no siempre las vieron como formas excluyentes, fueron más bien muchos de sus intérpretes quienes las convirtieron en dicotomías. Al revés, la sociedad metropolitana está integrada por formas comunitarias, si bien cada vez más débiles, o con reacciones sectarias en búsqueda de sobrevi-

vir ante la hostilidad del entorno. Por ello, pensamos que lo mejor resulta de una apuesta por el diálogo entre ambos *ismos*. En tal apuesta, comenzaríamos poniendo en juego las dos siguientes proposiciones:

- a) La ontología social propuesta por los comunitaristas es, a mi juicio, la más aceptable. La identidad moral de la persona humana está condicionada por la estructura social y los agentes socializantes, tales como familia, escuela, grupos de pares y diferentes comunidades en las que entra y sale constantemente el individuo en su proceso ontogenético. Allí, en la relación del individuo con esos agentes se adquieren y consolidan valores, específicamente los relacionados con la concepción de la buena vida, la cual da sentido al accionar humano en el mundo. El valor de la justicia, y sus diversas concepciones, están en estrecha relación con la concepción de la buena vida, pues forma parte de esa vida el que haya justicia. De otro modo, valores como solidaridad, respeto o tolerancia resultan prácticamente incomprensibles⁹. Ahora bien, de acuerdo con los procesos de evolución social hacia formas metropolitanas, nuestra vida socialmente efectiva se mueve en un mundo plural que no se puede obviar sin acarrear problemas. Por consiguiente, por el propio dinamismo de la reconstitución relacional de las identidades las formas sociales comunitarias son cada vez menos cerradas, estando obligadas a hacer política junto con el otro, sea éste un individuo, un Estado u otra comunidad. Por tanto, se presenta una primera cuestión bastante compleja, a saber: dada la importancia de las comunidades en la configuración de las identidades y el sentido de la vida personales; dado que vivimos en un mundo plural, múltiple, donde coexisten muchas comunidades, y, por tanto, muchos sentidos de la vida buena; dado que la convivencia pacífica demanda que los individuos trasciendan el horizonte comunitario del cual emergen sus identidades; pero, dado también que el avance de la lógica del sistema económico (cuestión que no hemos tratado en este texto) debilita la existencia de las comunidades y sus respectivos mundos de vida, y con ellos el sentido de la vida de los individuos, quienes se tornan anómicos¹⁰, entonces, ¿cómo garantizar desde un Estado plural (liberal) el sostenimiento de las comunidades aunque éstas sean minoritarias? O, de no poder garantizarse, ¿qué alternativa se presenta ante el declive de las comunidades para la conformación de una identidad moral relativamente coherente en los individuos? Obviamente, tenemos el problema, y no sabemos con certeza hasta qué punto lo suficientemente claro, pero no tenemos la solución. Y su resolución resulta todo un desafío en las sociedades modernas, porque si no, lo que manten-

drá unidos a los individuos se reducirá cada vez más al temor a infringir el Derecho, cosa que no garantiza el orden social.

- b) Lo cierto del asunto radica en que las propuestas liberales en materia del desenvolvimiento de las instituciones públicas parecen las más viables para nuestras sociedades si queremos garantizar hoy una convivencia pacífica. De esta manera, si la ontología social de los comunitaristas se aprecia más sólida que la de los liberalismos, el planteamiento ético y político de cara a la vida pública de estos últimos se presenta, a nuestro juicio, muy superior al de los primeros. Llegados a esta altura, se nos podrá decir que hay una disrupción entre tal ontología social y tales propuestas en cuanto al deber y al hacer posibles. Empero, somos partidarios de que partiendo de la ontología social señalada se pueden asumir las propuestas liberales, siempre y cuando no se pretenda seguirlas cubriendo con el manto de un universalismo totalmente imparcial e ingenuo. En este sentido, afirmamos que las demandas de la socialización metropolitana empujan al individuo a que éste pertenezca a, y se desenvuelva simultáneamente en, múltiples comunidades y no sólo en una de ellas. Siendo así, la identidad moral que tiende a emerger en la persona humana resulta mucho más abierta a las diferencias que la que emergía en otros tiempos o la que puede emerger en otros lugares distintos a las metrópolis y urbes modernas. El niño, desde muy temprano, aprende a desenvolverse en un mundo de costumbres diferentes y hasta encontradas entre sí. Por supuesto, y ésta es la faz que conecta con la cuestión arriba planteada, la persona requerirá de la existencia de ciertas comunidades que sirvan de asidero a su identidad y concepción de vida buena. Teniendo a su alrededor esas comunidades que le ofrezcan esas tradiciones tan necesarias para sí mismo, pero a la vez siendo esas tradiciones abiertas a otros horizontes de significación (y esto se vuelve una condición), entonces podríamos acceder a una persona cuyo *ethos* sea sustantivamente democrático. Es decir, una persona moral que sostenga una concepción democrática del mundo, sustentando valores efectivamente democráticos de poner la responsabilidad por encima de las convicciones, de tolerancia, respeto, solidaridad y equidad; de una voluntad de escucha y acuerdo por encima de la voluntad de dominio (Nietzsche). Siendo así, lográndose tal *ethos* en los miembros de una sociedad, la vida pública podrá orientarse por principios de justicia como equidad de recursos, tal como lo plantea Dworkin en *La comunidad liberal*.

5. Hacia una teoría crítica mínima

En un escrito pasado¹¹ presenté la apuesta epistémico-ética por la que he optado: la teoría crítica mínima. En tanto y en cuanto tal apuesta sigue marcando nuestros trabajos, procuremos ahora hacer una presentación sucinta de la misma.

El concepto de una teoría crítica mínima de la sociedad se inspira en las formulaciones que sobre teoría social hiciera la primera generación de la llamada Escuela de Frankfurt. Estos pensadores plantearon, a partir de la década de los treinta del siglo XX, una serie de pautas epistemológicas y éticas sobre el quehacer teórico en las ciencias sociales y las humanidades. Para expresar sus ideas, ellos opusieron su paradigma al de la teoría tradicional. Ahora bien, ¿en qué consiste dicha teoría tradicional y en qué sentido se le opone la teoría crítica? Vamos por partes.

La teoría tradicional se encuentra enmarcada en el campo de la epistemología positivista y sus caracteres más resaltantes consisten en una clara tendencia hacia la formalización en términos de un lenguaje matemático; una inclinación hacia la orientación deductiva^{3/4}pero sin descartar el inductivismo como un modo de acumular conocimientos, especialmente en ciencias «inmaduras»^{3/4}; aspiración de la conformación de una ciencia única, sometida al imperativo metodológico; y, sostenida en una concepción de la verdad por correspondencia con lo dado, según la cual una teoría resulta válida si se confirma por «los hechos»¹².

Por el contrario, la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt pretende denunciar la sociedad establecida por su carácter irracional en el sentido de que sólo puede ser conservada a costa del sacrificio injusto de grandes contingentes humanos. La crítica de lo dado tiene como misión orientar su transformación en función de humanizar el mundo, de que la vida valga la pena vivirse, y no sólo para unos cuantos. Precisamente en ello va el interés emancipador, orientado por una postura ética; es ese interés el que la legitima. A diferencia de la *teoría tradicional*, que concebía lo dado como ahistórico, la *teoría crítica* concibe el mundo desde la historicidad¹³ y como una hechura humana que ha escapado a lo humano.

Para la teoría crítica, no hay hechos separados del sujeto que los percibe. Por el contrario, el sujeto reconstruye el objeto a partir de su experiencia histórica y de las condiciones de su socialización. En alguna medida, no resulta imprudente

afirmar que la teoría crítica consiste en una hermenéutica emancipadora¹⁴. Tiene, en el sentido del Habermas de *Conocimiento e interés*, un interés emancipatorio pero constituido desde una perspectiva epistemológica cercana a la hermenéutica.

Decimos cercana pues, y he aquí precisamente nuestra separación con la primera generación de la Escuela de Frankfurt, hay que tener mucho cuidado toda vez que esta primera teoría crítica recae muchas veces en un compromiso epistémico-ideológico de corte marxista; esto es, se comprende a sí misma como una teoría privilegiada para aprehender la totalidad social y portadora de la verdad histórica desde una filosofía de la historia bastante pesimista, por cierto, desde 1944 (año de la publicación de *Dialéctica del iluminismo*). Para muchos comentaristas, se trata de una teoría cargada de un mandarínismo tardo-romántico.

Por poner un solo caso del autoritarismo de la teoría crítica original: en muchos de sus textos (por ejemplo, *Eros y civilización* y *El hombre unidimensional*) Marcuse distingue entre necesidades auténticas y necesidades falsas. Estas últimas son tales por ser ideológicas en tanto que coadyuvan a la conservación de las relaciones de dominación existentes en la sociedad capitalista, mientras que las primeras serían aquellas ineludibles para el ser humano y que sólo a partir de su satisfacción quedaría garantizada la base para el desarrollo personal. Esta distinción, establecida desde lo teórico, mina las salidas democráticas para la emancipación en el preciso sentido de que el teórico se coloca fuera del mundo que juzga: él sabe qué es verdadero y que no, pues ve desde fuera de la «sociedad totalitaria». El teórico asume el papel de un Dios, tal como bien ha señalado Agnes Heller¹⁵. Igual ocurre con la noción de sociedad administrada de Horkheimer y Adorno.

Justo en este punto entra entonces en juego el calificativo de *mínima* para la reconsideración de la teoría crítica que planteamos. Calificativo que viene asociado con las éticas de mínimos (Cortina), del discurso (Apel) y de la acción comunicativa (Habermas). Las posiciones de esta teoría crítica mínima se pueden condensar en las siguientes tesis:

- a) La teoría crítica mínima trata de recrear el ideal ético y las prácticas de la emancipación en el marco de una sociedad en la que ya no hay colectividades contraculturales con capacidad de acción radical efectiva, sino actores sociales que, sin ser miembros de algún «grupo elegido por la historia», y sin

tener la fuerza suficiente para convertirse en sujetos radicales, tienen posibilidades de acción a partir de los intersticios que las relaciones de dominación dejan en las diferentes instituciones establecidas.

- b) La teoría crítica mínima parte, entonces, del supuesto de la existencia de un sujeto débil y hasta inexistente de cara a la revolución, pero con capacidad real de maniobra en cuanto a reformas puntuales y graduales que podrían mantener el carácter práctico de la teoría crítica. Renuncia, de este modo, al ideario y la práctica de la Revolución, apuntando su acción política hacia el ideario y la práctica de una democratización a fondo de todas las instituciones posibles.
- c) La acción emancipatoria que fomenta la teoría crítica mínima ha de ser una acción con «voluntad de escucha». Su voluntad ha de ser democrática y dialógica y nunca deberá asumirse externamente a las situaciones sociales concretas, nunca deberá presentarse como vanguardia portadora de lo verdadero. Sus posiciones teóricas han de entrar en discusión con todos los interesados y afectados, y es allí, y de acuerdo a las condiciones existentes para ese momento, que deberá convencer acerca de lo que piensa y dejarse convencer por los que considere argumentos buenos y razonables. Éste es un principio normativo para toda teoría crítica mínima de la sociedad en la actualidad, en tanto que proporciona una manera de teorizar y analizar los modos de dominación sin que el teórico se apropie de más poder para sí que el que sea necesario para llevar a cabo la función teórica (Mark Poster).

Sostengo, entonces, que a partir de estas propuestas resulta posible recrear una teoría crítica de la sociedad, contentiva de una voluntad realmente democratizadora e inmunizada de los antiguos dogmatismos y de las tendencias autoritarias que pueden florecer en las prácticas teóricas y políticas. Creo que, en este caso puntual que nos atañe en este momento, apostar por el diálogo entre comunitarismos y liberalismos nos puede proporcionar lineamientos para la acción de esa teoría crítica mínima. Se trata de plantear no grandes proyectos, sino, y como diría Rorty¹⁶, una política de campañas democratizadoras. Se trata de fulminar el poder de la dominación en cualquier lugar donde éste se encuentre, pero muy especialmente en ciertas instituciones que hoy resultan claves por su poder socializante: especialmente los *mass media* y la Escuela¹⁷. Estos dos lugares, sin descartar otros, resultan campos privilegiados para las campañas por la democratización.

Por lo pronto, aproximemos toda esta discusión entre liberalismos, comunitarismos y teoría crítica mínima a un esbozo del caso venezolano.

6. Esbozo del caso venezolano

Ciertamente el caso venezolano amerita mayor extensión y consideración de la que le daré. No obstante, procuraré ser sintético en función de cubrir importantes aristas para la comprensión de nuestra situación. En tal sentido, queremos presentar algunas tesis de orden sociocultural con relación a la problemática venezolana y su vinculación con las cuestiones hasta el momento expuestas.

Destacados estudios antropológicos sobre el país¹⁸ coinciden en enfatizar el carácter opresivo de los grupos sociales sobre la realización de la autonomía individual. Nuestra cultura, en lo que cabe hablar de la misma en términos generales, se torna —siguiendo la línea de reflexión de García Canclini— híbrida, contradictoria y poco autorreflexiva. Híbrida, en tanto que los intentos hechos durante este siglo por generar una sociedad moderna en el país se amalgamaron con formas tradicionales cuyos rasgos resaltan una cultura familista, de grupos primarios, que ahoga la posibilidad de emergencia de una personalidad autónoma y crítica. A esta cultura familista ha correspondido una moral familista que resalta los valores de lealtad al grupo, la negación de la criticidad (pues considera la crítica como una forma de traición al grupo) y la huida de la responsabilidad propia ante los acontecimientos y acciones del proceder social (la persona se configura a partir de un *locus* de control externo que relega la voluntad al destino). Tal hibridez se torna contradictoria en la medida en que predomina una disfunción entre metas culturales modernas y modernizadas y actitudes culturales básicas¹⁹. Por ejemplo, se anhelan instituciones políticas, sociales y económicas como las de los llamados países desarrollados, así como las comodidades del *American way of life*, pero las prácticas sociales, especialmente en las instituciones públicas, son clientelares y de compadrazgo, sustentadas en una ética de la lealtad al grupo. Estas actitudes imposibilitan el alcance exitoso de las metas y anhelos propuestos. Lo más grave consiste en que esta disrupción entre lo que hacemos y lo que queremos se torna irreflexiva consigo misma.

La irreflexividad ante el problema cultural se manifiesta en todos los ámbitos de la vida nacional. Por ejemplo, en el mundo académico predominan interpretaciones economicistas o políticas del malestar nacional que solapan la cuestión

de las prácticas culturales como dimensión de gran peso a la hora del análisis social. Lo dicho se puede evidenciar en muchos trabajos y opiniones que tratan la crisis nacional como crisis económica coyuntural, como crisis económica estructural, como crisis institucional del Estado, como crisis política, como crisis moral de los grupos gobernantes, etc.²⁰ Muy pocas veces se habla de crisis cultural entre anhelos de modernidad y actitudes contrarias a dichos anhelos.

Precisamente ello no evita que la hibridez cultural contradictoria irreflexiva se extienda por todo el tejido social e institucional del país y se relacione dialécticamente con la estructura económica rentista y su génesis histórica. En efecto, el rentismo refuerza la cultura familista, el *locus* de control externo de la persona y su consecuente poca orientación hacia la productividad. A su vez, esta cultura refuerza la economía rentista, en lo que parece constituir un círculo vicioso. En otra parte²¹ hemos propuesto que un modo de romper dicho círculo pasa por dirigir esfuerzos emancipadores hacia el campo de la educación escolarizada. A nuestro entender, este campo resulta estratégico para cualquier proyecto transformador del país, por ser éste un centro privilegiado en la configuración de la persona, de su capital social y cultural y de las instituciones a recrear.

Para transformar dicho campo se vuelve menester romper con el modelo educativo predominante caracterizado por el *magistrocentrismo*, el autoritarismo docente y la educación bancaria (Paulo Freire), modelos pedagógicos que refuerzan el carácter autoritario hegemónico en nuestra cultura, ya dado en los entornos primarios. Un paso necesario para tal ruptura lo constituyen las reformas curriculares en función de una educación dialógica y reflexiva.

Articulando estos aspectos con las reflexiones sobre comunitaristas y liberales, cabe decir que tienen razón los comunitaristas cuando consideran que, en materia democrática, lo procedimental es indisociable de lo sustantivo, esto es, del *ethos* democrático, de la apuesta por la democracia y la justicia. Como dijo una y otra vez Dewey, la democracia más que un procedimiento es un *modo de vida*²², un sentido para la vida y la convivencia. De lo contrario, los procedimientos serán perturbados una y otra vez por la intervención de los grupos de poder enquistados en las instituciones.

Precisamente, parte importante del problema nacional, sobre todo en relación con el nexo entre cultura y política, apunta en esta última dirección. El Estado venezolano ha sido un Estado capturado. El punto es que las instituciones públi-

cas son manejadas en términos de proyectos grupales con pretensiones hegemónicas. En Venezuela el Derecho se modifica, se interpreta y se aplica en función de los intereses de grupos políticos que en un momento dado ejercen el poder gubernamental. En ello consiste la franca debilidad institucional del Estado venezolano. Y por ello todas nuestras leyes son letra muerta, pues no hay un sólido *ethos* democrático en la población.

Impulsar ese *ethos* democrático contra el yo que emerge de nuestras comunidades tradicionales constituye un desafío para toda teoría crítica mínima y para toda práctica democratizadora. En ese sentido, los ideales liberales en materia ética y política sirven de horizonte para esa teoría y esas prácticas. *Los liberalismos filosóficos y políticos son, para nosotros, crítica cultural y social*. Ello no exime la crítica de los liberalismos, pero sí nos invita a recoger el espíritu abierto y de reconocimiento universal de las libertades de los individuos frente a cualquier pretensión de sometimiento por parte de comunidad o grupo alguno.

En fin, concluimos con la conciencia de haber ofrecido sólo unos retazos para repensar el pseudo-dilema comunitarismo-liberalismo a la luz de unas pequeñas reflexiones sobre nuestra situación sociocultural nacional. Dichos retazos se inspiran en la voluntad ética de una teoría crítica mínima para la que la democracia sólo se puede comprender como perpetuo esfuerzo de democratización.

Caracas, 1 de marzo de 2006

Notas

- ¹ Ya la propia teoría social clásica vislumbró estos desarrollos. Por poner un caso: Durkheim, en *La división del trabajo social*, observa que las sociedades modernas estructuran su integración a partir de las diferencias entre personas y grupos. Es lo que denomina «solidaridad orgánica» por oposición a la «solidaridad mecánica» o por semejanzas propia de sociedades «primitivas» y «simples». Observa también Durkheim que, las sociedades modernas apuntan cada vez más hacia la constitución de un individualismo moral (derechos humanos) y, consecuentemente, hacia una ética social fundada en el respeto a las diferencias y una política democrática (cf. de Emile Durkheim: *La división del trabajo social*; *La educación moral*; y, *Lecciones de sociología*).
- ² Seguiremos entonces el método weberiano de los tipos ideales. Dice Weber acerca del tipo ideal: «Constituye este un cuadro conceptual que no es la realidad histórica, al menos no la «verdadera», y que mucho menos está destinado a servir como esquema *bajo* el cual debiera

subsumirse la realidad como *espécimen*, sino que, en cambio, tiene el significado de un concepto *límite* puramente ideal, respecto del cual la realidad es *medida* y *comparada* a fin de esclarecer determinados elementos significativos de su contenido empírico. Tales conceptos son formaciones en las cuales, por aplicación de la categoría de posibilidad objetiva, construimos conexiones a las que nuestra *fantasía*, disciplinada y orientada en vista de la realidad, *juza* adecuadas.» (Max Weber: *Ensayos sobre metodología sociológica*, p. 82). Y, más adelante, «(...) su construcción tiene siempre, dentro de las investigaciones empíricas, el único fin de «comparar» con él la realidad empírica, de establecer su contraste o su divergencia respecto de él, o su aproximación relativa, a fin de poder, de este modo, describirla, comprenderla y explicarla por la vía de la imputación causal, con los *conceptos comprensivos más unívocos que sea posible*.» (*Ibid.*, p. 264). Si bien nuestra investigación no es empírica como tal, sí empleamos el método en el sentido de realzar elementos significativos, al modo de una caricatura, de lo común a los liberalismos y los comunitarismos.

«Destaquemos, ante todo, que la noción de «*debe ser*», de «ejemplaridad», debe ser cuidadosamente distinguida de estas formaciones conceptuales, «ideales» en un sentido *puramente* lógico, a que aludimos aquí. (...) De acuerdo con ello, la formación de tipos ideales abstractos entra en consideración, no como meta, sino como *medio*.» (Max Weber: *Ibid.*, p. 81).

«Es necesario proceder de este modo sobre todo cuando se trata de constituir géneros y especies, pues hacer el inventario de todos los caracteres que pertenecen a un individuo es un problema insoluble. Todo individuo es un infinito y el infinito es algo inagotable.» (Emile Durkheim: *La educación moral*, p. 135). Y, seguidamente: «Una clasificación debe tener por objeto, ante todo, acortar el trabajo científico substituyendo la multiplicidad indefinida de los individuos por un número de tipos. Pero deja de tener esta ventaja si esos tipos no han sido constituidos sino después de que se ha pasado revista a todos los individuos y se los ha analizado por completo. Casi no puede facilitar la investigación si no hace otra cosa que resumir las investigaciones ya hechas. (...) Su papel es el de poner en nuestras manos puntos de referencia con los que podamos poner en relación otras observaciones distintas de las que nos han proporcionado esos mismos puntos de referencia. Pero para ello es preciso que esté hecha no según un inventario completo de todos los caracteres individuales, sino según un pequeño número de ellos, cuidadosamente elegidos.» (*Ibid.*, p. 136). Al final de esta cita, resulta importante alertar que Durkheim y Weber no entienden del mismo modo la producción de los tipos ideales en ciencias sociales, si bien convergen en su funcionalidad heurística y metodológica.

³ Cf., especialmente, *La ética de la sociedad civil*, capítulos 2, 3 y 4.

⁴ «En el terreno de la *felicidad* tiene sentido dar consejos, asesorar, sugerir a otra persona cómo podría alcanzarla, bien desde la propia existencia, bien desde la confianza que otros nos merecen y que indican que ese es un buen camino. Decíamos que son éticas de máximos las que aconsejan qué caminos seguir para alcanzar la felicidad, cómo organizar las distintas metas que una persona se puede proponer, los distintos bienes que puede perseguir para lograr ser feliz. Aquí no tiene sentido exigir lo que se debe hacer: aquí no tiene sentido culpar a alguien de que no experimente la felicidad como yo la experimento.

En el terreno de la justicia, en cambio, es en el que tiene pleno sentido exigir a alguien que se atenga a los mínimos que ella pide, y considerarle inmoral si no los alcanza. Por eso éste no es

el ámbito de los consejos, sino de las normas; no es el campo de la prudencia, sino de una razón práctica que exige intersubjetivamente atenerse a esas normas.» (Adela Cortina: *La ética de la sociedad civil*, p. 57). Cf. también de la misma autora: *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Tecnos, Madrid, 1986; p. 269 ss.

- ⁵ «Descubrir mi identidad por mí mismo no significa que yo la elabore aisladamente sino que la negocio por medio del diálogo, en parte abierto, en parte introyectado, con otros. (...) Mi propia identidad depende de modo crucial de mi relación dialógica con otros.» (Charles Taylor: *La ética de la autenticidad*, p. 81).
- ⁶ «El agente que busca significación a la vida, tratando de definirla, dándole un sentido, ha de existir en un horizonte de cuestiones importantes. Es esto lo que resulta contraproducente en las formas de la cultura contemporánea que se concentran en la autorrealización *por oposición* a las exigencias de la sociedad, o de la naturaleza, que *se cierran* a la historia y a los lazos de la solidaridad. Estas formas «narcisistas» y egocéntricas son desde luego superficiales y trivializadas; son «angostas y chatas», como dice Bloom. (...) Cerrarse a las exigencias que proceden de más allá del yo supone suprimir precisamente las condiciones de significación, y por tanto cortejar a la trivialización. En la medida en que la gente busca en esto un ideal, este autoaprensionarse es autoanulador; destruye las condiciones en las que puede realizarse.» (Charles Taylor: *Ibid.*, p. 75). Igualmente, y en el ámbito de la teoría social, uno podría citar la tesis de Emile Durkheim que recorre su obra, especialmente *El suicidio*, según la cual el sentido de la vida es inseparable de la pertenencia a grupos con fuertes lazos de solidaridad. Esta tesis durkheimiana resulta también válida por un amplio campo de las ciencias sociales contemporáneas.
- ⁷ «Tal reconocimiento del sustrato moral de los derechos implica, pues el reconocimiento ulterior de que sólo el reconocimiento de determinadas ideas de bien puede explicar la formulación de alguna idea de justicia, de que sólo la articulación valorativa – en último término, en forma de evaluaciones fuertes – puede explicar la dimensión de lo justo.» (Carlos Thiebaut: «Introducción. Recuperar la moral: la filosofía de Charles Taylor» en Charles Taylor: *Op. cit.* ; p. 24). Cf., asimismo, María Pía Lara: *La democracia como proyecto de identidad ética*, p. 78.
- ⁸ Cf. Ronald Dworkin: *La comunidad liberal*, pp. 53ss.
- ⁹ Cabe decir que también muchos liberales, tales como Adela Cortina, admiten la relación de la justicia con la buena vida, si bien de una manera limitada a lo constituyente de la justicia más que a su posterior accionar.
- ¹⁰ Cf. Jürgen Habermas: *Teoría de la acción comunicativa*. Especialmente el tomo II.
- ¹¹ Cf. Javier Seoane: Marcuse y los sujetos. Teoría crítica mínima en la Venezuela actual.
- ¹² Max Horkheimer: *Teoría crítica*, pp. 223-225.
- ¹³ *Ibid.*, p. 223.
- ¹⁴ *Ibid.*, pp. 234-235.
- ¹⁵ Ágnes Heller: *Una revisión de la teoría de las necesidades*, p. 58.
- ¹⁶ Cf. Richard Rorty: *Pragmatismo y política*, pp. 67-79.

- ¹⁷ Cf. Marcuse y los sujetos, pp. 164 ss.
- ¹⁸ Cf. Libros escritos por Samuel Hurtado, Alejandro Moreno, Roberto Zapata, Raúl González Fabre, entre otros.
- ¹⁹ Cf. Raúl González: *Sobre el estado del Estado en Venezuela*.
- ²⁰ Cf. *Ibíd.*
- ²¹ Cf. *Marcuse y los sujetos.*; también, «La educación para la ciudadanía en la práctica escolar», Primeras Jornadas de Pedagogía.
- ²² «Una democracia es más que una forma de gobierno; es primariamente un modo de vivir asociado, de experiencia comunicada juntamente.» (John Dewey: *Democracia y educación*, p. 82). Y, en otra parte, «En primer lugar, la democracia es bastante más que una forma política particular, que el método de gobernar, de legislar y hacer marchar la administración gubernativa mediante el sufragio popular y las magistraturas electivas. Desde luego, es todo esto, pero también algo más vasto y profundo. El aspecto político y gubernativo de la democracia es un medio, el mejor medio que se ha encontrado, para realizar fines que pertenecen al vasto campo de las relaciones humanas y del desarrollo de la personalidad humana. Como se dice a menudo, quizás sin darse cuenta de todo lo que va implícito en esa afirmación, es una forma de vida, tanto social como individual.» (John Dewey: *El hombre y sus problemas*, pp. 68-69).

Bibliografía

- CORTINA, Adela: *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Tecnos, Madrid 1986.
- CORTINA, Adela: *La ética de la sociedad civil*, Anaya, Madrid 1994.
- DEWEY, John: *Democracia y educación*, tr. Lorenzo Luzuriaga, Morata, Madrid 1995.
- DEWEY, John: *El hombre y sus problemas*, tr. Eduardo Prieto, Paidós, 2ª edición, Buenos Aires 1961.
- DURKHEIM, Emile: *La división del trabajo social*, tr. Carlos Posada, Akal, 3ª edic., Madrid 1995.
- DURKHEIM, Emile: *La educación moral*, tr. María Luisa Navarro, Losada, 2ª edición, Buenos Aires 1997.
- DURKHEIM, Emile: *Lecciones de sociología*, tr. Estela Canto, La Pléyade, Buenos Aires 1974.
- DWORKIN, Ronald: *La comunidad liberal*, tr. Claudia Montilla, Universidad de los Andes, Colombia 1996.
- GONZÁLEZ, Raúl: *Sobre el estado del Estado en Venezuela*, IFEDDEC, Caracas 1997.
- HABERMAS, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Barcelona 1999.
- HELLER, Ágnes: *Una revisión de la teoría de las necesidades*, tr. Ángel Rivero, Paidós, Barcelona 1996.

- HORKHEIMER, Max: *Teoría crítica*, trs. Edgardo Albizu y Carlos Luis, Amorrortu, Buenos Aires 1974.
- LARA, María Pía: *La democracia como proyecto de identidad ética*, Anthropos, Barcelona 1992.
- POSTER, Mark: *Foucault, el marxismo y la historia*, tr. Ramón Alcalde, Paidós, Buenos Aires 1987.
- RORTY, Richard: *Pragmatismo y política*, tr. Rafael del Águila, Paidós, Barcelona 1998.
- SEOANE C., Javier B.: «La educación para la ciudadanía en la práctica escolar», *Primeras Jornadas de Pedagogía*, U.C.A.B., Caracas 2005.
- SEOANE C., Javier B.: *Marcuse y los sujetos. Teoría crítica mínima en la Venezuela actual*, UCAB, Caracas 2001.
- TAYLOR, Charles: *La ética de la autenticidad*, tr. Pablo Carbajosa Pérez, Paidós, Barcelona 1994.
- WEBER, Max: *Ensayos sobre metodología sociológica*, tr. José Luis Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires 1973