



**LOS LÍMITES Y ALCANCES DE LA DELIBERACIÓN PÚBLICA Y DEL MERCADO:
UNA DISCUSIÓN ENTRE HUGO HERRERA Y FERNANDO ATRIA**

**Tesina Carrera de Derecho
Valparaíso-Chile
Enero 2019**

**Profesor guía: Ricardo Salas Venegas
Autor: Carlos Dante Grunert Jarpa**

AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer a las personas que, de alguna manera, han sido relevantes en el proceso de elaboración de esta tesina:

A mi madre M^a del Pilar y a mi abuela Nina, por su apoyo incondicional a lo largo de todo este proceso, y, sobre todo, por enseñarme, cada una en distintos momentos y dimensiones de la vida, la pasión por el saber.

A mi compañera, Macarena, por su cotidiano e incansable soporte afectivo y emocional.

A mi profesor guía, don Ricardo Salas, a quien admiro y respeto profundamente, por sus valiosos consejos y orientación, sin los cuales esta investigación no hubiese sido posible.

A los profesores Hugo Herrera y Fernando Atria, cuyos textos (y clases, en el caso del primero) despertaron en mí, desde mis primeros años en la carrera de Derecho, una pasión por la filosofía política.

A mi amigo Pablo Silva, por ser uno de los pilares fundamentales en mi vida, sobre todo durante este último año -2018- en el cual me encontraba redactando mi tesis.

A mi amigo Erick Videla, por sus significativos aportes a lo largo de toda la carrera.

A mis amigos Felipe Kleinfeld y Aldo Rivera, por su permanente retroalimentación en cada uno de los puntos de esta tesina y sus siempre valiosos comentarios.

El final de la historia sólo es referible en metáforas, ya que pasa en el reino de los cielos, donde no hay tiempo. Tal vez cabría decir que Aureliano conversó con Dios y que Éste se interesa tan poco en diferencias religiosas que lo tomó por Juan de Panonia. Ello, sin embargo, insinuaría una confusión de la mente divina. Más correcto es decir que en el paraíso, Aureliano supo que para la insondable divinidad, él y Juan de Panonia (el ortodoxo y el hereje, el aborrecedor y el aborrecido, el acusador y la víctima), formaban una sola persona.

Jorge Luis Borges, El Aleph.

ÍNDICE

I. INTRODUCCIÓN.....	5
II. QUÉ ES LA DELIBERACIÓN PÚBLICA PARA ATRIA Y CUÁL ES PAPEL QUE CUMPLE DENTRO DE SU PROYECTO POLÍTICO.....	9
1. Contextualización teórica.....	9
2. Reconstrucción de una definición de deliberación pública en la concepción de Atria.....	12
3. Comprensión política anticipatoria.....	25
4. El proyecto político de Atria.....	26
III. EN QUÉ CONSISTE LA CRÍTICA DE HERRERA A LA CONCEPCIÓN DE DELIBERACIÓN PÚBLICA DE ATRIA Y AL PAPEL QUE CUMPLE EN SU PROYECTO POLÍTICO.....	32
1. Moralización política.....	34
2. Deliberación pública generalizante.....	36
3. Concentración del poder.....	39
IV. RAZÓN BRUTA: RÉPLICA DE ATRIA.....	40
1. Moralización política.....	40
2. Deliberación pública generalizante.....	42
2.1. Sobre la descripción de Herrera de la deliberación pública en la teoría de Atria.....	42
2.2. Respuesta a las críticas de Herrera.....	46
3. Concentración del poder.....	54
V. RAZÓN BRUTA “REVOLUCIONARIA”: DÚPLICA DE HERRERA.....	59
1. Moralización política.....	59
2. Deliberación pública generalizante.....	61
3. Concentración del poder.....	64
VI. BALANCE.....	67
1. Moralización política.....	67
2. Deliberación pública generalizante.....	69
3. Concentración del poder.....	73

VII. CONCLUSIONES.....	77
VIII. BIBLIOGRAFÍA.....	81

RESUMEN

Desde el año 2016 en adelante se viene desarrollando una intensa discusión entre Fernando Atria y Hugo Herrera acerca de los límites y alcances de la deliberación pública y del mercado, en la cual ambos autores han tomado posiciones, en principio, incompatibles. Mientras el primero postula la necesidad de radicalizar la racionalidad propia de la deliberación pública y desplazar la cara opresiva del mercado -en tanto criterio de distribución-, con el fin de hacer probable la identificación de intereses generales y así avanzar hacia un “reconocimiento recíproco pleno”, el segundo denuncia el carácter moralizante de tal propuesta, en la medida en que descansa sobre una discriminación arbitraria de las intenciones o motivos humanos -el interés general por sobre el interés individual-, y afirma la importancia de la existencia del mercado como un contrapeso a la deliberación pública, en resguardo de la singularidad de los individuos y la peculiaridad de las situaciones (respecto a las cuales la racionalidad deliberativa generalizante es hostil). En este contexto, la presente tesina se propone realizar, mediante una discusión bibliográfica, un balance de algunos de los argumentos más relevantes formulados por ambos académicos, con el fin de intentar zanjar algunos puntos controvertidos y sugerir nuevas interrogantes.

I. INTRODUCCIÓN

La temática que se propone abordar la presente tesina ha sido objeto de una intensa discusión entre Fernando Atria y Hugo Herrera -dos de los más destacados académicos en el foro nacional- en los últimos años, a través de distintos medios (libros, artículos académicos y redes sociales).

La discusión surge el año 2016 con *La frágil universidad*, libro en el cual Herrera formula una serie de críticas al proyecto político de Atria, contenido (principalmente) en sus obras *Neoliberalismo con Rostro Humano*, *Derechos sociales*, *La verdad y lo político (I)* y *La verdad y lo político (II)*. Durante los años siguientes, Herrera publica una serie de columnas en las cuales alude al pensamiento de

Atria, publicaciones que, sin embargo, no reciben respuesta por parte de éste. Esta situación se mantiene, hasta que en febrero del 2017 Herrera publica una nueva columna, titulada “La precariedad intelectual del frente amplio”, interpelando nuevamente a Atria, recibiendo, ahora sí, aunque por Twitter, una respuesta por parte de éste, dando lugar a una discusión entre ambos por el mismo medio. A raíz de este enfrentamiento, Herrera publica otra columna, “El iluminado” (Herrera, 2018), interpelando a Atria. Como réplica, este último publica “Una reacción (no respuesta) a ‘los intelectuales de derecha’” (Herrera, 2018), columna a la cual adjunta un libro electrónico titulado *Razón Bruta*, respondiendo (o reaccionando, según él) a Herrera y sus demás críticos “de derecha”.

En el texto indicado, señala Atria que todas las descripciones de sus ideas que esos “intelectuales” hacen son solo caricaturas, distorsiones y tergiversaciones (Atria, 2018, p. 2), puesto que solo siguen las formas de la deliberación, sin entender “que discutir es enfrentarse con ideas ajenas y tratar de entenderlas en sus propios términos para después criticarlas o no, según el caso” (Atria, 2018, p. 3). Cuando ellos leen, sostiene, lo hacen con una misión: en el caso suyo, “encontrar la hebra que permitirá develar que, pese a las apariencias, se trata de las mismas ideas totalitarias, que llevarán a la violencia y al Gulag”¹ (Atria, 2018, p. 3). En el fondo, “ellos dicen lo que los poderes fácticos quieren oír, y entonces quienes hablan por estos los celebran y se vanaglorian de que al fin la ‘derecha vuelve a pensar’. Y así se reproduce socialmente una práctica que parece

¹ “Desde un tiempo a esta parte, los nuevos “intelectuales de derecha” han producido textos que, entre otras cosas, dicen comentar críticamente algunas de las posiciones que yo he defendido. Si a partir de esos textos alguien intentara reconstruir mis ideas, se formaría una idea como la siguiente: Atria reclama conocer el futuro y poder guiarnos en la dirección correcta. Esto lo dota de un afán mesiánico por realizar su visión de la justicia aquí y ahora. Atria cree que es necesario eliminar el egoísmo humano y de ese modo construir el hombre (la mujer) nuevo(a). Con desprecio por la libertad negativa, pretende estatizar progresivamente todas las esferas de la vida social, usando para ello el eufemismo de un “régimen de lo público”. El hombre/mujer nuevo/a será un sujeto que no tendrá intereses particulares y mostrará en todo caso un interés genuino por el otro. Su llegada, forzada por la intervención institucional-coactiva del Estado, brazo ejecutor de una deliberación política de vanguardia, hara de todos los individuos sujetos (moralmente) buenos: ocupados antes del interés del otro, generosos.

Este proceso es históricamente determinista, lo que Atria sabe porque maneja una ciencia del futuro. Quienes se oponen lo hacen porque su maldad intrínseca, su corrupción y sus vicios, les impiden entender. Pero la meta es tan importante que justifica cualquier injusticia o arbitrariedad cometida en el camino, también la acción directa contra los opositores e incluso la violencia. Se trata de penetrar en la intimidad de la conciencia individual para modificar fundamentalmente sus motivos. Cualquier precio se justifica para llegar al paraíso terrenal entendido como una comunión perfecta y definitiva de las almas en la cual la política ha sido superada”. Véase: *Razón Bruta*, p. 1.

de discusión de ideas, cuando en realidad no es más que tráfico de poder fáctico” (Atria, 2018, p. 3).

Por lo mismo, sostiene que no tiene nada que responder a lo que han escrito, porque sus críticas no se dirigen contra sus ideas (Atria, 2018, p. 3)². El problema, afirma, es que cuando dice eso, lo llaman “iluminado”. Es decir: si sostiene esas ideas lo denominan totalitario, mientras que si dice que no las sostiene lo llaman iluminado (Atria, 2018, p. 5).

Considera Atria que los críticos a cuyos argumentos “reacciona” en *Razón Bruta*, pertenecen a lo que él denomina “segunda generación de intelectuales de derecha”, la cual, a diferencia de la “primera generación”, se caracteriza por seguir al menos las formas de la discusión y, en ese sentido, es superior (Atria, 2018, p. 5).

Lo que debemos hacer, indica, “es esperar el arribo de una tercera generación, que logre rescatar no solo las formas sino también el sentido de la discusión. Y mientras tanto, demostrar con tanta paciencia como sea posible que no es posible discutir” (Atria, 2018, p. 5). Esto, se puede hacer en breve o latamente, intentando mostrar pasaje por pasaje la distorsión de sus ideas en la que incurrir.

Este último ejercicio, “aunque fútil desde el punto de vista de entender mejor las ideas [...], puede servir como una contribución al surgimiento de esa tercera generación” (Atria, 2018, p. 5)³.

Es en este contexto que reacciona (no responde, pues no hay nada a lo que pueda responder, sostiene [Atria, 2018, p.5] a los textos de los intelectuales de esta segunda generación [Atria,

² “En sus escritos yo no reconozco lo que ellos llaman mis ideas. Sus críticas me parecen triviales, porque critican teorías tontas usando, en muchos casos, los mismos argumentos que yo he desarrollado aquí o allá”. (Ibídem).

³ Al respecto señala Atria: “Una de las ideas que he defendido y que ellos han resultado ser totalmente incapaces de entender es que las formas institucionales pueden tener un valor anticipatorio. Es decir, que participando de formas deficitarias e imperfectas es posible realizar la idea contenida en la institución. Por eso, participar de esas formas no es negar esos déficits, ni supone tampoco que ellos no importan porque lo que tenemos es lo que hay. Este argumento puede ser aplicado aquí: aunque ellos no entienden en qué consiste la práctica de discutir, como siguen las formas, quizás siguiéndolas de vuelta a su respecto hacemos más probable el surgimiento de esa tercera generación a la que ya he aludido”. Véase: *Razón Bruta*, p. 5.

2018, p. 6). En lo que respecta a los de la primera generación, dado que ellos ni siquiera siguen las formas, “deben ser ignorados del modo más cortés posible” (Atria, 2018, p. 6)⁴.

En respuesta a Razón Bruta, Herrera publica una serie de cinco columnas tituladas “Razón Bruta Revolucionaria. Respuesta a Fernando Atria”⁵, en las cuales se hace cargo de la réplica de Atria.

Al contrario de lo que -a mi juicio, con excesivo simplismo- señala Atria en cuanto a la futilidad de la discusión con Herrera, los argumentos formulados por éste a modo de crítica al proyecto político de Atria descansan en preocupaciones legítimas y del todo pertinentes en el contexto de una (al menos pretendida) democracia como la nuestra. E incluso más, desde la perspectiva de la propia teoría de Atria, contribuyen a arrojar luz sobre una serie de ideas y conceptos que por su nivel de abstracción en ocasiones resultan confusos o francamente ininteligibles.

Es por las razones anteriores, sumadas a la relevancia que para la contingencia política chilena tienen los proyectos políticos que representan las teorías de Atria y Herrera respectivamente, que estimo relevante asumir la tarea de contrastar las ideas de ambos pensadores, intentar esclarecer aquellas cuestiones que resulten en mayor medida confusas y realizar un balance de los argumentos presentados por ambos con la finalidad de zanjar algunos puntos o bien sugerir nuevas interrogantes.

Para ello, comenzaré en el Capítulo II describiendo brevemente en qué consiste la deliberación pública para Atria y cuál es el papel que cumple dentro de su proyecto político; luego, en el Capítulo III describiré algunas de las críticas más relevantes formuladas por Herrera a Atria

⁴ Señala Atria que “[...] hay una distinción importante entre los autores de primera generación y los de segunda: los de segunda, al seguir las formas e identificar las fuentes de las ideas que comentan, permiten juzgar la fidelidad de la representación. Frente a la primera generación, esto es un paso considerable. Pero es todavía insuficiente, como comprobaremos una y otra vez a lo largo de las decenas de miles de palabras que siguen”. Véase: *Razón Bruta*, p. 8.

⁵ <https://m.elmostrador.cl/noticias/opinion/columnas/2018/06/11/razon-bruta-revolucionaria-respuesta-a-fernando-atrta-i/>
<https://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/columnas/2018/06/19/razon-bruta-revolucionaria-respuesta-a-fernando-atrta-ii/> <https://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/columnas/2018/06/29/razon-bruta-revolucionaria-respuesta-a-fernando-atrta-iii/>
<https://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/columnas/2018/07/06/razon-bruta-revolucionaria-respuesta-a-fernando-atrta-iv/>
<https://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/columnas/2018/07/18/razon-bruta-revolucionaria-respuesta-a-fernando-atrta-v/>

respecto al punto anterior; en el Capítulo IV, me referiré a la réplica de Atria contenida en su Libro electrónico Razón Bruta; en el Capítulo V, haré referencia a la réplica de Herrera; en el Capítulo VI, realizaré un balance de los argumentos planteados; y, finalmente, en el Capítulo VI propondré algunas conclusiones.

II. QUÉ ES LA DELIBERACIÓN PÚBLICA PARA ATRIA Y CUÁL ES PAPEL QUE CUMPLE DENTRO DE SU PROYECTO POLÍTICO

Atria no formula explícitamente una definición acerca de lo que entiende por deliberación pública, de modo que será necesario realizar una interpretación sistemática de sus textos en vista a aproximarnos a la idea que tiene de aquella.

1. CONTEXTUALIZACIÓN TEÓRICA

Un primer paso en tal dirección, dice relación con una observación relativa a la forma en que Atria comprende el Derecho. De acuerdo a su teoría, las instituciones jurídicas (y el Derecho en general) existen para hacer probables ideas o conceptos políticos que sin ellas serían improbables (Atria, 2013, pp. 135-136, 146). Por lo mismo, sostiene Atria, estos últimos no deben entenderse en términos institucionales, sino pre-institucionales, pues de lo contrario “se pierde la distancia entre la institución y el concepto; y con eso se pierde la posibilidad de identificar lo que en la institución es patológico” (Atria, 2013, pp. 101-102, 135-136, 166). La improbabilidad de los conceptos políticos en un contexto pre-institucional se debe, en último término, a la alienación humana⁶, la cual constituye un déficit de la realidad. Por ello, entiende Atria, las instituciones son la marca de un déficit: su necesidad es nuestra alienación (Atria, 2013, pp. 146-147, 162). Dicho déficit no es natural, sino producto de nuestras condiciones materiales de existencia (particularmente de la escasez) (Atria, 2013, pp. 141, 162)⁷.

⁶ Sin perjuicio de que ésta pueda manifestarse concretamente de diversas maneras.

⁷ Es importante notar que para Atria lo deficitario son nuestras condiciones materiales de existencia, no las instituciones mismas. Véase: *Neoliberalismo con Rostro Humano*, p. 162.

El hecho de que las instituciones sean la marca de un déficit (esto es, que tengan una cara opresiva), señala Atria, sin embargo, no es razón para abolirlas (Atria, 2013, p. 155). Toda institución “realmente existente” tiene dos caras, una emancipatoria -que viene dada por la promesa albergada en ella, esto es, por aquello que intenta hacer probable- y una opresiva -que viene dada por la corrupción de ésta por parte de la realidad (deficitaria)- (Atria, 2013, pp. 101-102, 147, 154-155, 162). Sostiene Atria que “el problema es el déficit del que la institución da cuenta (y por eso tiene una cara emancipatoria), no la institución misma” (Atria, 2013, p. 155). El problema de abolirla es que con ello eliminamos también su cara emancipatoria (Atria, 2013, p. 155).

Lo anterior por supuesto no quiere decir que las instituciones realmente existentes deban ser abrazadas sin reservas, porque entonces se pierde de vista el déficit (Atria, 2013, p. 155). De lo que se trata, antes bien, en el proyecto político atriano es de radicalizar -mediante la alteración de nuestras condiciones materiales de existencia⁸- su cara emancipatoria, desplazando su cara opresiva hasta hacerla desaparecer por completo. Esto es lo que Atria denomina “volver la teoría de la institución contra la institución” (Atria, 2013, pp. 146-151).

Una vez superado este déficit -la alienación-, el Estado y el Derecho (i.e. la institucionalidad jurídica completa) devendrían innecesarios, actualizándose la idea socialista (Atria, 2013, pp. 147, 162)⁹.

Así, producto de esta primera observación, debemos concluir que para Atria la deliberación pública, en tanto concepto político, no debe ser entendida en términos institucionales, sino como una idea que se pretende hacer probable mediante la institucionalidad democrático-deliberativa.

La cara emancipatoria de dicha institucionalidad es que ella se funda en la idea de que:

⁸ Particularmente de nuestra institucionalidad jurídica.

⁹ Para Atria el valor del punto de llegada no se encuentra en el hecho de éste sea alcanzado, sino en su utilidad como criterio de orientación práctica de nuestra acción política presente.

[...] las condiciones en las que vivimos dependen de nosotros; solo nosotros tenemos autoridad para decidir cómo hemos de vivir, cuáles son las normas que han de regir entre nosotros (Atria, 2013, p. 163).

Esta idea, señala Atria, “en la tradición democrática se expresa diciendo que la ley es la voluntad del pueblo” (Atria, 2013, p. 163). Idea que debe ser entendida antes que nada de manera negativa -no positiva-, en el sentido de que no es la voluntad de nadie más (Atria, 2013, p. 163)¹⁰.

Sin embargo, entiende Atria, esta sola dimensión negativa no es suficiente para identificar el sentido de la ley. La ley es la voluntad del pueblo también en el sentido positivo de que es lo que va en el interés del pueblo, es decir, en el interés de todos (Atria, 2013, p. 163).

El problema es que, dada la alienación, entendemos que nuestros intereses se encuentran contrapuestos, de modo que -se pregunta Atria- ¿cómo puede haber una ley que vaya en el interés de todos si no hay comunidad de intereses? (Atria, 2013, p. 164). Responde:

“Así como la religión es el corazón de un mundo sin corazón, el alma de un mundo sin alma (Marx dixit), la ley es la voluntad de una comunidad sin comunidad de voluntades” (Atria, 2013, p. 164).

En un contexto de alienación, lo improbable es que las reglas que nos vinculan a todos sean dictadas desde la óptica del interés de todos. Lo probable, en cambio, es que éstas reflejen el interés del más fuerte (esto es, de quien detenta el poder fáctico) (Atria, 2013, p. 164).

El sentido de las instituciones democrático-deliberativas es hacer probable relaciones de reconocimiento recíproco en virtud de las cuales las reglas que nos vinculan a todos sean dictadas desde la óptica del interés de todos (y no de quienes detentan el poder fáctico), en otras palabras, hacer probable la deliberación pública (en tanto concepto político) (Atria, 2013, p. 164). Sin embargo, como las instituciones son contrafácticas, en la medida en que operan intentando

¹⁰ “En efecto, que la ley sea la voluntad del pueblo no quiere decir que detrás de los individuos que componen la unidad política haya alguna entidad (¿el pueblo, la nación?) cuyos estados mentales (qué quiere, qué cree) deban ser identificados”. Véase: *Neoliberalismo con Rostro Humano*, p.163.

compensar un déficit de la realidad, el cual siempre las tiende a corromper, nunca logran realizar su promesa emancipatoria plenamente, dando lugar a la aparición de su cara opresiva (“no hacen necesario, sino probable, lo improbable”) (Atria, 2013, pp. 164-165).

2. RECONSTRUCCIÓN DE UNA DEFINICIÓN DE DELIBERACIÓN PÚBLICA EN LA CONCEPCIÓN DE ATRIA

Sentado lo anterior, un segundo paso en orden a aproximarnos a la concepción que Atria tiene de la deliberación pública es identificar el significado preciso que le atribuye al término en sus diversos textos, intentando reconstruir una definición a partir de una interpretación sistemática de ellos. Dado que, como dijimos, para Atria la deliberación pública debe ser entendida como una idea política que se busca hacer probable, su significado no puede ser denotativo -pues no designa a un objeto realmente existente-, sino meramente connotativo.

Una definición (connotativa) de lo que Atria entiende por deliberación pública podría formularse del siguiente modo:

*La **deliberación pública** es una actividad humana racional (o lingüística), que se ejerce comunitariamente - y, por lo tanto, supone un reconocimiento recíproco entre quienes participan de ella-, cuya finalidad es alcanzar un consenso acerca de las decisiones que han de vincular a todos, sirviendo de este modo como forma de legitimación del poder, para lo cual quienes participan en ella deben asumir un concepto constitutivo de verdad y mantener una disposición a dar y recibir razones acerca de lo qué es bueno para todos dado el tipo de seres que somos, esto es, de lo que va en nuestro interés general.*

Para una mejor comprensión, desglosaremos la definición precedente, explicando cada uno de sus elementos¹¹:

1.- *Actividad*: En el sentido de que corresponde a un conjunto más o menos homogéneo de acciones voluntarias desplegadas por quienes participan en ella.

¹¹ Cabe tener presente que estos elementos se encuentran conectados de un modo tal que en muchas ocasiones los deslindes entre uno y otro son difusos.

2.- *Humana*: Propia de la humanidad, entendida como una comunidad lingüística (no biológica), como se verá con mayor detalle a propósito del tercer elemento de la definición.

3.- *Racional (o lingüística)*: Esto debe entenderse en su sentido natural (no técnico). La deliberación es una actividad racional en la medida en que solo es posible ejercerla mediante la razón, esto es, mediante el lenguaje¹².

4.- *Comunitaria (reconocimiento recíproco)*: La deliberación pública es comunitaria, en el sentido de que supone una comunidad dentro de la cual pueda desplegarse. A su vez, toda comunidad supone la existencia de intereses comunes (*i.e.* una comunidad de intereses), pues sólo bajo tal supuesto tiene sentido postular como telos de la deliberación pública el consenso acerca de las decisiones que van en el interés de todos. Para explicar la idea anterior, Atria recurre a la noción de Ley Natural, que define como aquello “que es bueno para los seres humanos dado el tipo de seres que somos” (Atria, 2009, p. 39). Cuando discutimos sobre la Ley Natural, afirma, “estamos discutiendo sobre algo común a todos en virtud de nuestra común humanidad, algo en principio transparente a la razón de todos” (Atria, 2009, p. 38). Esta última, configuraría lo que podría denominarse una “comunidad humana universal”¹³, que no sería de índole biológica, sino lingüística (Atria, 2009, pp. 39-41), no pudiendo entenderse, por tanto, como naturalmente dada, sino más bien como una meta de la historia anticipada en nuestras prácticas comunicativas (“mi posibilidad real de comunicarme con mi prójimo implica revelar mi capacidad de comunicarme con todos, es decir, de hacerme prójimo de cada miembro de la especie humana” (Atria, 2009, p. 41)).

Basándose en Aristóteles y Hobbes -guardando debidamente las diferencias entre ambos-, Atria postula como un primer precepto de la Ley Natural el que solo podemos llevar vidas humanas viviendo políticamente, lo que equivale a afirmar que es conforme a ella que el ser humano viva en comunidad política (Atria, 2009, pp. 42-43). Surge entonces otra pregunta, a saber, la de cómo organizar la vida en ella, cuya respuesta lleva a Atria a postular como segundo precepto de la Ley Natural, la universalización de la idea de autorealización, la cual no puede estar reservada a unos pocos, sino que debe ser para todos, en la medida en que (1) todos tenemos la misma dignidad,

¹² Estos tres primeros elementos Atria no los explicita, sin embargo, se desprenden de los demás.

¹³ Atria afirma que toda ley es ley de una determinada comunidad.

y (2) la autorealización es colectiva (=la autorealización propia depende de la de los demás) (Atria, 2009, p. 43).

Por otra parte, toda comunidad supone un igual reconocimiento del otro (reconocimiento recíproco). Este reconocimiento mutuo no es indiferente a la forma en que se entienda la relación entre la verdad y lo político: una comprensión constitutiva de la verdad, como supuesto de nuestras prácticas políticas, es condición necesaria para posibilitar ese reconocimiento mutuo¹⁴. En efecto, tanto si asumimos una comprensión escéptica de la verdad como si asumimos una comprensión apelativa de la verdad, negamos reconocimiento al otro, al mismo tiempo que volvemos imposible la deliberación pública (Atria, 2009).

En el caso de la primera, porque al escéptico, en la medida en que privatiza el mundo (esto es, entiende que no hay un mundo común respecto al cuál sea plausible realizar afirmaciones con pretensión de corrección o de verdad), y, por tanto, niega que puedan existir intereses que sean comunes a todos, el otro se le aparece nada más que como una resistencia frente a sus deseos o preferencias (no como un igual). La deliberación pública deviene así un ámbito de interacción que opera bajo una lógica similar a la del mercado: de lo que se trata es de negociar con el otro, utilizando estrategias instrumentales o manipulativas, para vencer dicha resistencia y satisfacer en la mayor medida posible esos deseos o preferencias (Atria, 2009, p. 29). Por lo tanto, el escéptico no puede fundar una práctica política democrática estable, dado que “no puede llegar más allá del *modus vivendi*, es decir, del arreglo estratégico que alcanzan dos partes cuando se ven forzadas a convivir porque ninguna de ellas tiene la fuerza necesaria para ignorar al otro” (Atria, 2009, p. 36). De lo que se trata, entonces, es de “crear instituciones que nos permitan a cada uno llevar vidas independientes sin interferir con otros, para lo cual es necesario negociar los términos comunes de la convivencia” (Atria, 2009, p. 36).

En el caso de la segunda, porque quien cree que se puede hacer un uso apelativo de la verdad, en la medida en que la verdad es accesible de manera inmediata a la razón (y no que se descubre por medio de ella), solo puede explicar como un caso patológico (como un problema cognitivo) el que otro persista en el desacuerdo. El interlocutor sólo es digno si piensa igual que él. No

¹⁴ No es condición suficiente, dado que un reconocimiento mutuo auténtico o perfecto, supondría superar las condiciones materiales de existencia que determinan la alienación humana.

reconoce al que piensa distinto como un igual, sino que se juzga a sí mismo en una posición de superioridad (dado que está libre de esa patología y la verdad se le presenta de modo más transparente) (Atria, 2009, p. 31). Pero podría ser que el otro haya “llegado, por exactamente el mismo camino, a la misma conclusión. ¿Cómo podrían entonces vivir juntos?” (Atria, 2009, p. 31), se pregunta Atria. Dado que ambos se descalifican como interlocutores, al entender que sus creencias se asientan en una patología, sostiene, solo quedan dos alternativas: “secesión o sumisión” (Atria, 2009, p. 31).

Quien hace uso apelativo de la verdad, además, “reclama que la verdad está sobre las decisiones políticas, porque lo que es justo o verdadero o correcto no deja de serlo porque hayamos decidido lo contrario” (Atria, 2009, p. 36). Por lo tanto, hay una “incompatibilidad entre una práctica política democrática y el uso apelativo de la verdad, que es incompatible con la idea de que la deliberación política y solo la deliberación política, es la manera en que podemos determinar lo que es bueno para nosotros, y podemos vivir así sujetos a normas que, en el sentido relevante, sean ‘nuestras’, de modo que no haya opresión” (Atria, 2009, p. 36).

Solo si asumimos una comprensión constitutiva de relación entre la verdad y lo político es posible un igual reconocimiento del otro, de modo que solo así nuestras prácticas pueden ser verdaderamente políticas (dado que lo político supone el igual reconocimiento del otro) (Atria, 2009, p. 28). La verdad “desempeña una función *constitutiva* [respecto de lo político] cuando la referencia a ella opera no dentro de la práctica argumentativa, sino como uno de sus supuestos, es decir, cuando ella define el sentido de la argumentación” (Atria, 2009, p. 28). Se trata de entender que nuestras prácticas políticas (así como también nuestras prácticas jurídicas), “descansan sobre el supuesto de que problemas jurídicos o políticos tienen respuestas correctas” (Atria, 2009, p. 28).

Es precisamente porque tienen una respuesta correcta (porque existe un mundo en común del cual hablar) que tiene sentido que ofrezcamos y recibamos argumentos acerca de cuáles son las decisiones que mejor representan el interés de todos (esto es, que son justas, dado lo que es bueno para el ser humano).

Atria parte de la base de que nuestras prácticas políticas necesariamente suponen, en la medida en que son políticas, razones en principio aplicables a todos, y por referencia a las cuales nuestras decisiones políticas pueden ser “objetivamente” correctas o incorrectas. Supone, en otras palabras, que existe un mundo en común respecto al cual se puede hablar con pretensión de corrección o incorrección. Únicamente bajo este supuesto tiene sentido estar dispuesto a dar y a recibir argumentos a favor y en contra de nuestras creencias acerca de la forma más justa de convivencia dado el tipo de seres que somos, esto es, acerca de lo que va en el interés de todos.

Como se señaló más arriba, en un contexto institucional (esto es, deficitario) este reconocimiento mutuo no puede ser perfecto. Existe, pues no nos encontramos en estado de naturaleza, pero es incompleto, pues los déficits de la realidad que justifican la existencia de nuestras instituciones - y que las corrompen, dando lugar a su cara opresiva- actúan sobre nosotros condicionando nuestra conciencia (nos alienan). Sin embargo, bajo una comprensión política anticipatoria, que -como vimos- entiende que nuestras instituciones, junto con una cara opresiva, tienen una cara emancipatoria constituida por la idea (o promesa) que intentan hacer probable, es posible entender que la radicalización de esta última puede conducirnos a vivir vidas más plenamente humanas, esto es, vidas con un mayor grado de reconocimiento del otro, hasta llegar a un punto en que este reconocimiento sea pleno (o perfecto).

Por último, cabe señalar que al suponer reconocimiento mutuo, no resulta admisible una deliberación pública fundada exclusiva o predominantemente en el uso de eslóganes. Estos últimos, entiende Atria, “son abreviaciones de ideas o argumentos, cuyo lugar apropiado son contextos en los que no es posible desplegar un discurso para ofrecer directamente las razones o para complementar el despliegue de las razones” (Atria, 2013, p. 21). “Funcionan como nombres propios, es decir, etiquetas para ideas que no hacen explícito su contenido o justificación” (Atria, 2013, p. 23).

Los eslóganes no son argumentos ni contienen argumentos, pero funcionan como tales: la pretensión de un eslogan es “mover a la acción” (lo que coincide con la pretensión de la conclusión de un argumento) (Atria, 2013, p. 21), conectando de manera inmediata -es decir, “sin la mediación de discurso, sin que haya intercambio de razones” (Atria, 2013, p. 21)- con las

creencias, emociones o sentimientos del destinatario (Atria, 2013, p. 21). Por lo mismo, cabe la posibilidad de que sean utilizados como instrumentos de manipulación.

No obstante, entiende Atria que cumplen un rol relevante en política en la medida en que nombran ideas que son compartidas, siendo éstas, a su vez, “la base de la acción política, que siempre es una acción colectiva” (Atria, 2013, pp. 24-25), pero de ningún modo pueden reemplazar la discusión sobre contenidos, pues, de lo contrario, esta última devendría una discusión “vacía, infantil” (Atria, 2013, p. 25).

5.- *Consenso*

Para Atria, el fin natural de la deliberación pública es el consenso, toda vez que esta se sustenta en la idea de que hay algo que va en el interés de todos dado el tipo de seres que somos (en esto consiste -según Atria- la ley natural, como ya vimos), y que es, en principio, transparente a la razón de todos, precisamente porque en el sentido relevante somos iguales. Por lo tanto, el hecho de que no exista el consenso (esto es, el hecho del desacuerdo) solo puede explicarse debido a que hay “algo acerca de nuestras formas deliberativas que nos hace difícil o imposible reconocer nuestra común humanidad, esto es, el hecho de que hay algo que va en el interés de todos” (Atria, 2009, p. 35).

Entiende Atria que es importante evitar dos posiciones:

- (i) La idea de que la deliberación pública sólo tiene sentido cuando ella es perfecta, esto es, “cuando hay pleno reconocimiento recíproco y transparencia de cada participante tanto respecto de sí mismo como del otro” (Atria, 2009, p. 55).
- (ii) La idea de que la deliberación pública solo es importante en el sentido en que ella es posible en nuestras prácticas realmente existentes, que el hecho de que ella fracase en sus términos (en tanto no alcanza su *telos* interno) es indiferente (Atria, 2009, p. 55).

Ambas posiciones desconocen, a juicio de Atria, la dimensión anticipatoria de la política: la primera, porque nos lleva a devaluar nuestras prácticas deliberativas realmente existentes; la segunda porque no da cuenta de que nuestras propias prácticas deliberativas apuntan a su superación al hacer urgente la pregunta: ¿por qué fracasan en sus términos? (Atria, 2009, p. 55).

Desde una comprensión política anticipatoria, sostiene, el hecho de que el consenso no se alcance (o, lo que es lo mismo, que el desacuerdo persista), no implica bajo ninguna circunstancia una devaluación de nuestras prácticas deliberativas realmente existentes ni el abandono del ideal utópico deliberativo. Supone que aunque dichas prácticas sean deficitarias, no lo son completamente, sino que guardan en sí la posibilidad de radicalización de lo que en ellas hay de emancipatorio (Atria, 2009, p. 54).

Sólo asumiendo esta perspectiva es que tiene sentido preguntarse por las causas de la persistencia del desacuerdo para intentar superarlas. Sería demasiado ingenuo buscar la explicación a este déficit de la deliberación pública en la mala fe de los participantes, puesto que supondría que las condiciones de una deliberación plena han de ser alcanzadas mediante la prédica moralista (=apelación al otro para que actúe correctamente) (Atria, 2009, p. 56). “Lo que nos separa de formas de vida radicalmente humanas no es un déficit moral que sea solucionable mediante la apelación al otro de que actúe correctamente, sino nuestra forma de vida” (Atria, 2009, p. 56). El déficit se encuentra, en otras palabras, en nuestras condiciones materiales de existencia, que hacen improbable que podamos reconocer nuestra común humanidad (Atria, 2009, pp. 53, 56)¹⁵.

6.- Decisiones

Como se señaló a propósito del cuarto elemento de la definición que nos encontramos desglosando, Atria entiende que la vida en comunidad es necesaria, dada nuestra naturaleza, para llevar vidas propiamente humanas. Dado que toda comunidad política requiere tomar decisiones

¹⁵ Un ejemplo de esto es que bajo el capitalismo el modo normal de relación entre individuos es el del mercado, que, según Atria, tiende a destruir todo orden distinto, haciendo del agente de mercado un individuo solipsista que se relaciona con otros objetivándolos. Véase: *La verdad y lo político (II)*, p. 61.

que la totalidad de sus miembros reconozcan como propias acerca de cómo hemos de vivir juntos (la decisión es ineludible, puesto que no decidir también es decidir) (Atria, 2009, pp. 45-46), la pregunta que surge es la siguiente: ¿cómo, ante el desacuerdo acerca de qué decisiones son correctas (que es producto de nuestras formas de vida actuales), tomar decisiones que cuenten como ‘nuestras’? (Atria, 2009, pp. 45-46).

La respuesta -sostiene Atria- es: mediante un procedimiento creado para tal propósito. El solo hecho de que la respuesta a la pregunta enunciada en el párrafo precedente sea un procedimiento, implica que contarán como ‘nuestras’ decisiones que algunos de nosotros considerarán como injustas. Sin embargo, esto no puede llevarnos a cuestionar su validez (dado que ello implicaría que la vida en comunidad devendría imposible (en el contexto de nuestras formas de vida deficitarias): basta la conclusión de que, bajo nuestras condiciones actuales de vida, es necesario un procedimiento para descartar el eslogan de que “la ley injusta no es ley” (Atria, 2009, p. 46)¹⁶.

Pero este eslogan -continúa Atria- puede entenderse en un sentido diverso, a saber, “que en nuestras formas de vida lo que hace injusta a la ley no es su contenido sino el hecho de haber sido aprobada mediante un procedimiento injusto, es decir, un procedimiento que no respeta la igual dignidad de cada uno”. Entendido de este modo, “el eslogan nos advierte que el hecho de que una decisión pretenda ser nuestra decisión no implica que lo sea; de que no podemos detenernos al constatar que algún procedimiento es necesario y debemos, adicionalmente, preguntarnos por los procedimientos que son en este sentido ‘justos’, es decir, respetan la dignidad igual de cada uno (vale decir, son anticipatorios del reconocimiento radical)” (Atria, 2009, p. 47). Por lo tanto, tras llegar a la conclusión de que, frente al desacuerdo, es necesario un procedimiento que nos permita tomar decisiones que cuenten como nuestras, el paso siguiente, señala, es determinar cuáles son las condiciones que debe cumplir tal procedimiento para que sea justo, esto es, para que pueda afirmarse que respeta la igual dignidad de cada uno, que es anticipatorio de un reconocimiento radical del otro (Atria, 2009, p. 47).

¹⁶ Con todo, considera Atria que esto no significa el deber de aceptar cualquier decisión, por injusta que considere, como una decisión válida. “El que cree que las decisiones que la comunidad política ha tomado no son, por así decirlo, ‘meramente injustas’, sino que son fundamentalmente injustas, cree que la comunidad política en realidad no es tal, que la vida en esa comunidad no nos permite llevar vidas más humanas son que en algún sentido suficientemente significativo nos corrompe. Que nos corrompa quiere decir que, lejos de habilitarnos, nos incapacita para vivir conforme a lo que es bueno para nosotros dado el tipo de seres que somos. El que cree esto cree que su deber es la rebelión”. Sin embargo, agrega, esto último no nos exime del deber de justificar por qué esas decisiones son tan radicalmente injustas que ameritan una guerra civil. Véase: *La verdad y lo político (II)*, pp. 59, 60.

Dado que “la comunidad política está formada por individuos cada uno de los cuales tiene la misma dignidad, para cada uno de los cuales sujetarse a la voluntad heterónoma del otro es opresivo” (Atria, 2009, p. 46), y dado el hecho de la probabilidad del desacuerdo bajo nuestras formas de vida actuales (Atria, 2009, p. 46), ese procedimiento debe cumplir, a juicio de Atria, al menos dos condiciones (Atria, 2009, p. 47):

En primer lugar, tiene que ser un procedimiento que dé cuenta de que a través de él lo que intentamos hacer es determinar qué es lo bueno para nosotros; no alcanzar una tregua en una lucha que por el momento nos conviene suspender. Ha de ser entonces un procedimiento cualitativamente distinto de la negociación y el regateo característicos del mercado (Atria, 2009, p. 47).

En segundo lugar, se trata de un mecanismo para decidir que ha de fundarse en el hecho de que todos tienen igual dignidad, es decir, que nadie puede reclamar un acceso privilegiado a la verdad (Atria, 2009, p. 47).

Únicamente un procedimiento democrático de deliberación pública y decisión por mayoría cumple con estas dos condiciones (Atria, 2009, p. 47).

En opinión de Atria, existe una aparente tensión entre ambas condiciones que identifica, toda vez que la primera repara en que no podemos mirar nuestros procedimientos de decisión como casos de “justicia puramente procesal”, en que lo justo se define como el resultado de un procedimiento; mientras que la segunda implica que “nuestras” decisiones cuentan como tales no porque sean sustantivamente justas sino porque han sido formalmente adoptadas (Atria, 2009, p. 47).

Esa tensión se diluye, sin embargo, al considerar que el discurso jurídico, al ser sus piezas decisiones (a diferencia de la deliberación política, cuyas piezas son creencias, que son transparentes a la razón), es opaco a sus razones. Negar validez a las decisiones injustas hace imposible vivir en comunidad con personas que tienen visiones distintas a las propias acerca de lo que es justo, dado que no es posible el reconocimiento mutuo, sino solo una relación de

dominación: o el otro vive de manera forzada de acuerdo a mis ideas de justicia o yo vivo de manera forzada de acuerdo a las de él (Atria, 2009, p. 48).

Como se señaló unos párrafos más arriba, Atria entiende que el procedimiento de decisión debe dar cuenta del reconocimiento recíproco entre los miembros de la comunidad (se reconocen entre ellos igual dignidad). En el momento propiamente deliberativo, esto se manifiesta en la disposición a dar y recibir razones acerca de lo que es justo para todos. En el momento de la decisión, la regla de la mayoría (una persona, un voto) opera como aplicación del mismo criterio, en el sentido de que supone que cada opinión vale, en principio, lo mismo (Atria, 2009, pp. 50-51).

Lo importante es entender que la regla de la mayoría es una regla de decisión (que trata a todos como iguales), no un criterio de corrección, por lo que en la deliberación pública la mayoría no tiene fuerza apelativa. La corrección o incorrección de una creencia solo puede decidirse atendiendo a las razones que la sustentan, y esa es justamente la finalidad de la deliberación pública (Atria, 2009, p. 52).

La regla de la mayoría opera después de la deliberación, cuando esas razones han quedado a disposición de todos: ese es el momento en que toca decidir, y entonces habrá que preguntarse cómo cada participante entiende que esas razones se aplican al problema en discusión. Entonces la única manera de respetar la dignidad de cada uno será entender que la conclusión a la cual cada uno ha llegado acerca de si una creencia se funda o no en razones es igualmente imperante; es decir, que las conclusiones de cada uno no pueden ser ponderadas sino contadas (Atria, 2009, pp. 52-53).

7.- Forma de legitimación del poder

Sostiene Atria que a la hora de justificar (= legitimar) la autoridad de las decisiones adoptadas democráticamente existen distintas alternativas:

(i) Una primera alternativa, es entender que el procedimiento democrático es *la mejor manera de saber* lo que es moralmente correcto. Esta justificación de carácter epistémico tiene, sin embargo, el problema de reducir nuestro compromiso con la democracia a uno de carácter meramente instrumental, lo que significa que si existiese un mecanismo más fiable para determinar la corrección de una decisión, debiésemos reemplazar aquella por este último (Atria, 2009, p. 38).

(ii) Una segunda alternativa, es entender que el procedimiento democrático *define* lo que es moralmente correcto. (rol constitutivo). El problema de esta justificación, es que no da cuenta del hecho de que en muchas ocasiones las decisiones adoptadas democráticamente efectivamente son injustas (por ejemplo, una ley que en vez de representar un interés general, representa intereses facciosos) (Atria, 2009, p. 38).

(iii) Una tercera alternativa, es entender que el acuerdo de las partes es un caso de justicia procesal perfecta (Atria, 2009, p. 39) “[...] es decir, en el cual en principio lo que es justo es independiente del procedimiento [democrático], pero el procedimiento [democrático] es infalible en la determinación de lo que es justo” (Atria, 2009, p. 39). Sin embargo, esta forma de justificación nos reconduce nuevamente a la primera alternativa, pues, en último término es un argumento epistémico, que, como hemos visto, transforma nuestro compromiso con la democracia en uno meramente instrumental (Atria, 2009, p. 39).

(iv) Finalmente, una cuarta alternativa, que es la que Atria considera correcta, es entender que lo moral se disuelve en lo político (Atria, 2009, pp. 38-39) -de modo que “[...] ambas dimensiones son cooriginales [...]” (Atria, 2009, p. 40) -, lo cual:

[...] quiere decir que no hay problema moral que no sea un problema político, no hay solución moral que no sea una solución política, no hay formas morales de decisión que no sean formas políticas de decisión, etc. En breve, que cada vez que usamos la palabra ‘moral’ podemos reemplazarla [...], sin pérdida de sentido sino aumento de claridad, por la palabra ‘político’ (Atria, 2009, pp. 38-39).

Que la moral se disuelva en lo político, se traduce en:

[...] que es nuestro reconocimiento de la igual libertad de las partes, y de su condición de agentes, lo que hace que su decisión sea considerada como infalible, es decir, que no pueda ser impugnada. Afirmar que su acuerdo es la última palabra sobre los términos de su intercambio, es afirmar su radical dignidad: los términos en que ellos se relacionan entre sí tienen que ser términos que son propios de ellos, porque de otro modo los estaríamos utilizando como instrumentos para identificar lo que queremos identificar. El reconocimiento de su libertad de contratar, en la comprensión que estoy explicando, no es instrumental, sino expresivo: expresa nuestro reconocimiento de su agencia y dignidad, lo que en realidad quiere decir: es constitutivo de su agencia (Atria, 2009, p. 40).

Que sea constitutivo de su agencia, por su parte, quiere decir “que ser un agente es vivir con otros que reconocen que uno es causa no causada” (Atria, 2009, p. 40), lo que -por lo tanto- constituye una afirmación política, no metafísica (Atria, 2009, p. 40).

¿No es esto, se pregunta Atria, una forma de decir que la decisión democrática define lo moral? Atria responde que no, toda vez que sostener que la moral se disuelve en lo político (a diferencia de sostener que define lo político), nos permite comprender los casos en los cuales nos negamos a entender una decisión democrática como justa por no cumplirse ‘las condiciones de la justicia conmutativa’ (Atria, 2009, p. 40).

8.- *Concepto constitutivo de verdad:*

Atria entiende que la posibilidad de la deliberación y, por tanto, de “la vida en común entre individuos que se reconocen igual dignidad” (comunidad) (Atria, 2009, p. 23), dependen (no de la aceptación o rechazo de la idea de “verdad objetiva”, sino) de la comprensión que impere respecto a la relación entre la verdad y lo político (Atria, 2009, pp. 22-23).

Una primera alternativa, es entender esta relación como una *relación de independencia*. Comparten esta comprensión tanto el escéptico como el fanático. El escéptico respecto de la verdad,

[...] cree (equivocadamente) que la posibilidad de vivir con otros sin opresión surge solo al negar la ‘objetividad’ de la verdad; que ese espacio solo puede surgir en la medida que neguemos la existencia de algún estándar independiente de nosotros por referencia al cual nuestras decisiones políticas puedan ser juzgadas como correctas o incorrectas” (Atria, 2009, p. 23).

El fanático, por su parte,

[...] concluye (también equivocadamente) que el hecho de que una decisión sea democráticamente producida sólo muestra que mucha gente la respalda, que el error no por ser común deja de ser error, y que como la vida sin opresión solo puede darse conforme a reglas justas (verdaderas), el modo formal de producción de las reglas no es relevante: importa solo su contenido (Atria, 2009, p. 23).

La verdad cumple aquí una función apelativa, pues “[...] la referencia a ella desempeña o pretende desempeñar una función *argumentativa*, es decir, el hecho de tener una proposición determinada el estatus de ‘verdadera’, se ofrece como un argumento [...]” (Atria, 2009, p. 28).

Ambas posturas imposibilitan la deliberación pública. La del escéptico, en la medida en que al sostener que nada es correcto o verdadero, sino que solo existen creencias subjetivas, “[...] privatiza el mundo que como seres humanos compartimos: ese mundo no es común, porque ningún enunciado respecto de él es “objetivamente” verdadero, verdadero *para todos*” (Atria, 2009, p. 24). La del fanático, porque “[...] hace irrelevante el hecho de que frente a mí hay un individuo con dignidad y una opinión diferente de la mía” (Atria, 2009, p. 24). En el fondo, al asumir que se encuentra en una posición privilegiada o iluminada (de superioridad) para conocer la verdad, descalifica a quien no reconozca su autoridad sometiéndose a ese conocimiento absoluto (no hay reconocimiento recíproco). Esto supone el fin del diálogo, pues quien se encuentra en posesión de la verdad no tiene ningún motivo para dar argumentos a favor de sus creencias o recibir argumentos en contra de ellas. Cree que, dada su superior sabiduría, basta el solo hecho de afirmar su creencia para que el interlocutor lo tome como prueba suficiente de su corrección (Atria, 2009, p. 26). Quien piensa distinto está equivocado, por lo que solo le queda reconocer su error y rendirse ante *la verdad* (objetiva).

La otra alternativa es entender que entre la verdad y lo político existe una *relación funcional*, de modo que aquella cumple una función constitutiva de la deliberación pública, en la medida en que sin referencia a ella ésta deviene una práctica opresiva, en la que no hay un reconocimiento del otro como igual (Atria, 2009, p. 27). Que la verdad desempeñe una función constitutiva, quiere decir que “la referencia a ella opera no dentro de la práctica argumentativa sino como uno de sus supuestos, es decir, [...] ella define el sentido de la argumentación” (Atria, 2009, p. 28).

La deliberación pública (nuestras “prácticas políticas”), entiende Atria, descansa(n) bajo el supuesto de que los problemas políticos tienen una solución correcta. Solo entendiendo que es así, es que tiene sentido que concurramos a ella ofreciendo argumentos. El énfasis no se encuentra aquí en la posibilidad de alcanzar dicha solución o respuesta correcta (verdadera), sino en el hecho de que suponer que ella existe es lo que hace que la deliberación pública tenga sentido (Atria, 2009, p. 28).

9.- Disposición a dar y recibir razones

Como hemos visto, solo bajo la exigencia de una disposición a dar y recibir razones, es posible fundar prácticas auténticamente políticas, esto es, donde exista un igual reconocimiento del otro. En la medida en que reconozco que al otro le resulta tan opresivo como a mí vivir bajo la voluntad de otro, es que mi reconocimiento hacia él se traduce en mi disposición a dar y recibir razones acerca de cuál es la forma más justa de convivencia (Atria, 2009, p. 52).

3. COMPRENSIÓN POLÍTICA ANTICIPATORIA

Cabe reiterar que la definición expuesta más arriba corresponde a lo que podría denominarse una deliberación pública plena o perfecta (una puramente orientada a una búsqueda desinteresada de la verdad o lo correcto, donde solo vale la coacción racional del mejor argumento (Atria, 2013, p. 26). Tal grado de perfección, sin embargo, solo existe cuando el reconocimiento recíproco entre los sujetos que participan en ella es perfecto, “cuando su relación

está purgada de toda dimensión instrumental o manipulativa” (Atria, 2013, p. 26). Nuestras formas deliberativas realmente existentes, en cambio, tienen lugar en un contexto de reconocimiento recíproco imperfecto¹⁷ (la razón de su existencia es precisamente que el hombre es el lobo del hombre, esto es, la alienación humana), de modo que no pueden sino ser, a su vez, imperfectas. Esto no quiere decir que no sea posible y, en consecuencia, deba ser abolida o asumida como una mera puesta en escena para disfrazar la manipulación o instrumentalización de unos a otros, sino que debe ser entendida de modo anticipatorio, toda vez que, si bien no existe un reconocimiento recíproco perfecto, existe al menos cierto grado de reconocimiento recíproco (=reconocimiento recíproco imperfecto).

Señala Atria que “cuando no hay reconocimiento, siquiera incompleto, hay estado de naturaleza hobbesiano: guerra de todos contra todos. Cuando el reconocimiento es perfecto, ha llegado el Reino de Dios. Entre ambos está lo político” (Atria, 2013). La llegada del Reino de Dios a la tierra o del comunismo (en su versión secularizada), es el punto de llegada utópico que guía - como una brújula- la teoría y el proyecto político de Atria, quien se autocomprende como socialista. Corresponde al momento en que las condiciones materiales de existencia que determinan nuestra alienación son superadas, junto con la necesidad del Estado y la institucionalidad jurídica completa (*i.e.* lo político), que, por haber dejado de existir el déficit que dotaba de sentido a su existencia, devienen superfluos. Es el momento en que logramos ver de manera completamente transparente nuestra común humanidad (Atria, 2013).

4. EL PROYECTO POLÍTICO DE ATRIA

El proyecto político de Atria, en lo que respecta a la deliberación pública, apunta a radicalizar la cara emancipatoria de nuestras instituciones democrático-deliberativas, con el consiguiente

¹⁷ Especialmente bajo el imperio de un modelo neoliberal como el chileno, en el cual el contexto de interacción predominante en el que se despliegan las relaciones humanas es el mercado, nuestros intereses tienden a aparecernos como contrapuestos, acentuando la alienación humana y dificultando (o haciendo menos probable) la deliberación pública, que -como hemos visto- supone la existencia de intereses comunes susceptibles de ser identificados mediante el despliegue de ésta.

desplazamiento de su cara opresiva, para así acercarnos progresivamente a una “deliberación pública plena”. Para ello, propone -como un paso en esa dirección- la descomodificación (= remoción del mercado) de “ciertos aspectos del bienestar de cada uno que son responsabilidad de cada uno”, mediante la instauración de un régimen de derechos sociales en lo que respecta a ellos (Atria, 2013, p. 152).

Afirma que el mercado, al igual que toda institución realmente existente, tiene dos caras, una opresiva, en tanto criterio de distribución, y una emancipatoria en tanto forma institucional de un espacio de intercambio no forzado (Atria, 2013, p. 152). En tanto criterio de distribución, el mercado es efectivamente cruel, señala, pues no atiende a la necesidad de las personas, sino únicamente a su poder adquisitivo (Atria, 2013, p. 152). En tanto forma institucional de un espacio de intercambio no forzado, en cambio, es emancipatorio, pues “las relaciones que cada uno establece con otros son relaciones que pueden (en principio al menos) ser reconducidas a su voluntad, al hecho de que uno las ha querido” (Atria, 2013, p. 152).

Para una izquierda que ha aprendido del fracaso de los “socialismos reales”, sostiene Atria, es importante el mercado en este segundo sentido -en tanto forma institucional de un intercambio no forzado- (Atria, 2013, p. 153). Así, señala:

La alternativa al mercado es que la provisión de lo que es necesario para todos sea hecha mediante programas estatales, y eso tiene dos problemas: el primero es que crea espacios demasiado amplios para la corrupción, para que “el sistema” termine siendo no uno que beneficia a todos sino a algunos, quienes tienen el control sobre él. El segundo es que “el sistema” debe ignorar lo que los individuos (creen que) quieren, y darles lo que deben querer. Pero entonces los individuos realmente existentes dejan de ser fines en sí mismos y pasan a ser medios de realización del programa estatal (Atria, 2013, p. 153).

La importancia de distinguir entre las dos dimensiones del mercado antes mencionadas –opresiva y emancipatoria- es que, de no hacerlo, “las alternativas disponibles se reducen brutalmente: o abolir el mercado para eliminar su cara deficitaria (eliminando también su dimensión emancipatoria), o abrazarlo en nombre de su cara emancipatoria (celebrando también, o al menos ignorando, su cara deficitaria)” (Atria, 2013, p. 154).

La solución, la idea de una izquierda democrática, está en entender que las instituciones “realmente existentes” siempre tienen las dos caras que hemos descubierto en el mercado. Como tienen dos caras, el hecho de que la institución sea la marca de un déficit (=tenga una cara opresiva) no es una razón para abolirla, porque el problema es el déficit del que la institución da cuenta (y por eso tiene una cara emancipatoria), no la institución misma. Por eso al abolirla eliminamos la cara emancipadora. Sin embargo, tampoco pueden ser abrazadas sin reservas, porque entonces perdemos de vista el déficit (Atria, 2013, p. 155)¹⁸.

De este modo, sostiene que la descomodificación (de aquellos aspectos del bienestar de cada uno que son responsabilidad de todos) ha de referirse únicamente a la cara opresiva del mercado -en tanto criterio de distribución de recursos-, pues, de lo contrario, se estaría aboliendo (negando) la institución completa (incluyendo su cara emancipatoria) (Atria, 2013, p. 156).

De lo que se trata, en el fondo, es de radicalizar la cara emancipatoria del mercado (como un espacio de intercambio no forzado), de modo que “sea igual para todos, porque la defensa de la libertad es la defensa de la libertad para todos o es la defensa del privilegio” (Atria, 2013, p. 157). Esto, sin embargo, no debe entenderse como un intento de “limitar la libertad para garantizar una mayor igualdad” (Atria, 2013, p. 158), sino de “restringir una libertad políticamente irrelevante, porque no puede ser para todos [...], para universalizar una libertad fundamental, la que constituye el aspecto emancipador del mercado [...]” (Atria, 2013, p. 158). “La idea de descomodificación”, en consecuencia, propia de los derechos sociales”, se encuentra “vinculada a la idea de libertad”, pues “se trata de asegurar la libertad para todos” (Atria, 2013, p. 159), la cual es relevante para la realización humana en la medida en que permite a las personas desarrollar sus propios planes de vida (Atria, 2013, pp. 158-159).

La radicalización de la cara emancipatoria del mercado -y el consiguiente desplazamiento de su cara opresiva- mediante la instauración de un régimen de derechos sociales, produciría, a juicio de Atria, una mayor politización de las relaciones sociales, en la medida en que mediante él se

¹⁸ Lo mismo en: Neoliberalismo con Rostro Humano, p. 162.

crearía un espacio de interacción en el cual -a diferencia de lo que ocurre en el mercado en tanto criterio de distribución- nuestros intereses no se encontrarían contrapuestos, permitiendo la emergencia (o identificación) de intereses comunes (=haciéndolos probables). En efecto, explica que, en el sentido recién expuesto, “una relación no política es una relación en la que es aceptable en principio que las partes apelen a sus propios intereses particulares, mientras una relación es política cuando esa apelación es inaceptable” (Atria, 2013, p. 169). Ello, puesto que, mientras las relaciones no políticas se estructuran por intereses individuales, las relaciones políticas se estructuran por intereses comunes (Atria, 2013, p. 169).

Atria describe los principios que caracterizan, a su juicio, respectivamente a uno y otro régimen institucional. El régimen de mercado, se caracteriza por:

“(M1) Los individuos actúan motivados por su propio interés, no por el interés ajeno. (M2) Nadie tiene el deber de proveer o el derecho a recibir antes de llegar a acuerdo en un contrato. (M3) Cada participante es libre de sujetar su disposición a contratar a las condiciones que desee” (Atria, 2013, p. 126).

Mientras que el régimen de derechos sociales se caracteriza por:

“(DS1) El proveedor no provee porque de ese modo sirve su propio interés, sino porque sirve el interés del ciudadano. (DS2) El ciudadano tiene derecho a la provisión, y el proveedor tiene el deber de proveer. (DS3) El proveedor no está en condiciones de establecer, unilateralmente, condiciones especiales de provisión caso a caso. Las condiciones de acceso, que especifican los márgenes del derecho ciudadano han de estar fijadas en un protocolo público aplicable a todos por igual” (Atria, 2014, p. 128).

El tránsito de M1-M3 a DS1-DS3, constituye la radicalización de la cara emancipatoria del mercado junto al desplazamiento de su cara opresiva.

Añade Atria, refiriéndose a M1-M3 (pero aplicable también a DS1-DS3), que tales principios “no pretenden ni moralizar o predicar, ni juzgar o condenar” (Atria, 2014, p. 127). M1, por ejemplo, “no afirma que todos los agentes de mercado son de hecho egoístas y ‘malas personas’”

(Atria, 2014, p. 127), sino que se refiere a “la razón que típicamente mueve” a quien actúa dentro de tal contexto institucional (Atria, 2014, p. 127). Lo mismo cabe señalar, por analogía, en relación a DS1: no afirma que todos los agentes que actúan dentro del régimen de derechos sociales lo hacen motivados por el “interés del ciudadano”, sino que se refiere a la razón que típicamente mueve a quien actúa dentro de tal contexto insitucional.

El proyecto político de Atria descansa en la idea de pedagogía lenta de la ley (Neoliberalismo). Para Atria, como hemos visto, la humanidad no es un dato biológico, sino que es artificial, al igual que la subjetividad humana (cfr. 176), “porque requiere de lo político, y lo político es artificial” (Atria, 2013, p. 177). Ser humano es, por lo tanto, *vivir con otros* (Atria, 2013, p. 177), pero esto último “no es un hecho”, sino que “un proceso, algo que se aprende” (Atria, 2013, p. 177). Lo político, sostiene, “es el modo en que, viviendo juntos, devenimos progresivamente humanos” (Atria, 2013, p. 177).

La “pedagogía lenta de la ley”, entonces, puede entenderse, siguiendo a Atria, como el proceso mediante el cual, “viviendo vidas políticas, es decir, viviendo con otros en condiciones de reconocimiento imperfecto, aprendemos cómo vivir de modo más humano, es decir, de un modo que corresponda de modo más pleno a nuestra naturaleza” (Atria, 2013, p. 178). Tal idea supone, en sus palabras, que

“[...]a través de la deliberación podemos, de modo más o menos completo, distinguir entre nuestros intereses facciosos y nuestros intereses comunes; y que cuando vivimos conforme a lo que va en el interés de todos, la idea socialista de que la realización es recíproca se hace algo más probable” (Atria, 2013, p. 187).

La idea de pedagogía lenta se encuentra en un punto intermedio entre el conservadurismo y el neoliberalismo (Atria, 2013, p. 177). Mientras para el primero las instituciones cumplen un rol pedagógico, pero negando su libertad para decidir cómo vivir su vida y decidiendo por él, el segundo “rechaza ese argumento porque cree que es totalitario reclamar para la ley una función pedagógica” (Atria, 2013, p. 176), toda vez que el Estado solo tiene legitimidad para proteger intereses individuales generalizados (Atria, 2013, p. 176). En este contexto, el concepto de pedagogía lenta es la forma de rechazar el totalitarismo propio del conservador, pero evitando

caer en el extremo opuesto (del neoliberal), que niega completamente la legitimidad de la idea de pedagogía de la ley (Atria, 2013, p. 177).

Esta última, entendida como una pedagogía lenta, descansa (al igual que en el conservadurismo) en la consideración de que el individuo, en las condiciones en las que se encuentra, puede elegir mal (erróneamente) (Atria, 2013, p. 177). La ley, sin embargo, no le enseña al individuo prohibiéndole elegir vivir del modo en que él cree que es bueno vivir (Atria, 2013, p. 177): se trata de una pedagogía *lenta* y no de una pedagogía a secas, precisamente en la medida en que no supone actuar directamente sobre la conciencia de los sujetos (ello implicaría negar su libertad), sino sobre sus condiciones materiales de existencia para que éstas correspondan a una conciencia más plenamente humana (Atria, 2013, pp. 145-146)¹⁹. De lo contrario, se incurriría en lo que Atria denomina el principio portaliano.

Entender nuestras instituciones realmente existentes de modo anticipatorio cobra aquí especial relevancia. No es que ellas sean puramente instrumentales para alcanzar el punto de llegada (la realización de la idea de socialismo), sino que en alguna medida son el punto de llegada: a través de ellas podemos aprender qué cuenta como punto de llegada (Atria, 2013, p. 184). Una consideración meramente instrumental de ellas, llevaría a abandonarlas en caso de aparecer como más eficaz, en determinadas circunstancias, una vía como alternativa. Por las mismas razones expuestas, la pedagogía de la ley tampoco puede ser entendida de modo instrumental (Atria, 2013, p. 184).

“Lo que necesitamos es aprender a ver que la realización es recíproca” (Atria, 2013, p. 187), entiende Atria, para lo cual “debemos vivir bajo instituciones que lo hagan transparente”. Es a esto precisamente a lo que apunta el “régimen de lo público”:

En el régimen de mercado que se aplica hoy en Chile a todo, cada uno paga lo que puede, y entonces la calidad de la educación o la salud o la seguridad social de cada uno es el problema de cada uno. En un sistema que operara bajo el régimen de lo público, lo que cada uno recibe es aquello a lo que tiene derecho en tanto ciudadano, y como está

¹⁹ Esto se explica -en parte- porque Atria, al igual que Marx, cree que la existencia precede a la conciencia. Véase: *Neoliberalismo con rostro humano*, pp. 145-146.

descomodificado, no es posible mejorar la situación individual de cada uno por la vía de pagar más. Si el rico quiere usar su dinero e influencias para mejorar su educación o salud o seguridad social, bajo el régimen de lo público no puede hacerlo individualmente, comprando más para él. Debe hacerlo políticamente, por la vía de usar su poder e influencia para que mejore el sistema a través del cual todos ven su necesidad satisfecha. El régimen de lo público alinea el interés de uno con el interés de todos (Atria, 2013, p. 187).

Este punto, sostiene, puede ser generalizado, entendiéndolo como “la forma general que debe guiar el esfuerzo de imaginación institucional socialista” (Atria, 2013, p. 187) que sigue al fracaso de los socialismos reales del siglo XX (Atria, 2013, p. 187): de lo que se trata es de pensar en “instituciones que hagan transparente a los individuos, y de ese modo contribuyan a crear las condiciones para que el individuo aprenda, que su realización es recíproca” (Atria, 2013, p. 187).

III. EN QUÉ CONSISTE LA CRÍTICA DE HERRERA A LA CONCEPCIÓN DE DELIBERACIÓN PÚBLICA DE ATRIA Y AL PAPEL QUE CUMPLE EN SU PROYECTO POLÍTICO

Herrera, en su libro *La Frágil Universidad*, así como en diversas columnas²⁰, formula una serie de críticas al proyecto político de Atria. Tales críticas se encuentran todas articuladas, en último término, por lo que podríamos denominar su “Teoría de la Comprensión Política”, desarrollada -en parte- en su recién mencionada obra como también en otra titulada *La derecha en la crisis del bicentenario*.

Sostiene Herrera, que toda comprensión -también la propiamente política-, en tanto actividad racional, se encuentra afectada por una tensión fundamental en la medida en que opera mediante reglas y conceptos que son generales, siendo que la realidad es infinitamente singular, única, irrepetible, diversa, excepcional (La derecha en la Crisis del Bicentenario, cfr. 51). Esta tensión hace que la comprensión se mueva entre dos polos, a saber, uno ideal y otro real. En el polo

²⁰ Específicamente cinco, tituladas “Razón bruta” revolucionaria.

ideal, se encuentra la *reducción* mecánica de la realidad, su subsunción bajo las reglas y conceptos generales mediante los cuales opera la comprensión. Tal reducción, a juicio de Herrera, ejerce violencia sobre la realidad, en la medida en que desconoce la peculiaridad de la situación y de los individuos que se encuentran en ella, reconduciéndolos a la generalidad (Herrera, 2014, p. 51). En el polo real, por su parte, se encuentra “la *contemplación* puramente pasiva, estética, que se obnubila extasiada ante la infinitud y el carácter insondable de lo real” (Herrera, 2014, p. 52). En un contexto político, en el que los individuos y las situaciones se encuentran siempre expuestos a la manipulación y a la fuerza, esta actitud termina haciéndose cómplice de los manipuladores (Herrera, 2016, p. 144).

La comprensión específicamente política, entiende Herrera, debe situarse en un punto de equilibrio entre ambos polos, en tanto debe ser capaz, por una parte, de tomar una decisión, y, por otra, de ser justa, esto es, de tratar al caso (la realidad) de manera adecuada, proporcionada, no reduccionista (debe, en otras palabras, encontrarse abierta a la diversidad de la realidad) (Herrera, 2014, pp. 52-53).

Esta es la piedra angular de las críticas formuladas por Herrera al proyecto político atriano, las cuales se pueden resumir -no sin el riesgo de simplificarlas excesivamente- en los siguientes puntos:

- a) Moralización política
- b) Carácter generalizante de la deliberación pública
- c) Concentración del poder
- d) Necesidad histórica
- c) Alienación del lenguaje

Para efectos de esta tesina, me enfocaré en los primeros tres puntos (moralización política, carácter generalizante de la deliberación pública y concentración del poder). Los últimos dos (necesidad histórica y alienación del lenguaje) requieren para su análisis adentrarse en temáticas propias de filosofía de la historia, filosofía del lenguaje, teoría del conocimiento, teología política, entre otras; tarea que excede los límites de esta tesina.

1. MORALIZACIÓN POLÍTICA

Herrera se cuestiona la afirmación de Atria de que M1 y DS1 no pretenden moralizar (en la medida en que no se trata mediante ellos de condenar o reprochar a quienes actúan según M1, esto es, motivados por sus intereses individuales y no por el interés general). Acude en su análisis a la distinción kantiana entre las nociones de legalidad y moralidad, según la cual la primera es entendida como “la coincidencia o no-coincidencia de una acción con la ley, sin consideración del motivo de la misma”, mientras la segunda como “la coincidencia o no-coincidencia de una acción con la ley, en donde, además, la ‘idea del deber es, a la vez, el motivo de la acción” (Herrera, 2016, p. 116). De este modo, señala, “para que exista legalidad basta el cumplimiento de la ley”, mientras “para que exista moralidad, en cambio, se necesita, junto al cumplimiento de la ley, que ese cumplimiento se realice por un motivo específico, a saber: ‘la idea de deber” (Herrera, 2016, p. 116). Tanto en M1 como DS1 lo definitorio no es que los individuos *actúen* cumpliendo o incumpliendo la ley, sino el *motivo* según el cual actúan: ya sea el “propio interés” o el “interés ciudadano”, respectivamente (Herrera, 2016, p. 117).

Así, indica Herrera, “en el paso del mercado al ‘régimen DS’ se exige más que un simple hecho: se requiere, *adicionalmente al acto*, que el *motivo* de los controladores no sea el interés propio, sino que dicho motivo sea el interés “ajeno” o “del ciudadano” (Herrera, 2016, p. 118).

Señala al respecto, que si bien “M1 y DS1 no coinciden con un acto particular de condena o elogio moral a un individuo concreto –con nombre y apellido-, pues importan la formulación de criterios generales” (Herrera, 2016, p. 119), “son enunciados que apuntan a determinar o calificar la moralidad de los actos, no solo su legalidad” (Herrera, 2016, p. 119), y, en ese sentido, constituyen “formulaciones de criterios morales” (Herrera, 2016, p. 119).

De este modo, M1 y DS1, entiende Herrera, junto con abrir “la esfera de los motivos o intenciones de la acción humana a la praxis política” (Herrera, 2016, p. 121), dan “lugar a una política que se articula específicamente en sentido moral” (Herrera, 2016, p. 121), en la medida en que no se ocupa únicamente de los asuntos más habituales, como “establecer la paz, apuntar a algún equilibrio y distribución de poderes, asegurar esferas de libertad y remediar los problemas y abusos más graves” (Herrera, 2016, p. 121), sino que busca, “además, y sobre todo, alterar los

motivos o intenciones de los seres humanos, conseguir que el ser humano se vaya volviendo bueno, generoso, ciudadano” (Herrera, 2016, p. 121).

Lo que subyace a esta pretensión, sostiene, es una discriminación (arbitraria) de tales motivos o intenciones, en virtud de la cual se le atribuye un carácter moralmente inferior al interés individual en relación al interés general o ciudadano (Herrera, 2016, p. 120), lo cual queda de manifiesto al constatar las expresiones negativas que Atria vincula al primero: “vicios” (Atria, 2009, p. 33), condiciones “inhumanas” (Atria, 2009, p. 62), racionalidad “puramente instrumental” (Atria, 2009, p. 30) y objetivante (Atria, 2009, p. 42). Como también queda de manifiesto cuando señala que lo que se trata en su propuesta “es de moverse de formas más inhumanas a formas más humanas de vida en común” (Atria, 2009, p. 30) (Herrera, 2016, p. 120).

Frente a tal discriminación, Herrera objeta que el interés individual, en el contexto del mercado, “no es necesariamente inmoral, sino expresión de lo que cabe considerar como otra moral, una que puede ser incluso más abarcante que aquella por la que aboga Atria” (Herrera, 2016, p. 129). Ello, puesto que la dimensión privada en la cual se expresan los intereses individuales es, a juicio de Herrera, un aspecto constitutivo específico del despliegue humano²¹ (Herrera, 2016, p. 130). “El interés individual, en cuanto tal”, señala, “es, en principio, no un mero interés, como un hecho neutral, o, peor aun, negativo, disolvente o destructivo, sino un interés, en principio, legítimo, [...], sino antes la base de un modo válido de pensar y actuar” (Herrera, 2016, p. 130).

²¹ “Existe, ciertamente, el egoísta destructivo y nihilista, y el empresario codicioso. Pero sería descuidado dejar de notar que los individuos hallan en sí mismos un clamor por distancia, un anhelo por espacios, tiempos y paz, lo mismo que por experimentar estética, productiva y afectivamente fuera de relaciones específicamente políticas. Se trata aquí, en la contemplación teórica y estética, en la invención creadora, en la experiencia de la intimidad, en los lazos estrechos de la complicidad, en la atención a la propia e insondable interioridad psíquica, de un campo de vivencias de plenitud fundamentales para una existencia auténtica y con sentido.

Esa dimensión privada es también requisito para una vida interior nutrida, recién luego de la cual se puede acudir a la esfera pública y contribuir a ella con más que la reiteración de “lo que se dice”. Pura publicidad deliberativa, sin algo de retiro, termina significando superficialidad”. Véase: La frágil universidad, p. 129.

2. DELIBERACIÓN PÚBLICA GENERALIZANTE

Sostiene Herrera que Atria no se hace una serie de preguntas exigibles:

¿No puede la forma de la deliberación en cuanto tal guardar en ella una característica que la haga incompatible con un auténtico consenso? Más allá de la mera forma de un debate en común – que, en principio, es también la forma de una división, sin la cual habría ya consenso-, ¿existe la comunidad de los intereses o hay un punto en el que los intereses individuales son en verdad –y legítimamente- incompatibles, irreductibles salvo que se les haga violencia? ¿Basta, dicho de otro modo, la mera forma de la deliberación para fundar una comunidad concreta? (Herrera, 2016, p. 136).

Al modo de entender de Herrera, la deliberación pública posee un carácter generalizante, en la medida en que solo toma en consideración aquellos aspectos generalmente admisibles de la existencia, dejando, sin embargo, de lado, aspectos significativos de la existencia: aquellos aspectos de los individuos y de las situaciones que no se dejan generalizar –su singularidad y peculiaridad concreta, respectivamente- (Herrera, 2016, pp. 136-137).

Dado que la deliberación pública es un modo de adoptar decisiones políticas, señala, el problema de desatender a tales aspectos es que se corre el riesgo de afectarlos severamente (Herrera, 2016, p. 138). Tal riesgo, sin embargo, no se debe a factores externos a la deliberación pública (las condiciones sociales dentro de las cuales tiene lugar), sino a su propia forma, que, sobre todo en la concepción que de ella asume Atria, tiende a excluir la singularidad de los individuos y la peculiaridad concreta de las situaciones (Herrera, 2016, p. 138).

En efecto, la falta de tematización de Atria respecto a la heterogeneidad antes mencionada entre la singularidad del individuo y la peculiaridad concreta de las situaciones, por una parte, y la racionalidad generalizante de la deliberación pública, por otra, lo lleva a concluir que la solución a la falta de consenso se encuentra en el desplazamiento del mercado y del emotivismo (Herrera, 2016, p. 138). Sin embargo, entiende Herrera, tal desplazamiento -que solo puede realizarse por medio de la acción coactiva del Estado-, si bien puede significar un mayor grado aparente de consenso, lo hará “al costo de suprimir las posibilidades de expresión de la singularidad

individual y de lo peculiar y concreto de las situaciones” (Herrera, 2016, p. 138). Y será *aparente*, “carecerá de éxito”, precisamente en la medida en que la heterogeneidad del individuo y la situación con la generalidad resulta insoslayable (Herrera, 2016, p. 138).

El emotivista, en un sentido amplio (no solo aplicable a la deliberación pública), puede entenderse como expresión del “clamor de lo excepcional, lo peculiar, lo singular” (Herrera, 2016, p. 139), de modo que tanto la lógica generalizante de la deliberación pública como la lógica generalizante del mercado lo afectan (Herrera, 2016, p. 139). Así como existe un disfuncional respecto de la lógica de la deliberación pública, también existe uno respecto de la lógica del mercado, pues “para cualquier lógica generalizante lo que se resiste a sus generalizaciones aparece como privado de racionalidad o caído en el emotivismo (Herrera, 2016, p. 139). En ambos casos, el intento de reconducir la singularidad del individuo y la peculiaridad concreta de las situaciones a las generalizaciones del respectivo dispositivo, “termina reduciendo aspectos significativos de la existencia y de la experiencia de sentido a la que podemos aspirar en ella” (Herrera, 2016, p. 139).

Así, entiende Herrera, solo en una situación de equilibrio entre el Estado y el mercado resulta esperable (i.e. probable, siguiendo la terminología de Atria) “una neutralización de los efectos más alienantes de uno y otro, y la apertura de mayores espacios para tal experiencia” (Herrera, 2016, p. 139).

Sostiene que si bien Atria acierta al comprender que “la deliberación pública solo puede imponerse al costo de desplazar al mercado” (Herrera, 2016, p. 140), no repara en que este último, “en tanto que contrapoder del Estado, representa el asilo que le queda a aquello singular y excepcional, antes de ser pasado por la mecánica de las opiniones generalmente admisibles, implicada en todo proceso deliberativo” (Herrera, 2016, p. 140), del mismo modo que el Estado, en tanto que contrapoder del mercado, es el asilo de lo singular y excepcional frente a la lógica generalizante de la racionalidad técnico-utilitaria (Herrera, 2016, p. 140).

Frente al argumento en virtud del cual Atria legitima la deliberación pública -en tanto mecanismo “productor de legitimidad”-, a saber, que en ella tiene lugar un igual reconocimiento del otro, Herrera replica que si bien es cierto que la deliberación produce reconocimiento, al mismo

tiempo se asienta sobre una exclusión: “de lo singular del individuo y de lo peculiar y concreto de la situación” (Herrera, 2016, p. 140).

La deliberación pública, señala,

[...] exige, Junto al reconocimiento de la posibilidad de una verdad común, la admisión de que esa verdad no es siempre alcanzable. Lo contrario, o sea, negar que hay casos en los que ya no resulta posible llegar a una verdad común, significa, dadas la imprevisibilidad de lo singular y lo concreto y la finitud de la mente humana, negar los límites de nuestro modo de aproximarnos a la existencia, y en la medida en que se fuerza a lo singular y peculiar a ser subsumidos bajo la mecánica deliberativa generalizante, la exclusión de eso singular y peculiar. Por eso, no resulta correcto emplear, sin mayores aclaraciones, calificativos como los de ‘inaceptable’ (Atria, 2013, p. 209), para designar la posición de quien duda o no resulta convencido (Herrera, 2016, p. 141)²²

A juicio de Atria, el emotivista adopta una actitud inaceptable (viciosa, alienada, patológicamente mercantilista (Atria, 2009, pp. 30, 33, 42) (Atria, 2009, p. 61) y mediante la cual se ha dejado colocada delante la “decisión del conflicto sin argumentos” (Atria, 2013, p. 209), lo cual, sostiene Herrera, lejos de anticipar una “radical comunicación” con el prójimo -como pretende Atria-, supone un *desconocimiento práctico* hacia quien asume tal actitud (emotivista) (Herrera, 2016, p. 142).

Tal problema, añade Herrera, se deja entender de un modo diverso, a saber, como una “tensión sistemática interna al planteamiento de Atria” (Herrera, 2016, p. 143), en el sentido de que si el reconocimiento del escéptico o emotivista conduce a la “conservación de un sistema alienante” (Herrera, 2016, p. 143), entonces surge la pregunta: “¿por qué seguir asumiendo ese

²² “Debido a la imprevisibilidad de la singularidad humana y de una realidad concreta sobreabundante, por un lado, y la finitud de la mente humana, incluso bajo una lógica deliberativa, por otra, cabe pensar que en muchas ocasiones no es simple manipulación o porfía, sino lo más honesto, reconocer que “hemos llegado al punto en el cual solo puede decirse ‘esa es su opinión, yo tengo la mía’” y que no hay ya criterios para dirimir la disputa. Seguir insistiendo en llevar adelante la discusión, bajo la premisa de que se ha de hallar necesariamente un criterio de decisión dentro del contexto deliberativo, expresa algo así como una agitación que –además de erigir presurosamente en juez (capaz de dictaminar que sí hay más argumentos convincentes en la situación respectiva) a quien solo es parte en la discusión (y esgrime esos argumentos)-, significará la culminación del proceso generalizador y la realización, en toda su extensión, de la operación de reducción de lo singular y concreto”. Véase: La frágil universidad, p. 141.

reconocimiento *cómplice*, que impide la adopción de decisiones deliberativas a las que se tiene como desplegadas?” (Herrera, 2016, p. 143).

Si bien Atria podría señalar “que prefiere esperar a que la deliberación haga lo suyo” (Herrera, 2016, p. 143),

El problema es que ella misma, al modo en el que se realiza actualmente, está ya irremediabilmente contaminada por el escepticismo y el mercado, de manera que le queda por explicar la vía por la cual una deliberación que ya es corrupta saldrá, sin acciones directas contra los corruptos, o sea, por sí misma, de la corrupción (Herrera, 2016, p. 143).

3. CONCENTRACIÓN DEL PODER

El proyecto político de Atria, entiende Herrera, al abogar por una progresiva ampliación de la de la deliberación pública mediante la coacción del Estado, específicamente mediante el desplazamiento del mercado por un régimen de derechos sociales, tiende a la concentración del poder, lo cual representa un serio peligro para el espontaneo despliegue de los individuos y de la peculiaridad concreta de las situaciones (Herrera, 2016, pp. 138-139, 144-146).

Sostiene que una comprensión política justa, consciente de los polos de la comprensión, ideal y real, en que técnica y estética son las dos posibilidades extremas, exige no simplemente subsumir a las situaciones y a los individuos bajo las reglas de los dispositivos según los cuales se intenta comprender, sino también, y especialmente, adecuar tales reglas para acoger la peculiaridad de los casos (Herrera, 2016, p. 145).

En el extremo técnico (o manipulador), señala, se encuentran tanto “el discurso de mercado, que funcionaliza completamente situación e individuo a las reglas del dispositivo económico” (Herrera, 2016, p. 146), como también el discurso que pretende someter la singularidad del individuo y la peculiaridad concreta de las situaciones a una deliberación generalizante (Herrera,

2016, p. 146), de modo que resulta imperioso que ambos dispositivos de reglas y procedimientos se encuentren suficientemente atenuados.

Para ello, Herrera propone “la existencia de un Estado y un Mercado fuertes, dotados de poderes relativamente equivalentes, al punto de que sean capaces de lograr una limitación mutua” (Herrera, 2016, p. 145). A su vez, considera, dentro del Estado y del Mercado se requiere de una respectiva división del poder (Herrera, 2016, p. 145). Dentro del Estado, “tanto en sentido territorial (descentralización política o federalismo) cuanto en sentido funcional (en los clásicos tres poderes y organismos de control)” (Herrera, 2016, p. 145). Dentro del mercado, por su parte, la división del poder debe apuntar “impedir la concentración del poder sobre ciertas áreas de la economía, el monopolio y el oligopolio, y a favorecer a las empresas de menor tamaño, a los trabajadores y consumidores” (Herrera, 2016, p. 145).

Tales operaciones de división del poder, sostiene, permiten “generar un mayor ámbito de libertad e independencia para la espontaneidad de los individuos” (Herrera, 2016, pp. 145-146), y favorecen que las decisiones se tomen por parte de quienes se encuentran más cercanos a las situaciones (Herrera, 2016, pp. 145-146). Al mismo tiempo que “funcionan como campos de acogida de eventuales disidencias y permiten que la crítica y el espíritu social actúen desde diversos ángulos” (Herrera, 2016, p. 146).

II. RAZÓN BRUTA: RÉPLICA DE ATRIA

1. MORALIZACIÓN

En *Razón Bruta*, texto publicado -como se señaló en la Introducción- en respuesta (“reacción”, según Atria) a las críticas de Herrera, Atria niega incurrir en una moralización política. Sostiene que, a diferencia de lo que creen erróneamente sus críticos -entre ellos, Herrera-, M1 y DS1 no pretenden ser la descripción de la acción de cada individuo que actúa en cada uno de esos contextos. En otras palabras, no es que mediante M1 se esté afirmando que todos los individuos que actúan en el mercado lo hacen únicamente persiguiendo su interés individual ni que mediante

DS1 se esté afirmando que en el Régimen de lo Público todos los individuos actúan persiguiendo exclusivamente el interés ajeno (Atria, 2018, p. 58).

M1 y DS1, afirma Atria, antes que describir la acción de alguien, lo que hacen es describir un contexto institucional, que fija el estándar al cual los individuos pueden legítimamente apelar para justificar su acción (Atria, 2018, p. 59). De modo que no suponen una discriminación arbitraria de las motivaciones humanas ni pretenden juzgar a nadie (Atria, 2018, p. 61).

Por esta misma razón -porque ni M1 ni DS1 se refieren a acciones de individuos, sino al contexto institucional en que los individuos actúan: en un contexto el interés del individuo es 'legítimo' en el sentido de que él puede justificar su acción por referencia a él y en el otro no)-, es que el argumento esgrimido por Herrera para sostener que *Derechos sociales y educación* moraliza, basándose en la distinción kantiana entre moralidad y legalidad, es incorrecto (Atria, 2018, p. 64)

Sería absurdo afirmar, sostiene Atria, que M1 y DS1 no son “derecho” sino moral, que moralizan el derecho o que las leyes que configuran ambos contextos institucionales solo son eficaces si los agentes actúan en uno u otro guiados efectivamente por ciertas motivaciones. Nuevamente, porque tales contextos institucionales no describen lo que de hecho hacen o quieren hacer los individuos, ni ordenan qué es lo que deben querer o qué debe motivar a los individuos, sino que especifican qué intereses son legítimos en uno u otro (Atria, 2018, p. 65).

Por lo mismo, “para pasar del ‘régimen mercantil’ al de los derechos sociales, basta que las reglas cambien, de M1-M3 a DS1-DS3” (Atria, 2018, p. 68). “No es ni necesario ni suficiente que los proveedores sean moralmente generosos” (Atria, 2018, p. 68)

Todo lo anterior, sin embargo, no significa que la acción de los individuos concretos que interactúan en uno u otro contexto institucional sea completamente irrelevante. Dado que parte del sentido de las instituciones es hacer probable algo que sin ellas sería improbable (Atria, 2018, p. 71), cuando discutimos sobre regímenes institucionales, estamos discutiendo acerca de “cuáles son los modos de acción que creemos que es importante que el régimen institucional promueva, no en el sentido de que los ordene coactivamente, sino de que sean los modos de acción que, dadas las características de ese régimen, es probable que sean exitosos” (Atria, 2018, p. 71).

Finalizando este punto, se pregunta Atria cuál es el problema que sus críticos -para lo que nos interesa a nosotros, Herrera- tienen con la moralización, esto es, hasta dónde llega su condena de la moralización (Atria, 2018, p. 71), dado que “no puede negarse que la discusión pública es, en parte, discusión moral sobre lo que es justo o correcto hacer, etc.” (Atria, 2018, p. 72). Concluye que, “pese a todo lo que ellos mismos dicen en realidad no objetan a la moralización” (Atria, 2018, p. 72), dado que lo que hacen es “reemplazar la moralización imaginaria que a ellos les disgusta por otra que cuenta con su favor”, como quedaría de manifiesto en el pasaje de Herrera en que señala: “Quiero sostener aquí que el interés del individuo no es necesariamente inmoral, sino expresión de lo que cabe considerar como *otra moral*, una que puede incluso ser más abarcante que aquella por la que aboga Atria” (Herrera, 2016, p. 129).

El problema para ellos, sostiene Atria, no es entonces la moralización en cuanto moralización, sino “una comprensión de la relación entre ideas morales y políticas que es parte del contenido de algunas moralizaciones” (Atria, 2018, p. 72), a saber, el modo absolutista de la moralización que ellos dicen encontrar en *Derechos sociales y educación* (Atria, 2018, p. 73). “Se trataría de una moralización que absolutizaría cada decisión política, llevando al mesianismo y totalitarismo, al desprecio por las personas etc.” (Atria, 2018, p. 73). Entonces, en definitiva, la crítica debiese dirigirse no a la moralización, sino a ciertos tipos de moralizaciones (las que absolutizan lo político), y no por moralizar, sino por absolutizar (Atria, 2018, p. 73). Crítica con la que Atria da a entender que está de acuerdo (Atria, 2018, p. 74), no obstante considere que no se le aplica a él, pues, según señala, lo que ha intentado hacer es precisamente “formular una comprensión de la idea socialista que esté ‘radicalmente libre del principio portaliano, en cualquiera de sus versiones’” (Atria, 2018, p. 76), algo respecto de la cual, más allá de que logre o no efectivamente su pretensión, sus críticos no se habrían hecho cargo (Atria, 2018, p. 76).

2. DELIBERACIÓN PÚBLICA GENERALIZANTE

2.1. Sobre la descripción de Herrera de la deliberación pública en la teoría de Atria.

Señala Atria que Herrera, para lograr su cometido de mostrar que, pese a las apariencias, detrás de todo lo escrito por aquel acerca de la deliberación pública solo hay moralización y

totalitarismo, le debe hacer violencia a prácticamente todo lo que dice al respecto (RB, cfr. 109). Por lo mismo, comienza analizando diversos pasajes en que, a su juicio, Herrera no reproduce de manera fiel sus planteamientos. Procederé a revisar los más relevantes:

(i) “La concepción moralizante de la política de Atria, cuyo punto de partida y final son la intención ciudadana o el motivo altruista, se expresa en los términos en que él entiende la deliberación pública” (Herrera, 2016, p. 132).

Atria afirma que se trata de un mal comienzo, toda vez que para él, como se vio en el título anterior, no hay “concepción moralizante (Atria, 2018, p. 109).

(ii) “La deliberación opera según una estructura específica en la cual se aloja la comunitariedad” (Herrera, 2016, p. 133).

Atria señala que esto es correcto si se entiende en el sentido de que, como se explicó en el primera capítulo, “la deliberación, por su propia estructura, y no como una exigencia ‘moral’ externa a ella, supone el reconocimiento recíproco. Es decir, que participar en prácticas deliberativas implica reconocer al otro como igual” (Atria, 2018, p. 109).

(iii) “El sujeto tiene la carga perpetua de ‘mostrarle’ a quien opina distinto ‘que él está equivocado’” (Herrera, 2016, pp. 134-135).

Esta afirmación -sostiene Atria- es correcta, salvo lo de “perpetua” (Atria, 2018, p. 112), pues “la deliberación política está sometida a exigencias que implican que en algún momento será necesario decidir” (Atria, 2018, p. 112).

(vi) “[Tal carga] se extiende no solo a quien interviene en la discusión con creencias justificables (y refutables), sino también a quien asume una posición de distancia y no interviene con opiniones definidas ni se somete, entonces, a la exigencia de dar justificación. Tampoco es admisible en la discusión la actitud del escéptico o emotivista... El reconocimiento de que se ha alcanzado ‘en alguna cuestión el punto en el cual solo puede decirse “esa es su opinión, yo tengo la mía” es una posición inaceptable’” (Herrera, 2016, pp. 134-135).

A diferencia de lo que interpreta Herrera, es evidente, señala Atria, que el que asume una posición de distancia y no interviene, no tiene carga alguna de justificar, pues “esta alcanza solo al que defiende una regla que nos ha de vincular a todos” (Atria, 2018, p. 112).

(v) “Cuando se entra en la discusión política y jurídica, ha de aceptarse que los problemas pueden ser zanjados en ella. En estos temas no hay meras preferencias, no algo así como ‘mi verdad’ y ‘tu verdad’, sino que, en cambio, cabe hablar de ‘posiciones correctas o incorrectas’ y de ‘la verdad’” (Herrera, 2016, p. 134).

Para explicar este punto, sostiene Atria, basta un momento de reflexión no agitada:

Si tú quieres que tomemos una decisión a nombre de nosotros, lo mínimo que me debes es una razón de por qué yo debería aceptar eso que tú quieres. Si tu pretensión es que yo debo asentir porque esa es ‘tu verdad’ entonces lo que me estás diciendo es que a tus ojos yo no cuento, que debo actuar como si fuera un sirviente al servicio de tu verdad (Atria, 2018, p. 113).

(vi) El proceso deliberativo, combinado con el método democrático, garantiza, en principio, que se dará solución a los conflictos. Como hay reconocimiento mutuo y justificaciones recíprocas, ‘las decisiones políticas’ terminan siendo ‘nuestras decisiones’. Ocurre, entonces, que el derecho deviene posible ‘sin opresión’ porque la decisión política ‘es mi decisión en tanto que es nuestra decisión, y es nuestra decisión tanto en el sentido (formal) de que fue adoptada de un modo tal que es institucionalmente imputable al pueblo soberano (nosotros), como en el sentido substantivo de que es la decisión que se justifica por referencia a razones que son comunes a todos (Herrera, 2016, p. 135).

Para acusar de idealización, pensamiento abstracto, etc., Herrera reemplaza afirmaciones explícitamente anticipatorias por afirmaciones de hecho sobre la política actual, ignorando la diferencia entre lo que la institución pretende y lo que logra, entre hacer probable y hacer necesario²³ (Atria, 2018, p. 113). No es que nuestras instituciones (las que definen la Constitución

²³ “El proceso deliberativo, combinado con el método democrático, garantiza, en principio, que se dará solución a los conflictos. Como hay reconocimiento mutuo y justificaciones recíprocas, ‘las decisiones políticas’ terminan

Tramposa), añade, sean tales que uno pueda decir que las decisiones políticas que tomamos conforme a ella sean nuestras decisiones en la medida en que existe reconocimiento mutuo y justificaciones recíprocas. El argumento antes bien busca entender la pretensión de que la ley es una declaración de la voluntad soberana, esto es, de la voluntad del pueblo, de la voluntad de todos (Atria, 2018, p. 113). Y lo que se puede decir al respecto es que “las decisiones políticas pueden ser más o menos ‘nuestras’, y eso depende no solo (aunque incluye) que cada cierto tiempo haya elecciones, sino también de cuán deliberativo es el proceso de decisión” (Atria, 2018, pp. 113-114).

Ahora, lo que parece creer Herrera, al afirmar que Atria debería tener un problema especial para explicar cómo “una deliberación que ya es corrupta saldrá, sin acciones directas contra los corruptos, o sea, por sí misma de la corrupción” (Herrera, 2016, p. 143), es que la deliberación en las condiciones actuales es sociológicamente imposible, algo que por cierto puede ser posible (Atria, 2018, p. 114). Sin embargo, señala, “si las formas deliberativas están fundamentalmente corruptas, de modo que creer que participando de ellas podemos hacerlas más deliberativas es una forma de autoengaño, entonces es la política democrática la que no es sino autoengaño” (Atria, 2018, p. 114), algo con lo cual definitivamente no concuerda (Atria, 2018, p. 114).

(vii) “El proceso deliberativo es insoslayable”, pues “vivir en comunidad con otros implica necesariamente que tendremos que tomar decisiones sobre cómo hemos de vivir juntos” (Herrera, 2016)

Al respecto, afirma Atria que:

[...] el solo hecho de que vivamos juntos en comunidad no implica que la deliberación sea insoslayable, porque es evidente que, fácticamente hablando, hay otras maneras de

siendo ‘nuestras decisiones’. Ocurre, entonces, que el derecho deviene posible ‘sin opresión’ porque la decisión política ‘es mi decisión en tanto que es nuestra decisión, y es nuestra decisión tanto en el sentido (formal) de que fue adoptada de un modo tal que es institucionalmente imputable al pueblo soberano (nosotros), como en el sentido substantivo de que es la decisión que se justifica por referencia a razones que son comunes a todos. Véase: *La frágil universidad*, p. 135”.

tomar decisiones obligatorias: una junta militar, por ejemplo. O una constitución que da poder de veto a la minoría [...] (Atria, 2018, p. 114).

Lo único insoslayable, señala, es que la diferencia entre ambas maneras de adoptar decisiones públicas radica en que la primera es aquella que corresponde a una comunidad de iguales, mientras que las segundas corresponden a una en que hay unos que reclaman tener mejor derecho a mandar y otros que deben obedecer (Atria, 2018, p. 114).

Esto no quiere decir, como le imputa Herrera a Atria, que “el solo proceso deliberativo, combinado con el método democrático” garantizará la vida en plenitud, sin opresión, en amistad, etc., sino que el paso desde una junta militar o una constitución que da poder de veto a la minoría hacia tal proceso deliberativo, combinado con el método democrático, es un paso en la realización de la idea de comunidad política. Ese es precisamente el sentido de la deliberación: “es un paso en la radicalización de la idea ya contenida en las instituciones democráticas, imperfectas como ellas son”, no un paso en la dirección de una meta de la historia cognoscible de antemano (Atria, 2018, pp. 114-115).

2.2. Respuesta a las críticas de Herrera

Frente al reproche de Herrera de que Atria no se hace cargo de “ciertas preguntas exigibles a esta altura” (supra, p. 35)²⁴, este último se defiende señalando que son todas preguntas que se encuentran en el centro de los artículos que el primero está comentando (Atria, 2018, p. 115).

La cuestión de si el hecho de que la deliberación no alcance el consenso es un déficit de la deliberación o no es una de las cuestiones centrales de ‘La verdad y lo político’; la pregunta de si existen los intereses comunes que la deliberación presupone es también tematizada, y por eso es necesario introducir la noción de prácticas ‘anticipatorias’ en las

²⁴ Recordemos: “¿No puede la forma de la deliberación en cuanto tal guardar en ella una característica que la haga incompatible con un auténtico consenso? Más allá de la mera forma de un debate en común, ¿existe la comunidad de los intereses o hay un punto en el cual los intereses individuales son de verdad -y legítimamente- incompatibles, irreductibles salvo que se les haga violencia? ¿Basta, dicho de otro modo, la mera forma de la deliberación para fundar una comunidad concreta?” Véase: *La frágil universidad*, p. 136.

que bajo ciertas condiciones, actuando bajo formas institucionales imperfectas y deficitarias, podemos ir haciendo realidad la idea de reconocimiento que la deliberación supone. Aquí la cuestión, por cierto, es si esas formas institucionales son no solo imperfectas, sino *corruptas* a un punto en que la idea anticipatoria es solo autoengaño: si ese es el caso, no queda más que seguir el consejo con el que MacIntyre terminaba su *After Virtue*: abandonar nuestras prácticas políticas (que no son tales) y formar comunidades pequeñas donde sea posible entonces practicar las virtudes. Por último, lo mismo ha de decirse de la cuestión de si basta la forma de la deliberación para fundar una comunidad concreta. La deliberación supone comunidad, por lo que cuando deliberamos actuamos asumiendo que nuestras formas imperfectas y deficitarias de comunidad contienen en sí la posibilidad de su radicalización, es decir, tienen contenido anticipatorio (Atria, 2018, pp. 115-116).

Herrera luego acusa que la deliberación del modo en que Atria la concibe es “incapaz de comprender la singularidad y la peculiaridad concreta” (La frágil universidad, 138), lo cual “termina reduciendo y dañando aspectos significativos de la existencia y de la experiencia de sentido a la que podemos aspirar en ella” (Herrera, 2016, p. 139).

Cabe pensar que en muchas ocasiones no es simple manipulación o porfía, sino lo más honesto, reconocer que ‘hemos llegado al punto en el cual solo puede decirse ‘esa es su opinión, yo tengo la mía` y que no hay ya argumentos y criterios para dirimir la disputa. Seguir insistiendo en llevar adelante la discusión, bajo la premisa de que se ha de hallar necesariamente un criterio de decisión dentro del contexto deliberativo, expresa algo así como una agitación que -además de erigir presurosamente en juez (capaz de dictaminar que sí hay más argumentos convincentes en la situación respectiva) a quien solo es parte en la discusión (y esgrime esos argumentos)- significará la culminación del proceso generalizador y la realización, en toda su extensión, de la operación de reducción de lo singular y lo concreto (Herrera, 2016, p. 141).

Frente a ello, Atria rebate que,

“Institucionalmente hablando, es evidente que hay un punto en el cual dejamos de deliberar y debemos decidir. Por eso la discusión tiene dimensiones institucionalizadas (el proceso legislativo, etc.) y otras que no lo son (la “opinión pública”). Los procesos institucionales existen precisamente para hacer probable la decisión a nombre de todos; sin institución, si solo tuviéramos formas no institucionalizadas, no resolveríamos, porque es parte de nuestra experiencia política que la sola deliberación no es suficiente para disolver el desacuerdo y permitirnos llegar a una decisión común por el solo peso de las razones, el solo convencimiento recíproco” (Atria, 2018, p. 116).

La pregunta que, a juicio de Atria, Herrera no se hace es por el sentido de lo anterior, pues si la deliberación descansa sobre el supuesto de que existe un mundo en común que compartimos, cabe preguntarse cuál es la razón de que mediante ella no se logre disolver el desacuerdo (Atria, 2018, p. 116).

Herrera, señala, parece creer que no existen razones comunes que justifiquen una decisión, pero no se hace cargo de las consecuencias que ello conlleva. El desacuerdo político, cuando no se disuelve mediante el intercambio de argumentos, puede entenderse de dos maneras: una primera manera, es entenderlo como un equivalente funcional de la guerra, en que en vez de armas usamos votos. Pero el problema de entenderlo de tal manera es que nos lleva a la conclusión de que no existe relación alguna entre los bandos en disputa, no hay nada que sea común a ambos, sobre la polemicidad de su enfrentamiento (Atria, 2018, pp. 116-117). Una segunda manera, es entender el desacuerdo como consecuencia de “las condiciones en las que debemos deliberar” (Atria, 2018, p. 117), que “son tales que hacen improbable encontrar razones comunes, y esa improbabilidad no puede ser totalmente compensada institucionalmente” (Atria, 2018, pp. 116-117). En esta segunda forma, “[...] la deliberación pública supone comunidad de intereses, pero debe ocurrir en un contexto en que nuestros intereses se nos aparecen como en contradicción” (Atria, 2018, p. 117).

Por lo tanto, sostiene, la persistencia del desacuerdo frente al despliegue argumentativo propio de la deliberación pública, no es razón para concluir que no existen intereses comunes (comunidad de intereses) (Atria, 2018, p. 117), sino que “esos intereses deben ser identificados

deliberando entre personas y grupos que tienen intereses particulares, que se mezclan con los comunes” (Atria, 2018, p. 117).

Herrera culmina indicando lo siguiente:

Atria advierte que ‘acallar al otro’ está descartado porque ‘no es la forma de anticipar la posibilidad de una radical comunicación con él’. Sin embargo, cuando se declara inaceptable, viciosa, alienada, patológicamente mercantilista, y base de la ‘decisión del conflicto’ a la posición escéptica o emotivista, ¿no se está acallando, en cierta manera, al otro, descalificándose su posición existencial y política (una posición, en principio y -según hemos visto- respetable e incluso justificable)? Es difícil identificar cuál es el tipo de anticipación de esa ‘radical comunicación’ con el prójimo, de la que habla Atria, que se logra por medio de sus condenas. En cambio, la declaración de inaceptable de cierta posición parece ser, más bien, el principio de un desconocimiento práctico por parte de quien la emite hacia aquél que la hace. Por medio de tal declaración, alguien -en este caso Atria- da a entender que otro -el escéptico o emotivista- que en principio es igual a él en la discusión, asume, sin embargo, una postura condenable y, en ese sentido, heterogénea a la discusión; ese otro adopta una actitud que -a juicio de Atria- no resulta aceptable y mediante la cual ha dejado colocada delante ‘la decisión del conflicto sin argumentos’, en último término, la violencia (Herrera, 2016, pp. 142-143).

Respondiendo a esto último, Atria sostiene que tales acusaciones “son tan ‘agitadas’ como infundadas” (Atria, 2018, p. 118), toda vez que:

(1) Herrera describe incorrectamente lo que quiere decir la deliberación política; (2) su defensa de la singularidad (lo insondable, bla-bla-bla) no entiende lo político; (3) su defensa del emotivismo muestra que en realidad no entiende qué es la deliberación o qué es el emotivismo, o (probablemente) ambas cosas y (4) su posición frente a la deliberación es la que sirve el interés de quienes sean los que, en la realidad concreta, tengan la sartén del poder fáctico por el mango (Atria, 2018, p. 118).

En relación a lo primero -que Herrera describe incorrectamente lo que quiere decir la deliberación pública-, Atria afirma que la discusión acerca de la deliberación contenida en *La verdad y lo político* versa precisamente sobre los conceptos contenidos en el título, particularmente sobre la relación entre deliberación y democracia (cfr. 118), siendo la tesis principal del texto “que las formas institucionales de la democracia tienen un contenido anticipatorio que se devela solo cuando uno las entiende como institucionalización de formas deliberativas de decisión” (Atria, 2018, p. 118).

Las instituciones, señala, pretenden hacer probable (no hacen necesario) lo que es “naturalmente improbable”. En el caso de las instituciones políticas, lo que éstas pretenden hacer probable es que las reglas que nos vinculan a todos sean dictadas desde la óptica del interés de todos (o que vayan en el interés de todos), siendo lo “naturalmente” probable que ellas reflejen el interés de quienes detentan el poder fáctico (Atria, 2018, p. 118). Lo que hace improbable que las reglas que nos vinculan sean dictadas desde la óptica del interés de todos es el mismo déficit que, como se vio en el capítulo segundo, explica y justifica la existencia de la institucionalidad en general, a saber, un déficit de reconocimiento. Tal déficit, en nuestras condiciones actuales, no logra ser compensado completamente por las instituciones, razón por la cual solo puede decirse que “pretenden hacer probable” y no que “hacen necesario” aquello que sin ellas sería improbable (Atria, 2018, pp. 118-119).

De este modo:

Reconocer la autoridad de las decisiones legislativas, por ejemplo, es reconocer que aunque las condiciones de la deliberación no son plenamente cumplidas (...) es mediante la acción a través de esas instituciones que ese déficit de reconocimiento podrá ser compensado (Atria, 2018, p. 119).

Sin embargo, sostiene Atria, si Herrera tiene razón al afirmar que nuestras formas deliberativas están “fundamentalmente corruptas” (Atria, 2018, p. 119), entonces “las instituciones de la ‘democracia burguesa’ no son sino un engaño, una pantalla para esconder los intereses de quienes tienen el poder fáctico” (Atria, 2018, p. 119). Agrega que, si bien es cierto que “en buena medida

es cierto que nuestras instituciones son una pantalla” (Atria, 2018, p. 119), no cree que *no sean sino* una pantalla (Atria, 2018, p. 119).

Señala que “la deliberación, entonces, supone que solo las razones que se aplican a todos justifican decisiones que vinculan a todos” (Atria, 2018, p. 119). De modo que si alguien cree que debemos regirnos por una determinada norma, nos debe razones de por qué deberíamos regirnos por tal norma; no sirve la mera reiteración de que esa es su opinión (Atria, 2018, p. 119).

Por otra parte, indica Atria, es evidente “que en el mercado no deliberamos, sino que negociamos” (Atria, 2018, p. 119), y decir eso no es moralizar o condenar al mercado, como entiende Herrera (Atria, 2018, pp. 119-120), “es solo tratar de entender una forma especialmente importante de coordinación no deliberativa para poder contrastarla con la deliberación política” (Atria, 2018, p. 120). La deliberación se diferencia del mercado en que “supone acción no estratégica, sino acción orientada al entendimiento (acción comunicativa)” (Atria, 2018, p. 120).

Negar el supuesto fundamental que dota de sentido a la deliberación, a saber, la idea de objetividad y corrección, entendiendo que la deliberación política (en un sentido auténtico) es imposible, conduce a una comprensión distorsionada de las instituciones políticas y de la democracia, toda vez que solo nos queda asumir que las decisiones han de tomarse bajo la lógica del mercado (Atria, 2018, p. 120), “que es el contexto más desarrollado que conocemos para producir coordinación sin asumir de entrada intereses comunes” (Atria, 2018, p. 120).

La decisión entre estas dos formas de entender lo político, sostiene Atria, no puede basarse en una descripción de cómo funciona en la realidad (actual) la deliberación (intentando identificar si existen o no intereses comunes), puesto que ello supondría ignorar la dimensión anticipatoria de la política, según la cual, “es a través del desarrollo de nuestras prácticas deliberativas que aprendemos lo que quiere decir la idea de intereses comunes” (Atria, 2018, p. 121). De modo que,

la pregunta no es cómo nuestra vida en común de hecho es (lo que la transforma en una cuestión puramente descriptiva) ni cómo debería ser (caso en el cual es pura

normatividad), sino cómo hemos de desarrollar nuestra vida en común, qué es lo que ya está en ella y debe ser desarrollado (Atria, 2018, p. 121).

Por lo mismo, el sentido de la comunidad que la deliberación supone también es anticipatorio (Atria, 2018, p. 121).

La relevancia del argumento anterior, añade, es que es la condición para hacer lo que Herrera dice que se debe hacer y que le reprocha a él que no hace (Atria, 2018, p. 121): “prestar atención a la realidad concreta y sus circunstancias, para identificar en ella aspectos más y menos ‘plenos’, y a partir de ellos ir encontrando orientación” (Atria, 2018, p. 121). Solo que “los elementos más y menos ‘plenos’ no vienen marcados de antemano, es necesario elaborar criterios para identificarlos” (Atria, 2018, p. 121).

En lo que respecta al segundo punto de los señalados (supra, p. 48), esto es, que *la defensa de Herrera de la singularidad no entiende lo político*, Atria sostiene que el resguardo de esta última frente a la lógica universalista²⁵ de la deliberación pública, “se soluciona distinguiendo entre procedimientos de justificación de normas (que son deliberativos) de procedimientos de aplicación de normas (que no lo son, o lo son en un sentido considerablemente distinto)” (Atria, 2018, p. 121). Indica que mientras los primeros se orientan “a mostrar que las normas son ‘nuestras’ porque toman en igual consideración los intereses de todos” (Atria, 2018, p. 121); los segundos se orientan “a aplicar imparcialmente a casos particulares (singulares, únicos, irrepetibles, etc.) normas ya justificadas” (Atria, 2018, p. 122). Añade que ésta se trata de una distinción fundamental para comprender el principio democrático, toda vez que en ella descansa, a su vez, la distinción entre legislación, jurisdicción y administración (Atria, 2018, p. 122).

Por otro lado, ahora en relación al tercer punto, Atria, recordemos, frente a la acusación por parte de Herrera de que su proyecto político condena y excluye al emotivista a pesar de ser un “igual” en el contexto deliberativo (Atria, 2018, p. 122), señala que tal defensa del emotivismo “muestra que Herrera no entiende al emotivismo o a la deliberación, o (probablemente) ambos conceptos” (Atria, 2018, p. 122). Cita la definición de MacIntyre, según la cual “el emotivismo

²⁵ Atria indica que Herrera se equivoca al hablar de “generalizante”, pues confunde “general” con “universal”. Véase: *Razón Bruta*, p. 121.

es la doctrina de que todos los juicios evaluativos y más específicamente los juicios morales no son sino expresiones de preferencias, expresiones de actitudes o sensaciones, en la medida en que ellos son de carácter evaluativo” (MacIntyre, 1985, pp. 11-12).

Sostiene que cuando el emotivista dice que una determinada norma es injusta, en realidad lo que está diciendo es que no le gusta esa norma, sin embargo, el hecho de que no le guste no es una razón para que los demás concuerden con su postura. En otras palabras, lo que quiere cuando dice eso es que compartamos su preferencia, pero no convenciéndonos de la injusticia o incorrección de la norma en cuestión, porque no cree que tales juicios morales sean más que eso: preferencias (Atria, 2018, p. 123).

La idea de deliberación, añade, supone la distinción entre relaciones manipulativas (en las cuales se trata al otro como medio o instrumento) y relaciones no manipulativas (en las cuales se trata al otro como un fin en sí mismo), pues, de lo contrario, la idea misma de aquella –deliberación– es ilusoria, y apelar a ella no es sino un caso de autoengaño (Atria, 2018, p. 123). Esto no quiere decir que en la política (realmente existente) no exista negociación, sino que mientras más deliberación y menos negociación haya en ésta, más política será (Atria, 2018, p. 123), del mismo modo que “mientras más negociación y menos deliberación haya en el mercado entonces más mercado será” (Atria, 2018, p. 123).

Deliberar, indica,

[...] es ofrecer razones al otro para que el otro concluya que una determinada posición es correcta. Si esto es así, el emotivista no participa de la deliberación, no puede participar en la medida en que es emotivista. Por consiguiente, no es un igual a todos los demás “en la deliberación”, como sin entender el punto dice Herrera. Y no soy yo el que lo excluye, él se ha excluido a sí mismo (Atria, 2018, p. 124).

En cuanto al cuarto punto, esto es, que la posición de Herrera frente a la deliberación es la que sirve el interés de quienes sean los que, en la realidad concreta, tengan la sartén del poder fáctico por el mango (Atria, 2018, p. 118), Atria sostiene que ello es así porque el emotivista, en definitiva, es “el que no ofrece argumentos, y quiere hacer que nosotros decidamos como él

quiere solo porque él lo quiere, sin siquiera molestarse en ofrecernos una razón que muestre que eso es lo correcto o lo que va en el interés de todos” (Atria, 2018, p. 124). Es el que intenta lograr decisiones sin dar argumentos (esto es, sin intentar convencer a los demás), apoyándose meramente en su poder fáctico (económico, comunicacional, etc.) manipulando a las demás personas que participan en la deliberación (Atria, 2018, p. 124). De modo que defenderlo, es favorecer el interés de quienes detentan el poder fáctico (Atria, 2018, p. 124).

Sostiene que el problema, quizás, sea que Herrera no se detuvo a entender el término en el sentido en el que aparece en *La verdad y lo político*, que es el de MacIntyre (Atria, 2018, p. 125). “Quizás se saltó los pasajes en que este término es definido y discutido y, confundido por su propio bla-bla-bla filosófico le dio el significado de diccionario en el que ‘emotivista es el ‘sensible a emociones’” (Atria, 2018, p. 125). Así, señala Atria, Herrera cree que es correcto decir que ‘el emotivismo expresa el clamor de lo excepcional, lo peculiar, lo singular’, sin embargo, “lo que MacIntyre y ‘La verdad y lo político’ llaman ‘emotivismo’ no es un ‘clamor’ de nada, es una doctrina metaética, tan fría como todas las demás, acerca del significado de los juicios evaluativos, especialmente morales” (Atria, 2018, p. 125).

Para finalizar, frente a la interpelación de Herrera en orden a que “le queda por explicar la vía por la cual una deliberación que ya es corrupta saldrá, sin acciones directas contra los corruptos, o sea, por sí misma, de la corrupción” (Atria, 2018, p. 125), señala que esto resulta inverosímil, toda vez que una posición consistente con el argumento de *La verdad y lo político* no lo obliga a enviar a todo emotivista a un Gulag (Atria, 2018, p. 125).

3. CONCENTRACIÓN DEL PODER

A diferencia de lo que ocurre con las críticas anteriores, en *Razón Bruta* Atria no se hace cargo directamente de aquella que formula Herrera acerca de la concentración del poder que supone el proyecto político de Atria. No obstante, es posible vislumbrar una respuesta en algunos pasajes de *Razón Bruta*.

(i) El primer pasaje, es aquel donde, luego de afirmar que la solución al problema de la heterogeneidad entre la generalidad de la deliberación pública -por una parte- y la singularidad del individuo y la peculiaridad concreta de la situación -por otra- se soluciona mediante la distinción entre procesos de justificación de normas y procesos de aplicación de normas, señala que, sin embargo, puede que la objeción de Herrera sea más banal²⁶ (Atria, 2018, p. 122), refiriéndose, antes bien, a la necesidad de los individuos de espacios en los que no requieran justificarse, de modo que sean:

[...] libres para vivir sus vidas del modo en que decidan no porque puedan mostrar mediante razones potencialmente aplicables a todos los demás que esa es la manera universalmente “correcta” de vivir la vida, sino porque esa es la vida que ellos quieren para sí mismos (Atria, 2018, p. 122).

Si ese es el caso, indica:

Que se haga cargo de lo que yo mismo he escrito sobre el mercado como un espacio de libertad [*Neoliberalismo con Rostro Humano*, pp. 151-156; *El Otro Modelo*, pp. 172-174], sobre la necesidad del derecho para estabilizar contextos y permitir el desarrollo de planes de vida [*Neoliberalismo con Rostro Humano*, pp. 230-231], sobre el modo en que el derecho en sociedades como las nuestras es necesario para poder pasar del momento polémico de la política al momento imparcial del derecho como conjunto de normas formalmente validadas y que se identifican no deliberativamente, sino atendiendo a sus atributos formales [*La Constitución Tramposa*, pp. 20-24], etc. (Atria, 2018, p. 122).

Es menester, por tanto, revisar sucintamente cada una de estas remisiones.

En primer lugar, en cuanto al *mercado como espacio de libertad*, Atria se remite a sus obras *Neoliberalismo con Rostro Humano* y *El otro modelo. El mercado como espacio de libertad*.

²⁶ Pues sostiene que el mercado es “el asilo que le queda a aquello singular y excepcional, antes de ser pasado por la mecánica de las opiniones generalmente admisibles, implicada en todo proceso deliberativo”. Véase: *La frágil universidad*, p. 140.

En la primera, se refiere a lo ya explicado en el primer capítulo acerca de la necesidad de distinguir entre las dos caras del mercado: la opresiva, en tanto criterio de distribución y la emancipatoria, en tanto forma de un espacio de intercambio no forzado (=espacio de libertad); siendo esta última la que debe importarle a una izquierda democrática que ha aprendido del fracaso de los *socialismos reales*. Ello, puesto que la alternativa al mercado en tanto espacio de intercambio no forzado:

[...] es que la provisión de lo que es necesario para todos sea hecha mediante programas estatales, y eso tiene dos problemas: el primero es que crea espacios demasiado amplios para la corrupción, para que ‘el sistema’ termine siendo no uno que beneficia a todos sino a algunos, quienes tienen control sobre él. El segundo es que ‘el sistema’ debe ignorar lo que los individuos (creen que) quieren, y darles lo que deben querer (Atria, 2013, p. 153).

A lo cual cabe añadir que:

La idea de derechos sociales es la idea de que hay ciertos aspectos del bienestar de cada uno que son responsabilidad de todos, porque son aspectos demasiado fundamentales en una vida realizada y la realización de uno es cuestión de todos (Atria, 2013, p. 152).

En la segunda obra -*El otro modelo*-, reitera lo señalado respecto a la necesidad de distinguir entre las dos caras del mercado y añade que es la dimensión de indiferencia recíproca a la que da lugar la cara opresiva del mercado,

[...] la que necesita ser compensada a nivel social por otra caracterizada no por la indiferencia sino por la responsabilidad recíproca. La esfera del mercado solo es estable y puede ser entendida como espacio de libertad cuando su aspecto oscuro es compensado por la esfera de la ciudadanía, la esfera de los derechos sociales (Atria, et al., s.f., p. 174).

En segundo lugar, respecto a *la necesidad del derecho para estabilizar contextos y permitir el desarrollo de planes de vida*, Atria se remite nuevamente a *Neoliberalismo con Rostro Humano*, particularmente a las

páginas 230-231. Allí, explica que “las instituciones persiguen ciertas finalidades, para lo cual introducen conceptos y categorías [formales] definidos por ellas” (Atria, 2013, p. 230), sin embargo, el hacerlo “puede en ciertos casos *traicionar su propia finalidad*” (Atria, 2013, p. 231), puesto que, una vez hecho aquello, “la referencia a la finalidad de la institución desaparece y es reemplazada, en el discurso jurídico, por el concepto formal [...]” (Atria, 2013, p. 231). “El derecho se hace, así, ciego a la sustancia (finalidad), y solo ve la forma (institución)”. Esto que puede parecer formalista, es, sin embargo, “un mecanismo necesario para que esas finalidades puedan ser alcanzadas” (Atria, 2013, p. 231). Toda categoría jurídica será formal hasta cierto punto, por lo que no basta reparar ello -en que una determinada categoría jurídica es formal- para aseverar que ha devenido formalista. Para ello, “es necesario además mostrar que esa categoría formal ha perdido la conexión que alguna vez tuvo (si la tuvo) con una finalidad sustantivamente importante, y ha devenido, por así decirlo, una *forma muerta*” (Atria, 2013, p. 231).

En tercer lugar, en cuanto al *modo en que el derecho en sociedades como las nuestras es necesario para poder pasar del momento polémico de la política al momento imparcial del derecho como conjunto de normas formalmente validadas y que se identifican no deliberativamente, sino atendiendo a sus atributos formales*, Atria se remite a las páginas 20-24 de su libro *Constitución Tramposa*, donde explica el modo en que derecho trivializa lo político. Sostiene que el conflicto político -esto es, el conflicto sobre lo que va en el interés de todos- es polémico, en el sentido de que no puede ser adjudicado, no puede ser decidido sin tomar partido. Afirma que las instituciones políticas son las formas en que lo polémico del conflicto político es contenido para permitir la discusión y el conflicto político sin que se desate la violencia. El sentido de la discusión pública -sostiene- tanto en sus espacios formalizados como en los informales (el Parlamento y la opinión pública, respectivamente) es que en ella han de enfrentarse quienes tienen posiciones opuestas sobre algún asunto que atañe al interés general (Atria, 2013, pp. 20-24).

Añade que “de esa discusión podrá surgir una decisión al respecto, que puede ser promulgada como una ley, la cual será, a su vez, una determinación de la cuestión política discutida” (Atria, 2013, pp. 22-23). Una vez dictada la ley, “es posible adjudicar el conflicto imparcialmente, por referencia al derecho y con independencia de la posición de cada uno al respecto (que sigue siendo polémica)”. Esto último, indica, dado que el derecho hace de lo polémico algo no

polémico, y lo hace trivializándolo, porque ahora la pregunta no es qué es lo que va en el interés general, sino qué es lo que dispone la ley. Y para saber esto basta con leer el diario oficial (Atria, 2013, p. 23).

Tal trivialización del conflicto político por parte del derecho, sin embargo, “no puede ser entendida como un déficit, como un problema, sino como la explicación de por qué el derecho es necesario para hacer la política posible” (Atria, 2013, pp. 20-21). El sentido del derecho es dar forma a cuestiones que sin él no tendrían forma y no podrían ser identificadas sin conflicto (Atria, 2013, p. 20). “Solo cuando un concepto se ha purgado de su ‘polemicidad’ puede ser reconocido por el derecho” (Atria, 2013, p. 23).

(ii) El segundo pasaje es aquel en que Atria señala en relación a los *límites y alcances del desplazamiento del mercado*, que “Defender la idea de derechos sociales no me obliga a buscar eliminar el mercado. Solo me obliga a afirmar que el mercado no puede ser el contexto institucional para lo que se sigue del contenido de la ciudadanía (Atria, 2018, p. 67)”. Y agrega en nota al pie de página que, si bien el hecho de que el valor del mercado esté en que constituye una esfera de intercambio no forzado muestra que el mercado tiene también un sentido anticipatorio, en tanto apunta a su superación, el sentido de esta idea no es describir un punto de llegada utópico cuyo valor sea reducible a que sea alcanzado, sino servir de criterio de orientación para distinguir en el mercado realmente existente lo que es un déficit de lo que no lo es (Atria, 2018, p. 67).

(iii) El tercer pasaje es aquel en que refiriéndose provisión de educación en el contexto del régimen de lo público, señala que las alternativas en cuanto a la provisión de educación no se reducen a Estado o mercado, toda vez que resulta perfectamente posible configurar tal régimen de modo que “[...] resguarde el contenido relevante de la libertad de enseñanza, es decir, la posibilidad de proyectos educativos diferenciados del Estado [...]” (Atria, 2018, p. 134).

III. RAZÓN BRUTA REVOLUCIONARIA: DÚPLICA DE HERRERA

1. MORALIZACIÓN POLÍTICA

Herrera comienza su respuesta a la réplica de Atria señalando que la formulación de M1 incorpora explícitamente el motivo de las acciones (“los individuos actúan motivados por su propio interés y no por el interés ajeno”) (Atria, 2014, p. 126).

Señala que para Kant, moral es “la consideración de la intención o motivo de las acciones” (Kant, 1797, p. 219). Dado que la propuesta de Atria no se restringe a las acciones, sino que se extiende a la de la esferas de los motivos, concluye que es de índole moral (Herrera, 2018).

Por lo mismo, respecto a la afirmación de Atria de que él solo postula un cambio de régimen, que ni M1 ni DS1 se refieren a acciones de individuos, sino al contexto institucional en que los individuos actúan y que para pasar del régimen mercantil al de los derechos sociales, basta que las reglas cambien de M1-M3 a DS1-DS3, Herrera contraargumenta que “el cambio de régimen del que habla (Atria) y las reglas a las que se refiere ya incluyen explícitamente la consideración discriminante de los motivos o intenciones de las acciones” (Herrera, 2018).

Ello se vuelve más evidente aun si se considera que el paso de M1 a DS2 se inserta en un proceso dirigido a alcanzar el reconocimiento radical del otro, aquel estadio de “reconocimiento recíproco universal” en el cual “la comunidad política y la común humanidad devienen términos coextensivos”, lo cual claramente implica un cambio en las intenciones o motivaciones de las personas (Herrera, 2018).

Precisa Herrera que cuando da a entender que para Atria el interés individual es necesariamente inmoral, no se refiere al interés individual aisladamente considerado, sino en el contexto del mercado; y agrega que es difícil abandonar tal afirmación, considerando la serie de expresiones de connotación negativa que Atria vincula a éste (“vicios”, “mundo de Caín”, “condiciones inhumanas”, en un individuo que se relaciona con otros objetivándolos). Pero sobre todo, porque el paso de M1 a DS1, que es parte fundamental de la propuesta política de Atria, “solo

tiene sentido si el motivo de las acciones de M1 es considerado inferior respecto del motivo de las acciones de DS1” (Herrera, 2018).

La inferioridad moral del interés individual en la teoría de Atria, señala, es corroborada por él mismo, cuando se refiere al fin al que apunta su propuesta política: un estadio en el cual se alcanza el “reconocimiento recíproco universal”, que es un “reconocimiento radical” en una “común humanidad” (Atria, 2009, pp. 42,44) (Atria, 2009, p. 41).

En relación a la idea de pedagogía lenta, cabe preguntarse, sostiene Herrera, qué es lo que se busca anticipar o qué es lo que se intenta hacer probable por la instauración de los derechos sociales. La respuesta, indica, es hacer probable que “los individuos efectivamente actúen, en determinados contextos, dando prioridad al interés general –una vez que han logrado ‘entender sus intereses como comunes’– de modo que –en un proceso largo, pero al final– advenga el momento del ‘reconocimiento radical’ o de superación del interés individual”, lo que corrobora, a su juicio, que el objetivo de la propuesta de Atria es la modificación del motivo o intención de las acciones (Herrera, 2018).

La propuesta política de Atria deviene opresiva, toda vez que pone la moralización política al inicio, al incluir las intenciones o motivos en la descripción de lo que hay que cambiar políticamente (M1), y al final, cuando remite a un “reconocimiento recíproco universal” y a una “común humanidad” hacia los cuales hay que dirigirse, suponiendo el paso de la primera situación a la segunda un desplazamiento coactivo de M1, cuyo fin es explícitamente la alteración de las intenciones o motivos de las acciones. Tal política es hostil con el interés individual (p. 5 cfr.). Lo discrimina:

de manera directa, al entenderlo como inmoral y ponerlo como lo que debe ser superado en el avance que va de M1 hacia el ‘reconocimiento radical’ y ‘universal’. Para Atria el progreso consiste en que los individuos logren ‘entender sus intereses como comunes’, es decir, como compatibles con el interés universal, como pasables por el rasero de lo universal, o sea, el progreso se alcanza cuando se purga lo singular que irremediamente implica el interés individual (Herrera, 2018).

Respecto a la afirmación de Atria de que el problema de Herrera (y los demás críticos) no es la moralización en cuanto tal (pues, de hecho, reemplaza una moralización por otra, al proponer “otra moral”), sino ciertos tipos de moralización, y no por moralizar, sino por absolutizar, Herrera sostiene que Atria no identifica correctamente el objeto de su crítica, a saber, “la ‘moralización política’, o sea, el abrir ‘la esfera de los motivos e intenciones de la acción humana a la praxis política’, para desencadenar una política directa y fundamentalmente orientada a ‘alterar los motivos e intenciones de los seres humanos’” (Herrera, 2016, pp. 121, 141-144, 154-155).

Agrega que precisamente porque sostiene la relevancia de la moral es que se distancia (Herrera, 2018):

de los esfuerzos de moralización política que se hallan en la base del pensamiento de Atria, cuanto de cualquier política que se dirija a discriminar los motivos o intenciones de los seres humanos y a operar, con los medios de la política, sobre la base de esa discriminación. Esta consideración es la que distingue a una política compatible con la moral de una política moralizante (Herrera, 2018).

2. DELIBERACIÓN PÚBLICA GENERALIZANTE

La respuesta de Atria en *Razón Bruta* -que a juicio de Herrera no es más que una insistencia en los argumentos formulados en *La verdad y lo político*- a la cuestión acerca de “si acaso la deliberación pública, y [...] no por ‘formas institucionales’ ‘imperfectas’ o ‘corruptas’, sino por su misma forma o constitución, aloja en ella un potencial opresivo y alienante, de tal suerte que, aunque lograra realizarse de manera plena y bajo condiciones óptimas, ese potencial opresivo y alienante seguiría operando” (Herrera, 2018), es “que basta que la deliberación sea plena, o sea, no afectada por corrupción externa, para que el reconocimiento sea pleno” (Herrera, 2018)(p. 2). Respuesta que sin embargo, sostiene Herrera, no repara en el sentido de la interrogante, que “se dirige, precisamente, a determinar si basta esa plenitud, o no, para tal reconocimiento” (Herrera, 2018)(p. 2). Es decir, lo que pone en cuestión “es la posibilidad de un reconocimiento

pleno en una deliberación plena” (Herrera, 2018)(p. 2). Algo respecto a lo cual, da a entender Herrera, Atria no se haría cargo.

Tal asunto, no obstante, insiste Herrera, es de máxima relevancia, pues la deliberación es un proceso generalizante, en la medida en que “considera solo los aspectos generalmente admisibles de la existencia, aquellas creencias que resultan validables ante el público [...]. Deja, empero, fuera de ella, facetas de la existencia indudables y significativas” (Herrera, 2016, pp. 136-137)(FU 136-137), que, como hemos visto, dicen relación con la imprevisibilidad de las situaciones y la singularidad de los individuos.

Para Atria, la única opción explicativa posible al desacuerdo es que “las condiciones en que debemos deliberar son tales que hacen improbable encontrar razones comunes, y esa improbabilidad no puede ser totalmente compensada institucionalmente” (Atria, 2018, p. 117), sin embargo, no tematiza la otra posibilidad explicativa, a saber, que “aun bajo condiciones óptimas sí ocurra que la heterogeneidad entre la singularidad de los individuos y la generalización de la racionalidad deliberativa hagan imposible un auténtico consenso, y éste sólo sea alcanzable en el modo del sometimiento de lo singular y concreto” (Herrera, 2018).

La respuesta de Atria frente a tal objeción, que es, como hemos visto, la distinción entre procesos de aplicación de normas y de justificación de normas (Atria, 2018, p. 122), supone implícitamente que lo señalado en el párrafo anterior representa un problema (Herrera, 2018).

Tal distinción, sin embargo, señala Herrera, “no se hace cargo del problema en el preciso nivel en el que él se ubica, a saber, no solo en el de la aplicación sino ya en el de la confección y justificación de normas” (Herrera, 2018). “Antes de cualquier ‘aplicación’ de normas (en el sentido de Atria), el proceso deliberativo, por su propia lógica, tiende a reconocer sólo lo generalizable. Es, precisamente por eso, que ni aún en condiciones de deliberación perfecta se supera su heterogeneidad con la imprevisibilidad de las situaciones y la singularidad de los otros”. (Herrera, 2018).

De tal reconocimiento, continúa Herrera, no se deriva que la deliberación pública deba abolirse, pero sí la exigencia de la división del poder social. No basta, sin embargo, meramente la división

entre el poder de legislar y el de aplicar leyes (sin perjuicio, reconoce Herrera, de que mediante esta última puedan subsanarse ciertas injusticias a las que conduce la deliberación generalizante), sino que es necesario dividir, además, el poder social entre una esfera deliberativa y una esfera privada dotada de fuerzas y recursos propios (Herrera, 2018). Esto último, dado que tanto la deliberación pública como el mercado son generalizantes, de modo que suponen un riesgo para el espontáneo despliegue de las situaciones y los individuos, siendo necesario que se atenúen mutuamente (Herrera, 2018).

La concepción que Atria tiene de la deliberación pública, sostiene Herrera, excluye a la actitud escéptica o emotivista (Herrera, 2018). No acepta que, en cierto momento de la deliberación, una parte pueda llegar de buena fe a la conclusión de que respecto de una cuestión no es posible superar el disenso, aun cuando el contexto sea el óptimo, debido precisamente “a la heterogeneidad entre lo peculiar de la situación y lo singular del otro, y el carácter generalizante de la deliberación” (Herrera, 2018).

La posición escéptica “puede fundarse también en argumentos, en virtud de los cuales quien la sostiene muestra, precisamente, la insuficiencia de los argumentos contrarios para producir convencimiento”, argumentando, en otras palabras, “sobre por qué la decisión no se puede alcanzar en un caso determinado a partir de un convencimiento general” (Herrera, 2018).

Atria descalifica la intención tras la acción del emotivista o escéptico:

Él no puede ser alguien que, sin intención aviesa, sino luego de una reflexión ponderada y hecha con buena consciencia, crea que ‘respecto de alguna cuestión’ ‘hemos llegado al punto en el cual solo puede decirse ‘esa es su opinión, yo tengo la mía’ (Atria, 2013, p. 209). No se detiene, Atria, a pensar en que tras esa posición pueda haber argumentos que muestren plausiblemente la dificultad de los otros argumentos, los que pretenden conducir a cierta decisión. Tampoco repara en que el reconocimiento escéptico o emotivista de la imposibilidad de alcanzar el consenso en algún asunto puede ir, precisamente, a favorecer el interés de la comunidad política, en la medida en que se dirige, en el momento de la discordia, con consciencia sobre los límites de la deliberación,

a llamar a la votación como la manera pacífica que queda aún de zanjar las diferencias (Herrera, 2018).

La actitud escéptica o emotivista ante ciertas cuestiones no depende simplemente de condiciones sociales contingentes, sino que se trata de una actitud tan insuperable como la heterogeneidad entre la operación generalizante de la deliberación y el carácter singular y concreto de las situaciones y los otros en ellas (Herrera, 2018).

Dada tal heterogeneidad, el reconocimiento recíproco universal como fin que se anticipa en la deliberación es, en último término, inalcanzable, o lo que es lo mismo, “el aspecto emotivista o escéptico del ser humano es insuprimible, salvo, por supuesto, de un modo violento” (Herrera, 2018).

3. CONCENTRACIÓN DEL PODER

Señala Herrera que Atria (nuevamente) no se hace cargo del problema de la concentración del poder y de los potenciales abusos que implica el régimen de los derechos sociales, que es hostil al principio republicano de la división del poder social (Herrera, 2018).

Ante la pretensión de Atria de haber hecho, él mismo, en sus textos previos, una defensa del mercado, de la cual Herrera no se haría cargo (Atria, 2018, p. 122), este último sostiene que si bien Atria afirma que debe conservarse aquel aspecto del mercado que dice relación con ser una “esfera de intercambio no forzado”, a la vez plantea que se debe remover su aspecto alienante o “dimensión cruel” en tanto “esfera de intercambio no forzado” (Atria, 2013, pp. 151-156). Remoción que se verificaría mediante la instauración de un régimen de derechos sociales regido por los principios D1-DS3 (Herrera, 2018).

Sostiene que un régimen de derechos sociales así como lo describe Atria, “solo es posible en la medida en que, de un modo coactivo se desplaza el control de la fuente de los recursos económicos desde los privados (individuos y la sociedad civil) al fisco” (Herrera, 2018), desplazamiento que “importa una concentración del poder político y del económico en las

mismas manos” (Herrera, 2018). De este modo, la pretendida defensa de Atria del mercado como un espacio de libertad deviene “palabra impotente”, pues se estaría concentrando el poder económico y político en manos de la deliberación pública, con su carácter generalizante y hostil a la singularidad del otro (Herrera, 2018). Esto último se acentúa en una concepción como la de Atria, cuyo telos -el reconocimiento recíproco universal, completo o radical- es incompatible con la actitud del emotivista y termina descalificándolo y considerándolo con irritación (Herrera, 2018).

Agrega que “para que la vida social pueda organizarse efectivamente como ‘espacio de libertad’ se requiere que sus recursos no provengan todos de una y la misma fuente”, sino que es necesario un régimen de financiamiento mixto (en el cual, además, el poder al interior del Estado y al interior del mercado se halle respectivamente dividido), donde intervengan el fisco y el mercado (Herrera, 2018).

Por otro lado, señala, dado que la doctrina política de Atria supone el desplazamiento del mercado y la instauración de un régimen de derechos sociales con la finalidad de producir un contexto favorable para una deliberación pública más plena, y, en último término, para la emergencia de un “reconocimiento radical” o “reconocimiento recíproco universal”, y considerando, además, las características negativas que Atria le atribuye al mercado (o más bien a su cara opresiva), cabe preguntarse por los límites y alcances de tal exigencia de desplazamiento (Herrera, 2018).

Sostiene Herrera que, *más allá de lo que diga el propio Atria*, “hay una implicancia en su argumento que impide, en principio, establecer límites (Herrera, 2018), pues si se toma en consideración tales características negativas, que son parte de lo que Atria denomina la “dimensión cruel” (o “cara opresiva”) del mercado, esto es, del mercado en tanto criterio de distribución, resulta pertinente hacer lo posible por removerla. De modo que, si bien es cierto, como señala Atria, que defender la idea de derechos sociales no lo obliga a buscar eliminar el mercado (Atria, 2018, p. 67), su descripción de este último sí lo hace (Herrera, 2018).

Es más, el mismo Atria asume explícitamente que tal exigencia posee alcances en principio ilimitados (Herrera, 2018), cuando señala que “por eso”, a saber, porque “entre todas” las

“dimensiones” sociales –“salud, vivienda, seguridad social, etc.”- “hay desde luego implicaciones recíprocas”, “la intervención debe ser holística” (Atria, 2014, p. 111)²⁷.

Por lo demás, sostiene Herrera, “la instauración de derechos sociales es, ella misma, precisamente esto: la eliminación correlativa del mercado (M1-M3) y la concentración del poder político y económico en las mismas manos” (Herrera, 2018).

Para finalizar, insiste Herrera en la relevancia del mercado, enfatizando que:

Una comprensión política consciente de los polos de la comprensión -ideal y real- y de la inclinación comprensiva hacia las elaboraciones de la mente y la subsunción de los casos bajo los discursos y dispositivos institucionales, repara en la exigencia de mantener atenuados esos dispositivos e ir adecuándolos permanentemente para dar expresión y cauce a la realidad concreta y los otros en ella (Herrera, 2018).

De este modo, agrega, debe existir un equilibrio entre el Estado y el mercado para que ellos, como dispositivos se atenúen. A su turno, dentro de cada uno debe respectivamente asegurarse también una división del poder en los términos señalados en el capítulo segundo (supra, pp. 38-39) (Herrera, 2018).

Posiciones que confían exclusiva o muy acentuadamente ya sea en el mercado o en la deliberación pública (y el Estado), abogan, en definitiva, por contextos de exclusión, ya sea del emotivista -disfuncional para la deliberación pública- o del inútil -disfuncional para el mercado (Herrera, 2018).

²⁷ Este pasaje se encuentra citado del mismo modo en que lo hace Herrera en su columna.

IV. BALANCE

1. MORALIZACIÓN POLÍTICA

Atria sostiene que M1 y DS1 no moralizan, incluso si se adopta la concepción moral Kantiana asumida por Herrera, toda vez que la eficacia de tales regímenes institucionales no depende de que sujetos concretos actúen o no movidos por un interés o motivación determinada. En efecto, no se ordena en ninguno de ellos qué es lo que deben querer o qué debe motivar a los individuos, sino que se especifica qué intereses son en cada uno respectivamente legítimos. Así, es perfectamente posible que en el contexto del régimen mercantil una persona actúe en atención al interés del otro, como que en el contexto régimen de derechos sociales una persona actúe en atención a su propio interés, sin que se vea afectada su eficacia²⁸.

Cabe notar que aquí Atria está respondiendo a lo que señala Herrera en *La frágil universidad*, donde, interpretando el concepto de moral de Kant, hace mención explícita al “cumplimiento” (que Atria entiende como eficacia) como un elemento constitutivo de éste. Luego Herrera, sin embargo, en *“Razón bruta” revolucionaria (I)*, modifica sutilmente lo que había afirmado originalmente, omitiendo su referencia originaria al cumplimiento, señalando únicamente que para Kant moral es “la consideración de la intención o motivo de las acciones”.

De este modo, si nos quedamos con lo señalado por Herrera en *La frágil universidad*, Atria tiene razón al señalar que conforme al concepto de moral de Kant M1 y DS1 no moralizan, toda vez que no exigen que su cumplimiento se encuentre acompañado por un motivo o interés específico; en cambio, si nos quedamos con lo señalado en *“Razón bruta” revolucionaria (I)*, habría que arribar a la conclusión contraria, esto es, que los mentados regímenes institucionales moralizan, en la medida en que toman en consideración la intención o motivo de las acciones (aunque sea meramente como estándar de legitimidad o para hacerlos probables).

²⁸ De modo que tiene razón Atria al afirmar que para el paso del régimen mercantil al de los derechos sociales basta que las reglas cambien de M1-M3 a DS1-DS3, pues efectivamente ambos son simplemente contextos institucionales de interacción. No se requiere una modificación efectiva de los intereses o motivos humanos, pues el régimen de derechos sociales no hace necesario el interés solidario, sino que busca hacer probable.

Como quiera que sea, lo que resulta innegable es que tanto el régimen mercantil como el régimen de derechos sociales pretenden hacer probables ciertas intenciones o motivaciones, en la medida en que las fijan como estándares de legitimidad para el actuar de las personas. Es más, pareciera que el Derecho no puede sino hacer probables ciertas intenciones o motivaciones. ¿Tiene sentido entonces criticar la moralización? Pareciera que no, de modo que el blanco legítimo de Herrera no puede ser esta última, sino que la discriminación arbitraria de unos intereses por sobre otros, que es precisamente el siguiente paso de la crítica de Herrera.

Atria se apresura al negar que M1-M3 y DS1-DS3 suponen una discriminación arbitraria en este último sentido, pues si bien ninguno de tales contextos institucionales de interacción exige para su eficacia la concurrencia de determinados intereses o motivaciones, ni se refiere al actuar de individuos concretos, lo cierto es que el paso del primer régimen al segundo pretende hacer probables ciertas motivaciones por sobre otras.

¿Basta esto para afirmar que existe allí una discriminación arbitraria de los intereses o motivaciones humanas? Ciertamente no. Ello dependerá de los límites y alcances del desplazamiento del régimen mercantil por parte del régimen de derechos sociales en la propuesta de Atria. Si el desplazamiento ha de ser holístico, efectivamente supondrá tal discriminación, en la medida en que la institucionalidad jurídica completa se abocará a hacer probable la emergencia del interés general (i.e. la comunidad de intereses), convirtiéndolo en el único interés legítimo para el ordenamiento jurídico. En cambio, si el desplazamiento ha de ser tan solo parcial, no necesariamente implicará tal discriminación, toda vez que podría ser simplemente una forma de generar un equilibrio entre las intenciones o motivaciones que el Derecho pretende hacer probables. Algo que adquiere mucho sentido bajo el imperio de un modelo neoliberal como el chileno, donde la despolitización de las relaciones sociales, producto del abrumador predominio del régimen mercantil, es innegable. Este punto, sin embargo, solo podremos vislumbrarlo con mayor claridad luego del análisis del subtítulo siguiente (concentración del poder).

Algo similar cabe señalar respecto al proyecto político de Atria considerado de forma global (ya no referido exclusivamente al cambio de régimen). Atria parte del supuesto de que la realización es recíproca y no individual. Es evidente que existen aspectos de nuestra realización que son colectivos, y tanto Atria como Herrera los caracterizan muy bien. Sin embargo, también parece

razonable la tesis de que junto a la realización recíproca, existe una realización que es específicamente individual, siendo ambas -en conjunto- imprescindibles para el despliegue humano. Si bien Atria reconoce la importancia de los intereses individuales para la realización humana, no queda claro en su teoría si el reconocimiento recíproco radical (al cual se dirige su proyecto político), en virtud del cual se hace totalmente transparente para los seres humanos que la realización es recíproca, es compatible o no con la existencia de intereses individuales considerados en su singularidad, esto es, en lo que tienen de no reconducibles al interés general. De modo que mientras Atria no aclare esto, no podrá emitirse un juicio acerca de si su proyecto político discrimina o no los motivos o las intenciones de los seres humanos.

2. DELIBERACIÓN PÚBLICA GENERALIZANTE

Tiene razón Herrera al reparar en que la deliberación pública aloja en ella, por su propia forma o constitución un potencial opresivo o alienante, que radica en la heterogeneidad entre la racionalidad generalizante que la caracteriza, por una parte, y la imprevisibilidad de las situaciones y la singularidad de los individuos, por otra.

La insistencia de Atria en las condiciones materiales de existencia deficitarias dentro las cuales la deliberación pública tiene lugar como explicación, no constituye una refutación de la objeción de Herrera, pues esta última se refiere a la propia *forma* de la deliberación (no a las condiciones en las cuales tiene lugar).

Por otro lado, como bien señala Herrera, tampoco es suficiente como respuesta la distinción entre procesos de justificación de normas y procesos de aplicación de normas, pues el proceso deliberativo por su propia lógica tiende a reconocer solo lo generalizable. De modo que el problema se presenta no solo en el proceso de aplicación de normas, sino también antes, en el proceso de justificación de normas.

Lo mismo ocurre con el argumento recurrente de Atria en virtud del cual señala que si concluimos que una institución es corrupta por su propia forma, entonces solo queda abolirla,

de modo que no puede ser esa la solución. Porque Herrera no propone la abolir la deliberación pública, sino equilibrarla con una esfera privada.

Así, resulta evidente que Atria no se hace cargo de manera satisfactoria de la objeción planteada por Herrera en este punto, la cual resulta de suma relevancia en un contexto democrático, y más aún en el contexto de una teoría, como la de Atria, que apunta a erradicar toda forma de opresión, pues ataca directamente sus cimientos: la posibilidad de que, incluso bajo una deliberación pública plena, por su propia forma, no sea posible alcanzar un reconocimiento recíproco y un consenso plenos o perfectos.

En lo que respecta a la objeción de Herrera consistente en que Atria excluye la actitud escéptica o emotivista, se producen una serie de confusiones terminológicas que impiden determinar si existe una auténtica controversia entre ambos o se encuentran hablando de cosas distintas.

Lo primero que cabe señalar al respecto, es que escéptico y emotivista no son lo mismo. El escéptico moral es quien considera que las proposiciones morales no son susceptibles de juicios de verdad o falsedad, mientras que el emotivista ético -según la definición de MacIntyre que cita Atria- es quien considera “que todos los juicios evaluativos y más específicamente los juicios morales no son sino expresiones de preferencias, expresiones de actitudes, sensaciones, en la medida que ellos son de carácter evaluativo” (MacIntyre, *After Virtue*, p. 11-12). El emotivista es una especie de escéptico, de modo que todo emotivista es escéptico, pero no todo escéptico es emotivista.

En *La verdad y lo político (I)*, que es donde Atria tematiza este asunto, hace referencia indistintamente al escepticismo y al emotivismo como si fuesen lo mismo²⁹, de ahí que Herrera, siguiendo a Atria, hable de “escéptico o emotivista” entendiéndolos como términos equivalentes.

²⁹ Así queda particularmente de manifiesto en el siguiente pasaje, donde Atria explícitamente equipara ambos términos: “El emotivismo (es decir, el escepticismo) es, por así decirlo, la auto-comprensión moral que corresponde no a nuestras prácticas políticas, sino a los agentes de mercado”. Véase: *La verdad y lo político (I)*, p. 46.

Como quiera que sea, lo cierto es que Atria excluye la actitud del escéptico en general (no solo del “escéptico en tanto que emotivista”, como señalaría posteriormente³⁰) en el contexto de la deliberación pública, toda vez que, entiende, como hemos visto, no puede sino derivar en una actitud manipulativa, siendo que la deliberación es antes que nada acción comunicativa (=orientada al entendimiento). Herrera, en cambio, considera que la actitud escéptica, *en ciertas ocasiones* (no como regla general), es aceptable en el contexto de la deliberación pública.

Esta diferencia se debe a las distintas concepciones que tienen Atria y Herrera de la deliberación pública. Mientras que para Atria la deliberación pública supone que es posible alcanzar un consenso pleno junto con la adherencia de quienes participan en ella a tal idea, para Herrera no es posible alcanzar un consenso pleno en el contexto de aquella -incluso en condiciones óptimas-, debido a que existen aspectos de la existencia que no se dejan someter, salvo por la fuerza, a la racionalidad generalizante del proceso deliberativo.

Herrera parece tener razón en este punto, pues tal heterogeneidad parece insoslayable mientras existan individuos (pues sus intereses no son completamente reconducibles al interés general).

Pero entonces -si Herrera tiene razón- surge inmediatamente la pregunta de cómo, si renunciamos a la idea de consenso pleno, pueden nuestras instituciones democrático-deliberativas realmente existentes (que pretenden hacer probable la idea de deliberación pública) conservar su sentido y no ser una mera puesta en escena, un autoengaño. ¿Cómo, en otras palabras, justificamos su existencia? Si bien Herrera no se refiere explícitamente al asunto, puede inferirse una respuesta a partir de lo que señala en sus textos. Para él, no obstante en la deliberación pública no es posible alcanzar un consenso pleno, sí es posible alcanzar un consenso parcial, pues no niega la existencia de intereses comunes (que, por tanto, son susceptibles de ser identificados mediante el proceso deliberativo). Simplemente señala, que junto con ellos, existen también intereses individuales que no se dejan generalizar. Así, la deliberación pública para Herrera conserva sentido en la medida en que al menos es posible alcanzar este consenso (parcial) respecto a aquellos intereses que sí son comunes a todos. De este modo, evita la

³⁰ Hago esta aclaración, porque con posterioridad a los textos revisados en la presente tesina, Atria ha señalado que se refiere al “escéptico en tanto que emotivista”. Véase: Foro “Deliberación pública y Mercado”, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=2Y1VJ3bK3Vc> (1ª parte); <https://www.youtube.com/watch?v=Ghkwm4BtBh4> (2ª parte).

conclusión de que nuestras instituciones democrático-deliberativas deben ser abolidas, que, según Atria, se seguiría de no aceptar el supuesto de que es posible el consenso pleno.

Es precisamente porque Herrera considera que no es posible alcanzar un consenso pleno que arriba a la conclusión de que resulta aceptable *en ciertas ocasiones* la actitud escéptica en el contexto de la deliberación pública: aquellas en que algún partícipe de la deliberación pudiera llegar de buena fe a la conclusión de que respecto de una cuestión no es posible superar el disenso, aun cuando el contexto sea el óptimo, debido precisamente “a la heterogeneidad entre lo peculiar de la situación y lo singular del otro, y el carácter generalizante de la deliberación”. En consecuencia, la de Herrera no es una apología del escéptico en general en el contexto deliberativo. Parece compartir con Atria que dentro de la deliberación la actitud manipulativa no debe tener cabida (por eso habla del que de “buena fe” llega a la conclusión señalada más arriba). Sin embargo, no cree, a diferencia de Atria, que la actitud escéptica necesariamente sea manipulativa, por eso le critica excluirlo completamente sin atender a tal distinción (escéptico y manipulador no necesariamente son sinónimos en el contexto deliberativo)³¹.

Aun pareciendo tener, como se señaló, razón Herrera en este punto, podría uno preguntarse ¿cómo evitar, una vez abiertas las puertas de la deliberación pública al escepticismo, que esa actitud se generalice, disfrazándose un escepticismo manipulativo como uno no manipulativo (que solo repara en los límites de la deliberación para alcanzar un consenso en determinados casos)? Uno podría responder, desde la perspectiva de la propia teoría de Atria, que las formas institucionales que pretenden hacer probable la idea de deliberación pública siempre tienden a ser corrompidas por la realidad deficitaria, pero que participando de ellas es que aprendemos cada vez más a tener a la vista el interés general, de modo que es esperable que con el tiempo tales actitudes (las manipulativas) vayan siendo desplazadas (independientemente de que puedan ser superadas definitivamente o no). Es precisamente ese escéptico, el manipulativo, el que sí

³¹ En definitiva, todo depende de si se asume que el consenso pleno es posible o no. Si se asume que es posible, por supuesto que resulta caprichosa, arbitraria y manipulativa la actitud del escéptico, pues pretende que nos rijamos por una norma (o no lo hagamos) sin ofrecernos ningún argumento de por qué esa decisión va en nuestro común interés. Si es posible el consenso pleno, ¿cómo no ser tildado de esa manera al negarse a intercambiar argumentos? Por el contrario, si se asume que no es posible un consenso pleno, sino solo uno parcial, es inevitable concluir que la actitud del escéptico se encuentra justificada en aquellos casos en que no es posible soslayar el desacuerdo. Una tercera alternativa sería asumir que no es posible ningún grado de consenso, caso en el cual solo podría concluirse que la actitud del escéptico es siempre aceptable, incluso cuando es manipulativa (pues no se puede sino ser escéptico). En ese caso la deliberación efectivamente no sería más que un autoengaño, una puesta en escena, etc.

puede ser desplazado mediante la modificación de nuestras condiciones materiales. De modo que los planteamientos de Atria al respecto son en gran medida ciertos, solo que deben moderarse y precisarse sus pretensiones.

3. CONCENTRACIÓN DEL PODER

En ninguna parte señala Atria de manera expresa que el mercado ha de ser desplazado completamente por un régimen de derechos sociales, sino que omite pronunciarse al respecto, indicando que tal desplazamiento ha de efectuarse respecto de “ciertos aspectos del bienestar de cada uno son responsabilidad de todos” (Atria, 2013, p. 152; 2014, p.51). Incluso en el pasaje de *Derechos sociales y educación* que cita Herrera como uno de los argumentos para mostrar que para Atria el desplazamiento del mercado no tiene límites, a saber, aquel donde señala que “la intervención debe ser holística” (Atria, 2014, p. 111), Atria se refiere a aspectos como “salud, educación, vivienda, seguridad social, etc.” (Atria, 2014, p. 111), que corresponden nada más que a aquellos respecto de los cuales existe hoy en día un relativo consenso en torno a que son relevantes para la realización humana.

La razón por la cual deja esto como un *asunto abierto* es que, según considera, lo que nos debemos unos a otros no es algo que pueda determinarse *once and for all* (de una vez por todas), sino que lo aprendemos llevando vidas políticas (Atria, 2014, pp. 69-77). “Lo político (incluida la noción de *justicia* política) es algo que se desarrolla en la historia, porque el reconocimiento del otro es algo que se aprende viviendo con el otro” (Atria, 2014, p. 75). En eso consiste precisamente la idea de pedagogía lenta de la ley.

Así, para Atria hoy es claro que los aspectos recién señalados –salud, educación, vivienda, seguridad social- son parte de aquellos “aspectos del bienestar de todos que son responsabilidad de todos”, pero nada impide que en un futuro, cercano o lejano, mediante la deliberación pública se llegue a un consenso que incluya otros distintos. Sin embargo, si ello será efectivamente así, y cuáles serán tales aspectos es algo que Atria, en consecuencia con su teoría, no está en condiciones de responder, porque implicaría pretender tener un conocimiento positivo acerca

del punto de llegada³², siendo que -como se señaló- es a través del proceso que aprendemos qué cuenta como punto de llegada.

Sin perjuicio de lo anterior, tiene razón Herrera al afirmar que, si bien defender la idea de derechos sociales no obliga a Atria a eliminar el mercado, su descripción de este último sí lo hace (al menos en lo que respecta a su cara opresiva, cabría acotar). En efecto, es el mismo Atria, como hemos visto a lo largo de esta tesina, quien señala que de lo que se trata es de radicalizar la cara emancipatoria de las instituciones desplazando su cara opresiva. Lo mismo cabría, entonces, hacer respecto a la institución del mercado: radicalizar su cara emancipatoria, en tanto forma institucional de un espacio de intercambio no forzado, y desplazar su cara opresiva, en tanto criterio de distribución.

De este modo, puede observarse que existe una evidente tensión entre lo que Atria señala expresamente en sus textos (que su proyecto político no lo obliga a abogar por la eliminación del mercado) y lo que, si bien no expresa, se desprende de una lectura que lleva su planteamientos hasta sus últimas consecuencias (que la cara opresiva del mercado ha de ser desplazada).

Para Herrera, tal tensión se resuelve interpretando a la luz de lo segundo, los pasajes donde Atria da a entender que el asunto de límites del desplazamiento del mercado (de su cara opresiva) por parte del régimen de derechos sociales queda abierto (*i.e.* indeterminado), entendiendo que el desplazamiento ha de ser holístico.

Sin embargo, cabe una interpretación diferente, a saber, que el régimen de derechos sociales es, para Atria, *una* manera de radicalizar la cara emancipatoria del mercado, desplazando su cara opresiva, pero que de ninguna manera afirma que esa sea la manera apropiada de hacerlo para todos los aspectos que en la actualidad se rigen por el mercado. Esto, por lo demás, parece desprenderse de aquel pasaje de *Neoliberalismo con Rostro Humano* donde plantea “la forma general que debe guiar el esfuerzo de imaginación institucional socialista que sigue a la derrota sufrida en las últimas décadas del siglo XX” (Atria, 2013, p. 187):

³² Eso sería caer en una idolatría. Véase: Viviendo bajo ideas muertas: la ley y la voluntad del pueblo.

se trata de instituciones que hagan transparente a los individuos, y de ese modo contribuyan a crear las condiciones para que el individuo aprenda, que su realización es recíproca (Atria, 2013, p. 187).

Añade que en *Neoliberalismo con Rostro Humano*, ha “tratado de mostrar cómo es posible transformar al mercado como una institución socialista, para lo que es necesario radicalizar su cara emancipatoria”. Y se encarga de enfatizar que lo anterior constituye “un ejemplo”, cuyo sentido es únicamente “ilustrar el modo en que la ley enseña al ciudadano [...]” (Atria, 2013, p. 187).

Así, en definitiva, bajo esta interpretación alternativa, cabría entender que para Atria el mercado (en lo que respecta a su cara opresiva), efectivamente debe ser desplazado, pero su desplazamiento no necesariamente pasa por los derechos sociales. Por el contrario, éstos constituyen, según él, solo *un ejemplo* de cómo hacerlo respecto de *ciertos aspectos del bienestar de todos que son responsabilidad de todos* (no de todos los aspectos que se rigen por el mercado)³³ por considerarse relevantes para la realización humana³⁴, los cuales, sin embargo, no podemos enunciar de una vez por todas (*once and for all*), dado que aún no es completamente transparente para nosotros cuáles son.

Por consiguiente, de seguir esta interpretación, no sería cierto, como señala Herrera, que de la teoría de Atria se deriva una imposibilidad de establecer límites respecto al desplazamiento del mercado por parte del régimen de derechos sociales. En primer lugar, porque éstos, como se indicó, constituyen solo un ejemplo (de modo que cabe pensar, y, es más, Atria invita a pensar en otras alternativas) de cómo radicalizar la cara emancipatoria del mercado desplazando su cara opresiva. En segundo lugar, porque el mismo Atria establece un límite al referirse a ciertos aspectos del bienestar de cada uno que son responsabilidad de todos por ser relevantes para la realización humana, y evidentemente no todos los aspectos regidos por el mercado caben dentro de esta categoría.

³³ Puesto que no existirá un interés público respecto a que todas las necesidades sean satisfechas, dado que no todas importan, al no ser satisfechas, un atentado relevante contra la dignidad de las personas.

³⁴ Y la realización de uno es asunto de todos. Véase: *Neoliberalismo con Rostro Humano*.

Por otro lado, si no se encuentra una alternativa a la cara opresiva del mercado para los demás aspectos que se rigen por él (los que no son responsabilidad de todos por no estar relacionados con la realización de cada uno³⁵), podría incluso -mediante la deliberación pública-, por ejemplo, arribarse a la conclusión de que basta abrir ciertos espacios para la comunidad de intereses (respecto de aquellos aspectos más relevantes para la realización humana) para avanzar hacia un reconocimiento recíproco universal; y optar por mantener el criterio mercantil de distribución respecto a los aspectos restantes. Así, la cara opresiva del mercado solo sería superada completamente de manera coetánea con el Estado, esto es, al ser superada la alienación humana (déficit originario)³⁶.

La interpretación anterior, sin embargo, solo sería plausible si Atria explicase el modo en que su proyecto político, cuyo fin es el *reconocimiento recíproco radical*, resulta compatible -como él dice que lo es- con el interés individual en lo que tiene de singular (= no pasable por el rasero de lo universal propio de la deliberación pública). Algo que, sin embargo, como hemos visto, no ha logrado hasta el momento de manera satisfactoria.

De este modo, si bien Atria establece (o intenta establecer) ciertos límites dentro de su proyecto político, estos se desvanecen frente a la ambigüedad respecto al punto señalado en el párrafo anterior, cobrando plena relevancia las preocupaciones manifestadas por Herrera³⁷.

Herrera, en definitiva, pone a Atria entre la espada y la pared, obligándolo a tomar una posición clara con respecto a este punto. Las alternativas se reducen a dos: o bien asume la incompatibilidad de la singularidad de los intereses individuales con el reconocimiento recíproco radical, o bien asume que son compatibles (con la consiguiente carga de demostrarlo), estableciendo un *límite moderador* respecto a posibles interpretaciones que apunten a la conclusión contraria (como la de Herrera).

³⁵ Al menos no en un sentido relevante.

³⁶ Y para Atria el punto de llegada (utopía) tiene valor principalmente como criterio de orientación práctica, antes que como una meta que ha de ser alcanzada en el menor tiempo posible. Véase: *Neoliberalismo con Rostro Humano*.

³⁷ Puede que para Atria esto, sin embargo, no represente un problema, toda vez que parece confiar -dada su fe en la humanidad- en que mediante la deliberación pública, tarde o temprano, arribaremos la conclusión más adecuada. Véase: *Viviendo bajo ideas muertas: la ley y la voluntad del pueblo*.

Cabe señalar, por otra parte, que el proyecto político de Atria -como hemos visto- se sustenta en la distinción entre la cara opresiva del mercado, en tanto criterio de distribución, y su cara emancipatoria, en tanto forma institucional de un espacio de intercambio no forzado. Tal distinción, sin embargo, es puesta en cuestión por Herrera, cuando señala que el mercado, en su primera dimensión, opera también como un contrapeso al poder del Estado, generando espacios de resguardo de la singularidad de los individuos y la peculiaridad de las situaciones frente a ambos dispositivos generalizantes, que, de operar respectivamente por sí solos, terminarían ejerciendo violencia sobre estos.

Pareciera ser que esto último constituye una dimensión emancipatoria del mercado, sin embargo, se encuentra íntimamente ligado a lo que Atria considera su cara opresiva (esto es, al mercado como criterio de distribución), de suerte que cabe preguntarse si acaso son separables, y, si no lo son, cómo llevar a cabo el desplazamiento de la segunda, sin perder la primera. Lo cierto es que la distinción trazada por Atria, al caer en un excesivo simplismo, peca de falta de rigor.

Con todo, no cabe duda de que, en virtud del mismo argumento de Herrera acerca de la necesidad de la división del poder, resulta necesario emprender la tarea de pensar en instituciones alternativas al mercado (que puedan hacerle un contrapeso), en las cuales nuestros intereses no se encuentren contrapuestos, de modo que puedan abrirse espacios para la comunidad de intereses. Por lo mismo, si bien puede discutirse el acierto o falta de acierto de la propuesta de Atria, debe reconocérsele el mérito de aventurarse en una tarea sumamente compleja y del todo necesaria (sobre todo en un contexto como el chileno, donde -como ya se ha señalado- la perspectiva neoliberal es hegemónica y el modo predominante de interacción social es el mercado).

V. CONCLUSIONES

1. El derecho no puede sino hacer probables ciertas intenciones o motivaciones (= no puede sino moralizar), de modo que el blanco legítimo de las críticas de este último debe ser exclusivamente la discriminación de los motivos o las intenciones de los seres humanos, no la moralización.

2. El proyecto político de Atria en lo que respecta al paso desde el régimen mercantil hacia el de los derechos sociales, no necesariamente supone una discriminación de tales motivos o intenciones, pues esto dependerá de los límites y alcances del desplazamiento del mercado en su propuesta, algo sobre lo cual, como hemos visto, Atria no se pronuncia, dejándolo como un asunto abierto. Si el desplazamiento ha de ser total, efectivamente existirá tal discriminación. Si, por el contrario, el desplazamiento solo ha de ser parcial, con la única finalidad de abrir *algunos* espacios a la comunidad de intereses, entonces no existirá tal discriminación.

3. El proyecto político de Atria considerado de manera global (no referido ya exclusivamente al cambio de régimen aludido en el punto anterior) tampoco necesariamente moraliza, toda vez que esto último depende de si, para él, el reconocimiento recíproco radical al que apunta su propuesta, es o no compatible con los intereses individuales considerados en su singularidad, esto es, en lo que no tienen de recondibles al interés general. Algo respecto a lo cual Atria nuevamente no se pronuncia. De no ser para Atria ambas ideas compatibles, habría discriminación; en cambio, de ser compatibles, no la habría.

4. La deliberación pública, como muestra Herrera, aloja en ella por su propia forma un potencial opresivo o alienante, lo cual no puede ser refutado apelando como explicación a las condiciones materiales en las cuales tiene lugar el proceso deliberativo (pues esto último es no entender el argumento), ni apelando a la distinción entre procesos de justificación de normas y procesos de aplicación de normas (pues tal división no es suficiente para contener el potencial opresivo de la deliberación, sino que es necesario, además, una división entre Estado y mercado, de modo que ambos dispositivos generalizantes se atenuen mutuamente, además de otras divisiones dentro de cada uno de ellos respectivamente).

5. En cuanto a la acusación de Herrera de que Atria en su concepción de la deliberación pública excluye al escéptico o emotivista, cabe señalar que ambos términos no son sinónimos. En efecto mientras el primero se refiere a quien considera que las proposiciones morales no son susceptibles de juicios de verdad o falsedad, el segundo se refiere a quien entiende que “todos los juicios evaluativos y más específicamente los juicios morales no son sino expresiones de preferencias, expresiones de actitudes, sensaciones, en la medida que ellos son de carácter

evaluativo”. Entre ambos conceptos existe una relación de género-especie, en el sentido de que el emotivista es una especie de escéptico. Así, todo emotivista es escéptico, pero no todo escéptico es emotivista. Atria, sin embargo, utiliza ambos términos de manera indistinta.

6. Mientras para Atria el escéptico (en general, no solo el emotivista), en tanto se relaciona necesariamente con una actitud manipulativa, queda excluido de la deliberación pública (que se orienta al entendimiento, esto es a la acción comunicativa), para Herrera no necesariamente existe tal relación (entre escepticismo y actitud manipulativa), de modo que el escéptico sí tiene cabida en ciertas ocasiones (cuando su escepticismo no tiene por finalidad manipular, sino, por ejemplo, reparar acerca de los límites de la deliberación pública para alcanzar un consenso pleno respecto a algún asunto).

7. Herrera parece tener razón acerca de que un consenso pleno no es posible, dada la heterogeneidad entre el carácter generalizante de la deliberación pública, por una parte, y la singularidad de los individuos y peculiaridad concreta de la situación, por otra.

8. La concepción de Herrera, al no considerar posible alcanzar un consenso pleno, no supone privar de sentido a la deliberación pública, como sostiene Atria. Esto último, puesto que Herrera sí cree que existen ciertos intereses comunes respecto a los cuales cabe alcanzar un consenso, solo que ese consenso no puede ser pleno, sino solamente parcial, toda vez que junto a tales intereses comunes, existen también otros de carácter individual, que no siempre que, por lo mismo, es posible identificar mediante el proceso deliberativo y alcanzar respecto a ellos un consenso, solo que repara en que también existen intereses individuales que no siempre serán reconducibles a los primeros.

9. Si bien Atria parece establecer ciertos límites al desplazamiento del mercado (en tanto criterio de distribución), estos se desvanecen frente a la ambigüedad con la que se pronuncia respecto al problema de la compatibilidad entre el reconocimiento recíproco radical al que apunta su proyecto político, por una parte, y la singularidad de los intereses individuales, por otra. De modo que, frente a la crítica de Herrera, Atria se ve en la disyuntiva de aceptar su incompatibilidad o negarla (con la consiguiente carga de demostrar que son compatibles), estableciendo un límite

moderador respecto a posibles interpretaciones, como la de Herrera, que arriban a una conclusión contraria.

10. La distinción entre la dimensión opresiva del mercado (en tanto criterio de distribución), y su dimensión emancipatoria (en tanto forma institucional de un espacio de intercambio no forzado) peca de excesivo simplismo, toda vez que no considera el rol emancipatorio que cumple la primera, al funcionar como contrapeso del Estado y generar un equilibrio entre ambos dispositivos generalizantes en resguardo de la singularidad de los individuos y la peculiaridad concreta de las situaciones.

11. Más allá de lo discutible que sea el acierto o falta de acierto de la propuesta de Atria, cabe reconocerle el mérito de aventurarse en una tarea de suma urgencia, sobre todo en una sociedad neoliberal como la Chilena (donde lo público tiene cada vez menos cabida), a saber, la de pensar en instituciones alternativas al mercado que abran un espacio para la emergencia de intereses comunes. Esto último es condición necesaria para lograr un efectivo equilibrio, como le preocupa a Herrera, entre la deliberación pública y el mercado en tanto dispositivos generalizantes.

VIII. BIBLIOGRAFÍA

1.1. BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

- Atria, F., 2018. *Razón Bruta*. Santiago: s.n.
- Herrera, H., 2016. *La frágil universidad. Seguimiento de derechos sociales, deliberación pública y universidad*. Santiago: Centro de Estudios Públicos.
- Atria, F., 2013. *Veinte años después. Neoliberalismo con rostro humano*. Santiago: s.n.
- Atria, F. y otros, s.f. *El Otro Modelo. Del orden neoliberal al régimen de lo público*. Santiago: Debate.
- Atria, F., 2013. *La Constitución Tramposa*. Santiago: Lom.
- Herrera, H., 2018. *El mostrador*. [En línea]
Available at: <https://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/columnas/2018/06/11/razon-bruta-revolucionaria-respuesta-a-fernando-atr-ia-i/>
[Último acceso: 20 Diciembre 2018].
- Herrera, H., 2018. *El mostrador*. [En línea]
Available at: <https://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/columnas/2018/06/19/razon-bruta-revolucionaria-respuesta-a-fernando-atr-ia-ii/>
[Último acceso: 28 Diciembre 2018].
- Herrera, H., 2018. *El mostrador*. [En línea]
Available at: <https://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/columnas/2018/06/29/razon-bruta-revolucionaria-respuesta-a-fernando-atr-ia-iii/>
[Último acceso: 28 Diciembre 2018].
- Atria, F., 2014. *Derechos sociales y educación: un nuevo paradigma de lo público*. 1ª edición ed. Santiago: Lom.

- Herrera, H. E., 2018. *El Mostrador*. [En línea]
Available at: <https://www.latercera.com/opinion/noticia/el-iluminado/71393/>
[Último acceso: 12 Octubre 2018].

- Herrera, H. E., 2018. *El Mostrador*. [En línea]
Available at: <https://m.elmostrador.cl/noticias/opinion/columnas/2018/05/09/una-reaccion-no-respuesta-a-los-intelectuales-de-la-derecha/>
[Último acceso: 14 Septiembre 2018].

- Atria, F., 2009. La verdad y lo político (II). Democracia y ley natural.. *Persona y Sociedad*, XXIII(2), pp. 35-64.

- Atria, F., 2014. *Derechos sociales y educación: un nuevo paradigma de lo público*.. 1° edición ed. Santiago: Lom.

- Herrera, H. E., 2014. *La derecha en la crisis del bicentenario*. 1° edición ed. Santiago: Universidad Diego Portales.

- Atria, F., 2009. La verdad y lo político (I). *Persona y Sociedad*, XXIII (1), pp. 21-50.

1.2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Kant, I., 1797. *Metafísica de las costumbres*. Berlín: Akademien Ausgabe.

- MacIntyre, A., 1985. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. London: Duckworth: s.n.

