

Pluralidad en la esfera de lo público político¹

Tatiana Rincón Covelli
Universidad del Rosario

Introducción

El pluralismo como una concepción sobre nuestra manera humana de comprender, estar y actuar en el mundo está presente en distintas filosofías y tradiciones de la filosofía contemporánea. Me atrevería a decir que es la concepción que está presente, por ejemplo, en la obra del segundo Wittgenstein², explicitada en conceptos que han tenido tanta relevancia e impacto en la elaboración teórica, política, social y cultural de la segunda mitad del siglo XX, como los conceptos de «formas de vida» y «juegos de lenguaje». Esta misma concepción es la que está también presente en la obra de Hannah Arendt —en la que me detendré en esta presentación— y en la obra de pensadores y pensadoras de tradiciones filosóficas distintas como Isaiah Berlin, Hilary Putnam o Martha Nussbaum³, quienes expresamente han defendido la pluralidad de culturas y formas de vida humanas.

Atendiendo al título de esta mesa, deseo centrar mi presentación sobre el estado de la cuestión en algunas reflexiones hechas desde la filosofía sobre el pluralismo en la política y, más concretamente, sobre el pluralismo en el espacio o esfera de lo público político. Para ello, asumiré, aquí, varias cuestiones: en primer lugar, asumiré que en las sociedades contemporáneas (de una modernidad tardía o postmodernidad) tiene sentido seguir hablando de esferas diferentes y, concretamente, de la esfera pública como una esfera distinta a la esfera privada; en segundo lugar, asumiré lo público político como el espacio en el que tienen lugar los asuntos comunes, aquellos que nos interesan como comunidad política, y respecto de los cuales conversamos, deliberamos, decidimos y actua-

1 Mesa: «Pluralismo: el estado de la cuestión en la filosofía, la política y la cultura».

2 L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2002.

3 I. Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1998; H. Putnam, «Pragmatism and Relativism» y «Education for Democracy», en *Words and Life*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 182-197 y pp. 221-241; M. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2006.

mos en nuestra condición de agentes o actores políticos⁴; y, en tercer lugar, asumiré también el espacio de lo público político como un espacio de aprendizajes distintos, entre ellos, aprendizajes morales, aprendizajes éticos y aprendizajes de virtudes políticas⁵. De acuerdo con esta caracterización, mi idea es que, vinculada a lo público, la noción de pluralismo imprime a la esfera pública política un sentido necesariamente normativo que opera como criterio orientador de nuestros juicios y acciones y que, aunque lo refuerza, es diferente del sentido normativo atribuido a la esfera pública como lugar de formación de una opinión pública crítica⁶. Mi deseo, entonces, es el de tratar de responder a la pregunta por la particularidad del carácter normativo de la noción de «pluralismo en la esfera pública política». En esa perspectiva, mi intuición es que la concepción sobre la pluralidad en lo público político, presente en los pensadores que aquí trataré de seguir, ofrece una concepción de lo público que resulta afín a una concepción ética política comprometida con el valor intrínseco que tiene cada vida humana y con la protección y conservación que esa vida merece. A pesar de la fragilidad de la esfera pública, que se hace explícita en esta concepción (y a la que voy a referirme de manera especial), esta forma de pensar lo público político, desde la pluralidad, contribuye a articular una concepción de la política distinta a otras en las que la vida de los seres humanos o de ciertos seres humanos puede ser invisibilizada o sacrificada en aras de conveniencias o logros políticos; y muestra, en esa medida, que, en nuestra condición de actores o agentes políticos, no estamos forzados a tener que decidir, en la esfera de lo público, entre la vida y los derechos de los seres humanos (o de ciertos seres humanos), de un lado, y el ejercicio y resultados del poder, del otro⁷.

Son tres las ideas que deseo seguir como hilo conductor en esta aproximación: i) la del pluralismo como una realidad no solo de las sociedades llamadas liberales sino de nuestra condición humana; ii) la del pluralismo en el espacio de lo público político como una forma posible de convivencia inclusiva y no como un mero *modus vivendi*; y iii) la del pluralismo en el espacio de lo público

4 Creo que esta noción, presentada así, en términos tan generales, puede ser una noción compartida por teóricos y teóricas de lo público pertenecientes a distintas tradiciones de pensamiento. Su carácter es diferente del de la esfera privada, entendida, como lo hace Young (*Justice and the Politics of Difference*, pp. 119-120), como el aspecto de la vida y actividad de cualquier persona respecto del cual ella tiene derecho a excluir a las otras, sin que esto implique que hay una definición *a priori* de los asuntos que se consideran propios de esta esfera.

5 Al respecto, C. Thiebaut, «Nombrar el mal», en María Herrera y Pablo de Greiff (compiladores), *Razones de la justicia. Homenaje a Thomas McCarthy*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filosóficas, pp. 151-176; J. Rawls, *Teoría de la Justicia*.

6 Al respecto, J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*; N. Frazer, *Transnationalizing the Public Sphere*, <http://www.republicart.net> y «Rethinking the Public Sphere. A Contribution to the critic of Actually Existing Democracy», en Craig Calhoun, ed., *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press, 1992, pp. 109-142.

7 Pienso aquí, tanto en las teorías utilitaristas como en las teorías del realismo político.

político como posibilidad de reconocimiento de la vulnerabilidad de *todo* ser humano, expresada en un reconocimiento público, también inclusivo, de la pérdida, el daño y el duelo. Creo que estas ideas están presentes –aun cuando de maneras distintas– en los pensadores y pensadoras que trataré de seguir en esta presentación: Hannah Arendt, John Rawls, Seyla Benhabib y Judith Butler. Al final, y siguiendo el mismo hilo conductor, trataré de enfatizar, desde una perspectiva interesada, que trata de pensar la realidad de violencia, exclusión y daño que vive una sociedad como la colombiana, en tres ideas: i) lo que significa una concepción del pluralismo en la esfera pública política como posibilidad de negación de la violencia; ii) lo que significa una concepción del pluralismo en la esfera pública como construcción inclusiva de la política; y iii) lo que significa una concepción del pluralismo en la esfera pública como reconocimiento explícito de las víctimas, de sus relatos, de sus daños y de sus duelos.

Mi presentación está acotada, en cierta forma, a la reflexión sobre la esfera pública que podríamos llamar «local», de las sociedades locales, sin que ello signifique que es ajena a la discusión sobre el sentido, la posibilidad y la necesidad misma de una esfera pública transnacional o global o de esferas públicas transnacionales⁸. Igualmente, conviene aclarar que al referirme a la esfera pública, en singular, no estoy desconociendo la existencia, en las sociedades, de esferas públicas diversas y plurales, tal y como ha sido puesto de relieve, entre otros autores, por Nancy Frazer⁹.

La pluralidad como condición de la esfera pública

La autora contemporánea que estableció con una mayor claridad la relación entre la pluralidad y la existencia misma de lo público político fue Hannah Arendt, y por eso considero apropiado iniciar esta aproximación desde su pensamiento, destacando dos nociones: la noción de pluralidad y la noción de lo público político como el lugar de la pluralidad y, a la vez, de la igualdad.

Como sabemos, para Arendt la realidad de la esfera pública radica «en la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común y para el que no cabe inventar medida o denominador común». Pues, como ella señala, «si bien el mundo común es el lugar de reunión de todos, quienes están presentes ocupan diferentes posiciones en él [...]. Ser visto y oído por otros deriva su significado del hecho de que todos ven y oyen

8 Al respecto, N. Frazer, *Transnationalizing the Public Sphere*, *op. cit.*; J. Habermas, *El occidente escindido*, Madrid, Trotta, 2006; P. Virno, *Gramática de la Multitud*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003

9 N. Frazer, «Rethinking the Public Sphere. A Contribution to the critic of Actually Existing Democracy», en Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press, 1992, pp. 109-142

desde una posición diferente». Éste es –según Arendt– el significado de la vida pública¹⁰. El reconocimiento de las perspectivas, como condición de realidad de la esfera pública, tal y como se da en el pensamiento de Arendt, implica el reconocimiento de la existencia de la pluralidad como condición de existencia de la esfera pública. Como ha señalado Fernando Broncano, «las perspectivas existen en la medida en que existen espacios en los que pueden coexistir una pluralidad de perspectivas»¹¹. Al respecto, vale la pena recordar también que Arendt nunca cerró el potencial de las perspectivas que podían concurrir a la configuración de lo público y de lo común, y, de esta manera, dejó siempre abierta la posibilidad a la aparición de nuevas y distintas perspectivas, identificando, además, la igualdad como el principio más profundo de lo público¹². La noción de esfera pública en Arendt establece, así, desde el reconocimiento de la pluralidad de perspectivas, como condición de la existencia misma de lo público, una limitación radical a un concepto totalizador de lo público y a la posibilidad de mundos totalitarios.

Junto a esta caracterización de la esfera pública, como lugar de presencia de plurales perspectivas, Arendt consideró también que el espacio de aparición, la esfera pública más allá de su formal constitución y organización, cobra existencia siempre que los seres humanos «se agrupan por el discurso y la acción»¹³; siendo la esencial condición humana de la pluralidad, «el actuar y hablar juntos», condición, a su vez, «de todas las formas de organización política»¹⁴.

El sentido de la acción política, propia de la esfera pública (constituida a partir de la pluralidad de perspectivas), es, en Arendt, el de «establecer relaciones y crear nuevas realidades» y no el de «violar y destruir». Y la palabra y el discurso se emplean, a su vez, en la esfera pública, para «descubrir realidades» y no para «velar intenciones»¹⁵. La esfera pública es, de este modo, en la concepción arendtiana, un espacio en el que la violencia no tiene cabida. La violencia no es propia de lo público político. Es, como ella lo dice, pre-política, porque la

10 H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1993 p.66.

11 F. Broncano, *Saber en condiciones. Epistemología para escépticos y materialistas*, Madrid, Machado Libros, 2003, p. 103. Fernando Broncano caracteriza la objetividad como un logro, que no es unidimensional. La idea de objetividad recoge, según Broncano, tres criterios que componen dimensiones que, en su conjunto, «perfilan el grado de objetividad alcanzado por nuestra representación o juicio». Estos criterios son: i) El criterio ontológico (CO); según el cual «Es objetivo aquello que existe, con independencia de que sea conocido, pensado o de haber sido expresado en formato lingüístico («ser nombrado», por ejemplo)»; ii) Criterio epistémico (CE), según el cual «Es objetivo lo que es conocido»; iii) criterio de perspectiva (CP) según el cual «Es objetivo lo que es independiente de una perspectiva» (*Ibid.*, pp. 94-99).

12 H. Arendt, *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós Básica, 2007, p. 196.

13 H. Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, p.12.

14 *Ibid.*, p. 225.

15 *Ibid.*, p. 223.

violencia no crea ni establece lo nuevo común, la violencia no conversa, no discute, no delibera, la violencia viola y destruye y, a su vez, anula la palabra, o, como ha dicho también Ignatieff, «la violencia impone el silencio»¹⁶. La violencia conlleva la destrucción de lo público como tal.

Aun cuando Arendt nos habló también de la fragilidad, como una condición que nos es propia en tanto seres que actuamos y lo hacemos en el espacio propio de la acción política—esto es, la esfera pública—, deseo abordar la aproximación a la cuestión de la fragilidad en lo público un poco más adelante y deseo hacerlo desde el pensamiento de Judith Butler, para introducir de una mejor manera dos ideas: i) el reconocimiento de la vulnerabilidad humana, de la pérdida y el daño en un espacio público que se constituye en el reconocimiento mismo de las pluralidades; y ii) el de la fragilidad no tanto en lo público—como aparece en Arendt—sino de la esfera pública como tal; una fragilidad que nace de su propia lógica como lugar de pluralidades.

De Arendt podríamos retener, entonces, dos ideas centrales, para lo que me interesa enfatizar más adelante: en primer lugar, la concepción de la esfera pública política no solo como lugar de presencia de una de las muchas formas de pluralidad humana sobre las que ella reflexionó¹⁷, sino como una esfera que se hace realidad, que se conforma como tal, a partir de la presencia de una pluralidad de perspectivas. Y, en segundo lugar, la concepción de la esfera pública, así construida, como la esfera de la igualdad y de la imposibilidad de la violencia. Siguiendo estas dos ideas deseo pasar ahora a otras dos nociones, una la encontramos en la teoría de John Rawls sobre el liberalismo político y la otra en la concepción de la esfera pública que ha sido defendida por Seyla Benhabib.

De Rawls me interesa resaltar, en particular, uno de los elementos de la concepción política de la justicia defendida por él: el del pluralismo razonable de visiones o doctrinas religiosas, filosóficas y morales diferentes, e, incluso, irreconciliables, como un «rasgo permanente de una cultura democrática libre»¹⁸ y, en esa medida, como una condición permanente de una sociedad política democrática. En relación con este rasgo, Rawls nos dice, entre otras cosas, que «una adhesión compartida y continuada a una doctrina comprensiva solo puede mantenerse mediante el uso opresivo del poder del Estado, con todos sus crímenes oficiales y las inevitables brutalidades y crueldades, seguidas de la corrupción de la religión, la filosofía y la ciencia». Si decimos, por tanto—y en palabras de Rawls—«que una sociedad política es una comunidad cuando está unida en la afirmación de una y la misma doctrina comprensiva, entonces el uso opresivo del poder estatal con su séquito de perversiones se hace necesario para

16 I. Michael, *El mal menor. Ética política en una era de terror*, Bogotá, Taurus, 2005, p. 141.

17 H. Arendt, *Responsabilidad y juicio*, op. cit.

18 J. Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona, Paidós Estado y Sociedad 97, 2002, p. 64.

mantener la comunidad política». A esto podemos llamarlo –nos dice Rawls– «el hecho de la opresión»¹⁹.

De acuerdo con estas consideraciones de Rawls, se podría decir que una cultura política democrática (reconocedora y respetuosa del pluralismo de visiones del mundo) es radicalmente opuesta al ejercicio opresivo del poder, o, dicho en la dirección contraria, un ejercicio opresivo del poder es radicalmente opuesto a una cultura política democrática. Conforme a esto, podríamos atrevernos a hacer dos precisiones: i) el pluralismo de visiones y perspectivas es un hecho de las sociedades, tal y como hoy las conocemos; y ii) los procedimientos y formas de adopción de principios de justicia compartidos por una sociedad política y de las cuestiones o asuntos públicos que son comunes a quienes integran esa sociedad, así como el contenido de esos principios y asuntos, no podrían negar ni suprimir el pluralismo de visiones existentes en la sociedad, sin dar paso a un uso opresivo del poder y al propio hecho de la opresión, con toda su brutalidad y crueldad.

Podríamos, ahora, completar lo que habíamos dicho antes, señalando que: i) el pluralismo de visiones o de perspectivas del mundo diferentes, y aun opuestas, es una condición constitutiva de una esfera pública política como tal, esto es, sin pluralismo de perspectivas estamos privados de esa esfera –y aquí estamos siguiendo a Arendt–; y ii) que el reconocimiento y respeto del hecho del pluralismo de perspectivas es un hecho que caracteriza una esfera pública política democrática –y aquí estamos siguiendo a Rawls–. Y podríamos avanzar un poco más y considerar, expresamente, que es en relación con una esfera pública concebida en estos términos que cabe afirmar, con Arendt, el principio de igualdad y la simetría de las perspectivas, de un lado, y la imposibilidad normativa de la violencia, del otro, y, con Rawls, la imposibilidad normativa de la opresión. La *esfera pública política*, concebida de esta manera, adquiere, así, el sentido de un requerimiento normativo: *de lo que no debe ser*, so pena de la destrucción o la imposibilidad misma de lo público político.

Ahora, ¿hasta dónde extendemos el ámbito de esa esfera pública política fundada en el pluralismo de perspectivas, y libre normativamente, por así decirlo, de la violencia y la opresión?

Como sabemos, Arendt estableció una diferencia casi ontológica entre esfera pública y esfera privada y, conforme a ello, consideró que en lo público solo tendrían lugar, correctamente, los asuntos humanos *apropiados* a las exigencias de libertad e igualdad impuestas por la esfera pública. Arendt tuvo dificultades, en este sentido, para aceptar en lo público la presencia de ciertos asuntos (aquellos ligados con o determinados por lo que ella identificó como el mundo de la necesi-

19 *Ibid.*, pp. 60-61.

dad)²⁰. Y, en el caso de Rawls, es muy claro que su teoría circunscribe lo público político a lo que él llamó «elementos constitucionales esenciales» y «cuestiones de justicia básica»²¹. En contraste con estas restricciones, y en discusión con ellas, Seyla Benhabib ha defendido una *noción abierta e inclusiva* de la esfera pública, y lo ha hecho a partir de hacer explícitos tres elementos: la agenda de la esfera pública, el acceso y quienes acceden a ella, y el lugar de la esfera pública²².

Benhabib²³ no restringe la agenda de la conversación pública a asuntos pre-determinados —como lo hace Rawls y también, en cierta forma, Arendt—, y —contrario a Rawls— sitúa la esfera pública en la sociedad civil y no solo en el Estado y sus organizaciones. La esfera pública, en Benhabib, abarca, en términos de agenda y lugar, tanto la cultura política pública como el llamado por Rawls «transfondo cultural». De este modo, la pluralidad de perspectivas o de visiones del mundo o de subjetividades pasa a estar, como un hecho visible, en el centro de lo público y no solo en su transfondo. Y pasa a estarlo, además, como expresión de la lucha en torno a lo que es incluido en la agenda pública y a quién accede a la esfera pública. Una lucha que Benhabib considera, en sí misma, una lucha por la justicia y la libertad. Así, la pluralidad, además de constitutiva de lo público —como lo es ya en Arendt— se convierte ella misma en un asunto de lo público. Como lo veremos, más adelante, con Butler, esta noción abierta e inclusiva de la esfera pública nos permite pensar de un modo mucho más amplio el sentido normativo de lo público político —esto es, *la violencia y la opresión como lo que no debe ser*.

De este primer ejercicio reconstructivo, y tratando de responder a la pregunta inicialmente sugerida, deseo sostener dos ideas fuertes: i) el carácter normativo de la esfera pública política, como esfera constituida y/o fundada en un pluralismo de perspectivas, que se explicita en aquello que no deber ser (*la violencia y la opresión*), y en este sentido, su carácter de criterio orientador de nuestros juicios y acciones en tanto actores o agentes políticos; y ii) la condición abierta e inclusiva de una esfera pública que se configura a partir del pluralismo: en términos del carácter amplio y abierto de lo que en ella se discute —incluida la cuestión misma del pluralismo—; de quienes a ella acceden; y del lugar amplio que ella ocupa, que va más allá del Estado y del poder que desde él se ejerce. Voy a tratar de seguir, ahora, a partir de Butler, el otro hilo conductor de esta reconstrucción: la esfera pública como lugar apropiado de la presencia de la vulnerabilidad humana.

20 Al respecto, H.F. Pitkin, «Justicia. Acerca de la relación entre público y privado», en *Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 6, N^o 14: Segundo semestre de 2005, <http://www.institucional.us.es/araucaria>; S. Benhabib, «Models of Public Space», en *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*.

21 J. Rawls, *Liberalismo político*, México, FCE, 1995

22 Una aproximación similar está también en Fenichel Pitkin (*op. cit.*) y en Frazer («Rethinking the Public Sphere. A Contribution to the critic of Actually Existing Democracy»); Virno (*op. cit.*) defiende también, desde la categoría de «multitud», la idea de una esfera pública no reducida (y distinta) a lo estatal y habitada por la pluralidad de subjetividades.

La esfera pública de las pluralidades como lugar de reconocimiento de la vulnerabilidad humana, de la pérdida y del daño

Butler, al igual que Arendt, reconoce en el espacio público, como lugar de la discusión pública, el lugar de las narraciones plurales, que se hacen tanto en primera persona como en segunda y tercera persona. La historia compartida o común que nace en la esfera de lo público, requiere no solo la narración que hacemos en calidad de pacientes de un hecho, sino también nuestra capacidad de ser destinatarios de las narraciones hechas en segunda persona y la narración de un nosotros más amplio. Este reconocimiento de la pluralidad es tal vez más explícitamente radical en Butler que en Arendt, porque no solo se expresa en el reconocimiento de la individualidad de cada ser humano, de su calidad de único e irrepetible, y de la individualidad de la acción, como en Arendt, sino, sobre todo, en el reconocimiento de nuestra individualidad corporal, de nuestra condición de cuerpos y de cuerpos diferentes que aparecemos como tales en la esfera pública. Esa pluralidad se expresa, en Butler, también en la apertura sin límite a las distintas formas de comunicación y de lenguajes políticos que pueden hacerse presentes en la esfera pública, y en el explícito reconocimiento no solo del debate sino del disenso y de los puntos de vista críticos a las políticas oficiales y a la propia cultura cívica²⁴. La concepción de esfera pública en Butler es, así, la de una esfera pública radicalmente abierta, cuidadosa de la no exclusión y atenta a las manifestaciones de violencia y opresión.

Ahora bien, lo que deseo resaltar del pensamiento de Butler sobre la esfera pública política no es solo el reconocimiento de una pluralidad de perspectivas y de narraciones, inclusiva de los puntos de vista críticos y del disenso, sino especialmente dos ideas nuevas, que están íntimamente relacionadas: i) la esfera pública como el lugar apropiado del duelo, del duelo público que construye memoria pública e identidades colectivas, y, en este sentido, como el lugar apropiado de la explicitación de la vulnerabilidad de toda vida humana y de la pérdida; y ii) la fragilidad de la esfera pública misma. Una fragilidad que incluye la contingencia que es propia de nuestra condición humana²⁵, pero que trasciende esa contingencia para situarse en los bordes de la configuración misma de lo público. Creo, en relación con esta segunda idea, que una conciencia y comprensión de la fragilidad de la propia esfera pública es fundamental para poder dar cuenta adecuadamente no solo de la vulnerabilidad humana que aparece y

23 S. Benhabib, «Models of Public Space», en *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York, Routledge, 1992, pp. 89-120 y *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz editores, 2006, pp. 184-190.

24 J. Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p.21.

25 Al respecto, H. Arendt, *La condición humana*, op. cit.; M. Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, La Balsa de la Medusa, 1995.

se hace visible en lo público (a través de sus daños y pérdidas) sino también de las posibilidades de daño que pueden nacer en o provenir de la propia esfera pública. Trataré de desarrollar estas dos ideas siguiendo el pensamiento de Butler.

La vulnerabilidad humana se explica, en Butler, desde nuestra condición de cuerpos expuestos y necesitados, y partes de un intercambio recíproco de reconocimientos²⁶. Pensar el cuerpo «como lugar de una vulnerabilidad humana común a todos»²⁷ abre, entonces, la posibilidad de pensar la elaboración del sentido de una comunidad política, en su esfera pública, a partir del reconocimiento de la vulnerabilidad humana, de las pérdidas y de los duelos. La cuestión que permite aquí la pregunta por el carácter inclusivo o exclusivo de lo público, y por el alcance y fuerza de su sentido normativo, no es ya, en forma directa, la presencia o no de una pluralidad abierta de perspectivas, sino a quién atribuimos vulnerabilidad –y, en esa medida, atribuimos humanidad– y, en consecuencia, a quién permitimos, en lo público, la expresión de su duelo por las pérdidas sufridas. La inclusión o no en lo público de distintas perspectivas, de otras perspectivas o de nuevas perspectivas, iguales y merecedoras de reconocimiento, se nos hace visible a través de la inclusión o exclusión de los duelos y de su expresión pública; o, dicho de otra manera, se nos hace visible a través de la inclusión o no del sufrimiento humano que aceptamos o no *qua* humano. Como señala Butler, «la distribución diferencial del dolor que decide qué clase de sujeto merece un duelo y qué clase de sujeto no, produce y mantiene ciertas concepciones excluyentes de quién es normativamente humano»²⁸. En otras palabras, y también con Butler, las posibilidades de duelo público de que disponemos «hacen visibles las normas que producen lo ‘humano’»²⁹

Y aquí entra –desde las posibilidades del duelo público con que contamos o con que nos permitimos contar– la segunda cuestión que quiero resaltar, y de la que depende, en forma esencial, la inclusividad o exclusividad de la esfera pública: la fragilidad de la esfera pública misma, desde sus fracturas y exclusiones. Para hacerlo deseo hacer un muy breve regreso a Arendt y a Benhabib y, después, retomar la idea de Butler.

Arendt consideraba que en el ámbito público «no cuenta nada que no se pueda ver y oír» y, en esa medida, ella consideraba «la visibilidad y la audibilidad [...] de primordial importancia»³⁰. Lo público se nos presenta aquí, en una de sus dimensiones, tal y como lo ha reconstruido Fenichel Pitkin³¹, como aquello

26 J. Butler, *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, 2005 y *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, *op. cit.*

27 J. Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, *op. cit.*, p. 72.

28 *Ibid.*, pp. 16-17.

29 *Ibid.*, p. 74.

30 H. Arendt, *Responsabilidad y juicio*, *op. cit.*, p. 192.

31 *Op. cit.*

que puede ser accesible, perceptible a todos. Ahora, lo que es visible y audible en lo público está definido, como lo ha explicitado Benhabib, por la agenda o agendas de lo público, por los actores que aparecen en lo público y, de un modo fundamental, por la manera en que esos actores aparecen en lo público. La amplitud, real y potencial, de esas agendas, de los actores y de sus modos de aparición, determina, como señala Benhabib, la inclusividad o –desde una mirada inversa– la exclusividad de la esfera pública.

Vistas desde el enfoque de Butler, esta característica y potencia de lo público (la visibilidad y audibilidad de lo que allí aparece) son, a la vez, una condición de su extrema fragilidad y de su posibilidad de quiebre. La fragilidad de lo público nace de su inversión: de la censura y de la autocensura, de las omisiones y olvidos intencionales, de lo que es excluido de la esfera pública y del discurso público, de lo que, en palabras de Butler, «no puede ser dicho y no puede ser mostrado» en lo público, en síntesis, de los límites de lo público mismo. Estamos aquí no tanto frente a la radical destrucción o a la imposibilidad de lo público político –por el ejercicio de la violencia y la anulación de la palabra o por la eliminación del pluralismo y el hecho de la opresión– como frente al quiebre interno, a la fragilidad interna de la esfera pública, a una violencia que se ejerce desde sus bordes, y que condena a lo superfluo o a lo invisible a quienes en ella no logran aparecer. Es la violencia que se ejerce *desde* la esfera pública y no *contra* la esfera pública y, que, por eso mismo, puede ser ejercida aún en las sociedades que se definen y entienden a sí mismas como democráticas, y, respecto de las cuales, no dudaríamos en reconocer la existencia de una esfera pública³².

Una pregunta que plausiblemente podría formularse es si una comprensión de lo público político, como lugar de presencia de una pluralidad de perspectivas, nos permitiría lidiar adecuadamente con esa fragilidad. Siguiendo a Butler, tal vez podríamos responder que sí, porque aun cuando una concepción de la esfera pública como esfera de una pluralidad de perspectivas no sea condición suficiente de la presencia de todas las perspectivas que deberían estar en ella, si es una condición necesaria, porque, por principio, es una concepción inclusiva: en lo público tienen lugar –*deben tener lugar*– todas las perspectivas. A partir de este principio, podemos preguntar y preguntarnos por las perspectivas que no están; podemos preguntar por «quién califica como un 'quien'»³³ en lo público. Como lo ha señalado Benhabib³⁴, la lucha por aparecer en la esfera pública polí-

32 Sobre esta idea puede verse, también, a Young (*Justice and the Politics of Difference*, New York, Princeton University Press, 1990). Young considera que la violencia es algo que está en los tejidos mismos de las sociedades, y que no es un atributo del poder que podría ejercerse solamente desde un Estado opresivo.

33 J. Butler, «Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del 'postmodernismo'» en *Revista La Ventana*, N° 13/2001, pp. 7- 41.

34 S. Benhabib, «Models of Public Space», en *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York, Routledge, 1992.

tica, por ser reconocido en ella, es, en sí misma, una lucha por la justicia, y esta lucha se da desde la propia esfera pública, desde su lógica de configuración, como lugar que existe en razón de la pluralidad. Esta consideración de lo público político, abre la posibilidad de confrontar, desde lo público mismo, las lógicas de exclusión, de omisión y de olvido que atraviesan la esfera pública.

En este sentido, una concepción de pluralidad de perspectivas debería poder ayudarnos a prevenir y evitar la desrealización –en la expresión de Butler– de seres humanos. Desrealización que se produce al invisibilizar, en lo público, su vulnerabilidad, su daño y su sufrimiento, como daños y sufrimientos *humanos*. Desde la lógica de la pluralidad, las narraciones de daño, recibidas y permitidas en lo público, no solo deben ser las «mías» o las de un «nosotros» cercano y familiar, sino también las «tuyas» y las de «otros», que no nos son, en principio, cercanos ni familiares.

Podríamos decir, después de este segundo ejercicio de reconstrucción, que hay una línea del pensamiento contemporáneo sobre la esfera pública política que nos permite sostener, a partir del reconocimiento de la pluralidad de perspectivas en lo público, tres ideas estrechamente vinculadas entre sí: i) la esfera pública política como *posibilidad normativa* (tanto ética como política) de negación de la violencia y la opresión; ii) la esfera pública como espacio de construcción inclusiva y plural de la política; y iii) la esfera pública como lugar de reconocimiento inclusivo y explícito de las víctimas, de sus relatos, de sus daños y de sus duelos. Estas tres ideas articulan un sentido normativo de lo público político que, al mismo tiempo que nos orienta sobre nuestras actitudes, juicios y acciones en lo público (*sobre lo que no debe ser y sobre lo que debería ser*), nos advierte y nos alerta también sobre la pérdida de lo público y sobre las violencias que desde lo público pueden llegar a ser ejercidas. De este modo, el sentido normativo de lo público nos ayuda a cuidar de lo público mismo.

Ex curso: a modo de conclusión

Para ir concluyendo, y a modo de ex curso, deseo desarrollar brevemente las tres ideas enunciadas, usando como idea articuladora la última, y resaltando dos cuestiones, vinculadas ambas al hilo grueso que me ha permitido tejer esta presentación: el pluralismo en la esfera pública política. La primera cuestión, tiene que ver con la forma en que la perspectiva de las víctimas adquiere la condición de perspectiva que, junto a otras, configura lo público político. Y la segunda, tiene que ver con la manera en que la presencia de las víctimas en la esfera pública es vista y oída desde su propia pluralidad y diferencia. Creo que estas dos cuestiones plantean desafíos profundos al sentido normativo de la esfera pública, en su carácter de lugar inclusivo de la pluralidad y excluyente de la violencia y la opresión, y a las formas en que logra preservar ese sentido.

Para abordar la primera de las cuestiones parto del reconocimiento general que el mundo occidental –y la llamada comunidad internacional– han hecho, a partir de la segunda mitad del siglo xx, de la *existencia* de las víctimas. Es decir, no voy a poner en cuestión, aquí, que ese reconocimiento general existe hoy. La pregunta que deseo hacer es *¿cómo se hace ese reconocimiento?* Y, más específicamente, *¿cómo se hace ese reconocimiento en la esfera pública?* *¿Cómo son percibidas las víctimas desde otras perspectivas?* Desde una conciencia de fragilidad de la propia esfera pública, y de su capacidad de generar violencias desde sus propios límites, creo que podemos tratar de responder a estas preguntas describiendo tres escenarios distintos y posibles: i) una esfera pública en la que la existencia de las víctimas y su propia perspectiva –con sus propios modos y lenguajes de aparición– es reconocida; ii) una esfera pública en la que se reconoce la existencia de las víctimas pero en la que –por razones distintas– se enmudece su perspectiva. En nombre de la víctima hablan y actúan otras perspectivas u otras subjetividades; y iii) una esfera pública en la que no se otorga reconocimiento a la existencia de todas las víctimas y, por tanto, en la que se invisibiliza totalmente la perspectiva de las víctimas excluidas. En estos casos estamos ante maneras diferentes de tratar, en lo público, con la perspectiva de las víctimas.

En el primer caso, la perspectiva de la víctima se convierte en una perspectiva, junto a otras, constitutiva de lo público político y definitoria de lo que en la esfera pública se discute y decide³⁵. Acorde con ese reconocimiento, las víctimas participan como actores en la definición de lo público y en la transformación de las condiciones de su victimización. Es, tal vez, el ideal normativo de una esfera pública *abierta e inclusiva* que, por principio, se niega a ser excluyente. En el segundo caso, la propia esfera pública, aun cuando la reconoce en su existencia, aliena a la víctima, la priva de su condición de actor o agente político y la instrumentaliza o, como se dice hoy en el lenguaje de los derechos humanos, la re-victimiza. La inclusión se pervierte y se transforma en una nueva forma de exclusión, con el riesgo de producir en la propia esfera pública nuevas formas de violencia (de negación de la palabra, de silencios impuestos o formas de expresar o decir superpuestas, como las adecuadas, a las maneras de expresión de las víctimas) o de opresión (de imposición de modos de ver el mundo). En el último caso, la esfera pública parece adoptar lenguajes, modos de decir y nombrar, mecanismos y formas de *selección* que solo permiten ver y reconocer a las víctimas que se nombran como tales, a las que se reconoce nombre, rostro y condición de víctima. Son estas las víctimas que *existen*. Su perspectiva es una

35 Al respecto, Z. Bauman, *Modernidad y holocausto*, Toledo, Sequitur, 1997; J. Glover, *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo xx*, Madrid, Cátedra, 2001; C. Card, *The Atrocity Paradigm: a Theory of Evil*, Oxford University Press, 2002; T. Todorov, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000.

perspectiva que o bien puede ser incluida –en un sentido constitutivo– en la esfera pública o bien puede ser sometida –como en el segundo caso, y por distintas razones– a nuevas formas de violencia (los silencios impuestos) o de opresión (imposición de representaciones y/o interpretaciones). Las otras víctimas, las invisibilizadas en su existencia misma por los mecanismos y lenguajes de selección, no adquieren entidad de víctimas, no existen como tales. Como ha señalado Butler, uno de esos mecanismos son las posibilidades permitidas y autorizadas de duelo público. El duelo que no cabe en esas posibilidades es invisible en lo público y lo es, con él, la víctima, su daño y su sufrimiento. Sin embargo, no son estos los únicos mecanismos de invisibilización en lo público de algunas o de ciertas víctimas: están también –como lo han sugerido Butler³⁶ y Young³⁷– los lenguajes políticos permitidos en lo público, las razones que son autorizadas para contar como razones públicas, las pertenencias, subjetividades e identidades de las víctimas. Una esfera pública que, a través de lenguajes y/o mecanismos, invisibiliza algunas o ciertas víctimas, es una esfera excluyente, que, como lo anotamos antes, genera violencias desde sus bordes o desde sus propios límites.

La segunda de las cuestiones, nos coloca también frente al alcance y fuerza del sentido normativo de la esfera pública, y puede ser planteada con sentido en relación con una esfera pública en la que no solo la existencia de las víctimas sino también su perspectiva son reconocidas, esto es, puede ser planteada con sentido respecto de una esfera pública que, por principio, es inclusiva, porque lo que aquí preguntamos es *¿cómo es vista y oída la propia pluralidad y diferencia que existe en la perspectiva de las víctimas?* La pregunta se formula en estos términos, porque uno de los muchos caminos recorridos por las víctimas en su lucha por su reconocimiento en la esfera pública ha sido el de hacer notoria y relevante no solo su existencia sino su propia pluralidad y diferencia³⁸. Las víctimas no conforman ni convergen en un *Uno*, que pueda ser adecuadamente expresado –sin historias, sin rostros, sin nombres, sin subjetividades– en una única o unificada perspectiva. Las perspectivas de las víctimas son plurales en sí mismas, porque sus experiencias de daño y sufrimiento son distintas, singulares y no intercambiables³⁹ y, además, no aparecen ni se expresan en lo público de una misma manera. Pero, igualmente, porque las víctimas lo son y lo han sido, en muchos casos, por la propia invisibilidad o negación de la diferencia y la pluralidad o por la pretensión de eliminar esa diferencia y pluralidad. Cuando esto ha sucedido o cuando esto sucede, al reconocer la existencia de las víctimas se nos

36 J. Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, *op. cit.*

37 I.M. Young, *Inclusion and Democracy*, New York, Oxford University Press, 2000. *op. cit.*

38 Al respecto, D. Cooper, *Challenging Diversity. Rethinking Equality and the Value of Difference*, New York, Cambridge University Press, 2004; J. Torpey, *Making Whole What Has Been Smashed. On Reparations Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 2006

39 Al respecto, C. Thiebaut, *op. cit.*

ha hecho o se nos hace visible la pluralidad y diferencia humana como tal. Creo que de esto hemos sido testigos en el siglo XX y en lo que llevamos del presente siglo, con el reconocimiento, en su condición de víctimas de exclusión, violencia u opresión, de las mujeres, de los niños y niñas, de los queer, de los pueblos y comunidades indígenas, de las personas que viven en condiciones de discapacidad, por solo recordar algunos de los reconocimientos de pluralidad y diferencia que hemos aprendido a hacer a partir del momento en que reconocemos la existencias de esas víctimas. En este caso, el reto de una esfera pública inclusiva –o que se reclama como tal– estaría en su *sentido de la pluralidad* y en la potencia del mismo; en los recursos (normativos, cognitivos y afectivos) de que disponen quienes habitan en ella –como actores o agentes políticos– para prevenir y superar las cegueras que nacen de nuestra humana tendencia a vivir en el mundo como en nuestra casa, en donde todo nos resulta familiar y conocido.

Se podría sugerir, entonces, que la forma en que en la esfera pública y desde la esfera pública sean establecidos los lenguajes, los modos de decir y nombrar y los mecanismos de reconocimiento de las víctimas y de sus perspectivas, así como el pluralismo que existe en estas perspectivas, se convierte en un potente test para evaluar su inclusividad y la fuerza y alcance de su sentido normativo.

Bibliografía

- Arendt, Hannah, *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós Básica, 2007, p. 128.
- _____, *La condición humana*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1993.
- Bauman, Zygmunt, *Modernidad y holocausto*, Toledo, Sequitur, 1997.
- Benhabib, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz editores, 2006.
- _____, «Models of Public Space», en *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York, Routledge, 1992.
- Berlin, Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1998.
- Broncano, Fernando, *Saber en condiciones. Epistemología para escépticos y materialistas*, Madrid, Machado Libros, 2003.
- Butler, Judith, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006.
- _____, *Giving an Account of Oneself*, New York, Fordham University Press, 2005.
- _____, «Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del 'postmodernismo'», en *Revista La Ventana*, N° 13/2001, 2001, pp. 7- 41.
- Card, Claudia, *The Atrocity Paradigm: a Theory of Evil*, New York, Oxford University Press, 2002.
- Cooper, Davina, *Challenging Diversity. Rethinking Equality and the Value of Difference*, New York, Cambridge University Press, 2004.

- Fenichel Pitkin, Hanna, «Justicia. Acerca de la relación entre público y privado», en *Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*. Año 6, No. 14: Segundo semestre de 2005, <http://www.institucional.us.es/araucaria>
- Frazer, Nancy, *Transnationalizing the Public Sphere*, 2005, <http://www.republicart.net>
- _____, «Rethinking the Public Sphere. A Contribution to the critic of Actually Existing Democracy», en Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press, 1992, pp. 109-142.
- Glover, Jonathan, *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo XX*, Madrid, Cátedra, 2001.
- Habermas, Jürgen, *El occidente escindido*, Madrid, Trotta, 2006.
- _____, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, México, Ediciones G. Gili, 2002.
- Ignatieff, Michael, *El mal menor. Ética política en una era de terror*, Bogotá, Taurus, 2005.
- Nussbaum, Martha, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality. Species Membership*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2006.
- _____, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, La Balsa de la Medusa, 1995.
- Putnam, Hilary, «Pragmatism and Relativism», en *Words and Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, pp.182-197.
- _____, «Education for Democracy», en *Words and Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, pp. 221- 241.
- Rawls, John, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona, Paidós Estado y Sociedad 97, 2002.
- _____, *Liberalismo político*, México, FCE, 1995.
- _____, *Teoría de la Justicia*, México, FCE, 1993.
- Thiebaut, Carlos, «Nombrar el mal», en María Herrera y Pablo de Greiff (compiladores), *Razones de la justicia. Homenaje a Thomas McCarthy*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005, pp. 151-176.
- Todorov, Tzvetan, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000.
- Torpye, John, *Making Whole What Has Been Smashed. On Reparations Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 2006.
- Virno, Paolo, *Gramática de la Multitud*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.
- Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2002.
- Young, Iris Marion, *Inclusion and Democracy*, New York, Oxford University Press, 2000.
- _____, *Justice and the Politics of Difference*, New York, Princeton University Press, 1990.